

Retos y perspectivas de la sociología histórica¹

Orlando Meneses

Las condiciones de la sociedad en la modernidad tardía exigen un tipo de aproximación a su realidad que la ciencia apenas está empezando a vislumbrar. El paso más importante en este sentido lo constituye, tal vez, la historia de los conceptos, que incluye la aproximación crítica a la historia de la ciencia misma.

Se sugiere, entonces, que tal crítica lleva a una aproximación global a la realidad que enfrenta, y, consecuentemente, a la desaparición de las fronteras entre las ciencias. Como fundamentación se siguen los pasos relevantes en la des-ideologización de la ciencia. Como desarrollos, las condiciones de posibilidad para un “relanzamiento” de las ciencias sociales.

Como consecuencia metodológica, la propuesta concreta de Norbert Elias, ubicada en el centro del debate.

No pretendo a continuación hacer un aporte decisivo para la fundamentación de “la” metodología sociológica o reevaluar los múltiples intentos dirigidos en tal dirección, ni tan siquiera hacer una descripción detallada de lo(s) mismo(s). Solamente, y con la prudencia propia del principiante –aunque también, espero, con su ingenuidad y desparpajo–, quiero llamar la atención sobre las posibilidades reales de un tal “conocimiento sociológico”, sobre sus supuestos conceptuales y de procedimiento, y sobre las consecuencias que de allí se derivan para nuestra urgente tarea de autocomprensión (lo que no implica necesariamente un “llamamiento al orden”; tampoco, claro está, al desorden).

¹ El autor pide disculpas si el rótulo un tanto exagerado de este escrito suscita expectativas desmedidas, a las cuales, desde luego, no debe ceder el lector.

Aunque el intento es abordado desde la perspectiva propia de los sociólogos, la cual dista mucho de ser unívoca, las referencias a autores y temas ajenos a su “competencia profesional” indica por sí misma la vocación de aquella perspectiva: consagrar la parcialidad de toda aproximación a “lo real”. Por lo tanto, si la lectura suscita o refuerza una rebelión contra la “compartimentación” del conocimiento, si, por ejemplo, se desconocen voluntariamente las fronteras entre la sociología y la filosofía, o entre ésta y la antropología, o entre la antropología y la historia, asumiendo que a todas es común su condición demasiado humana, entonces apurará un augurio de gaya satisfacción.

Me ha motivado en la reflexión así planteada una cierta aprobación tácita por parte nuestra facultad respecto tanto a la metodología como a la finalidad involucradas en la investigación, como si realmente supiéramos de qué estamos tratando –en tanto que “profesionales” del tema–, de tal manera que todo llamado de atención sobre nuestros supuestos y prejuicios resultaría por demás innecesaria y odiosa. Ciertamente que la situación de nuestro medio exige la discusión eficaz de diagnósticos y propuestas y la construcción del espacio para su libre expresión –toda una interpretación sociológica–. Pero igualmente cierto me parece que el discurso expresado debería ceñirse a las condiciones que propone si quiere realmente señalar una alternativa apropiada. Aprovecho, pues, la oportunidad para decir algo, tal vez de sobra, sobre esta problemática.

Fundamentación

Paul Feyerabend y la crítica a la razón metodológica

Por su pensamiento, pero sobre todo por sus *artimañas* como catedrático de metodología², Feyerabend será siempre algo más que un mal nombre o una risible bufonada. Su propuesta toma en cuenta las condiciones de producción del conocimiento científico “puro” con la sola (mala) intención de desenmascarar los intereses de quienes se lucran con su prestigio. La labor queda hecha y la propuesta anunciada, pero el verdadero desafío para la cultura comienza con el movimiento de su apropiación.

Feyerabend presenta una diferencia fundamental entre “teoría epistemológica (política, teológica) y práctica científica (política, religiosa)”, que indica ya una radical diferencia entre “reglas o estándares ciertos e infalibles (o en cualquier caso claros, sistemáticos y objetivos) y nuestras falibles e inciertas facultades que parten de aquellos y caen en el error”. Para desenmascarar las implicaciones reales de tales

² Feyerabend recuerda con visos de orgullo las múltiples ocasiones en que fue expulsado junto con sus estudiantes de los laboratorios y centros de cómputo, acusado de “espionaje” y “amotinamiento”. cf. FEYERABEND, “Origen de las ideas de este ensayo”, en *La ciencia en una sociedad libre*, 125-144.

pretensiones, por tanto, busca centrarse en la dinámica del error dentro del progreso científico: “La investigación científica precisa una teoría del error que añadir a las reglas ‘ciertas e infalibles’ que definen la aproximación a la verdad”³.

El error es un fenómeno histórico en la medida en que es expresión de la idiosincrasia de un pensador-observador individual, cuyas perspectivas –fenómenos o teorías particulares a analizar– dependen enteramente de las circunstancias y cuyos resultados se desarrollan según formas altamente inesperadas. Feyerabend propone al investigador abstenerse de asumir un método particular con su conjunto particular de reglas (receta). Antes bien, lo invita a examinar las posibles alternativas, a tener presente que el método se construye con la experiencia, y lo alerta sobre el hecho bien conocido de que al elegir una determinada vía el investigador “crea” una situación desconocida, ante la cual debe aprender a aproximarse y dentro de la cual debe aprender a orientarse. Por lo tanto, una teoría del error habrá de basarse en la experiencia y la práctica, hacer “sugerencias” antes que formular leyes generales del procedimiento científico, y mostrar cómo y por qué algunos de estos procedimientos han llevado al éxito a algunas personas en algunas ocasiones –ubicando tales logros en su contexto a la manera de Kuhn–. Si la teoría del error cumple con algún presupuesto ético, éste será el de promover el libre desarrollo de la imaginación, sin proveer prescripciones y procedimientos ya verificados, canonizados e inalterables. De esta manera, el investigador podrá hacer una elección ajustada a su propia maestría, cultivada a fuerza de trabajar en el proceso de aprendizaje y su justificación por los resultados mismos, atendiendo a sus propios prejuicios, que son construcción social. La historia de la ciencia resulta, así, un anecdotario o monumento que incluye, también y por supuesto, los “crudos y risiblemente inadecuados” –por soberbios– instrumentos del lógico-epistemólogo.

Como puede verse, la posición de Feyerabend está fuertemente impregnada de la reacción al absolutismo positivista anunciada ya por Nietzsche, y aunque sus argumentos se le antojen al metodólogo como meros “sofismas distractores” dignos de indiferencia, lo cierto es que potencialmente desenmascaran los intereses de los científicos en su ansiada recompensa: el entrenamiento-iniciación desde el punto de observación privilegiado. Para Feyerabend la educación científica –podríamos decir “cientificista”– tiene abiertamente el propósito de llevar a cabo una simplificación racionalista del proceso “ciencia” mediante una simplificación de los que participan en ella, condicionando el éxito y prestigio a la integridad de su exclusiva “conciencia profesional”. De ahí el énfasis puesto en el descubrimiento –que en realidad es construcción, imperativa para el “campo”– de leyes ciertas e infalibles, de estándares que separan lo que es correcto o racional, lo razonable u objetivo de lo

³ cf. FEYERABEND, *Contra el método*, Ariel, Barcelona, 1974, 6-19.

que es incorrecto o irracional o irrazonable o ‘subjetivo’⁴. Énfasis que olvida voluntariamente la contundente “evidencia” de que creencias diferentes, temperamentos y actitudes diferentes condicionarán juicios y metodologías diferentes —que en un determinado momento, y poniendo a prueba la propia honestidad intelectual, pueden llegar a ser solidarias—. No hace falta leer a Feyerabend para comprender que una tal perspectiva obstruye el cultivo de la individualidad, “que es lo único que produce o puede producir seres humanos adecuadamente desarrollados”. Su “epistemología anarquista” pretende responder más adecuadamente que sus rigurosas y científicas alternativas al reto de la labor propia de hombres libres en fomento continuo de una sociedad igualmente libre; lo cual no obedece tanto a una ‘envidia’ ingenua hacia los resultados de las ciencias duras, como a una reacción frente a su imperialismo y el de la cosmovisión que las sustenta.

Frente a ello, es posible y necesario que la ciencia desvele su carácter “demasiado humano” —oculto bajo el manto de la impermeabilidad— demostrando que la elección de una cosmología es siempre una cuestión de gusto. Feyerabend acusa a los científicos de elegir una perspectiva autoritaria, antes que considerarlos víctimas inocentes, y en ello basa su llamado al control de la ciencia por parte de la sociedad democrática. La metodología científica consagrada dificulta —por la estrechez interesada de sus miras— más que promueve el funcionamiento de las ciencias y sus posibles descubrimientos, que son siempre cuestión de libre juego estético⁵.

A la epistemología tradicional le resulta obvio que todo conocimiento es por naturaleza “conocimiento científico”, y que las “cosas” inaccesibles a este tipo de conocimiento (el alma o la moral, por ejemplo) no existen o no deberían existir para el investigador serio, situado siempre más acá del bien y del mal. En un comentario anterior traté de llamar la atención sobre el drama profundamente humano y comprensible que impidió al campeón de la neutralidad axiológica permanecer fiel a la ciencia libre de contaminaciones valorativas⁶. “Lo que encontramos en las ciencias no es, por lo tanto, un intento de evaluación crítica de sus logros e implicaciones sociales sino una ideología rudimentaria que no comprende su objeto ni remotamente, pero que por cuestiones de propaganda todavía se conserva e incluso paga bien”, representando así una ‘superación’ cultural de la misma manera que el nazismo “superó” a la democracia⁷.

⁴ *ibid.*

⁵ Respecto a la “voluntad de simulación y juego” en la ciencia, *cf.* NIETZSCHE, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1990.

⁶ *cf.* MENESES, O., “La vocación de la sociología y la política de las pasiones: convicción y responsabilidad en Norbert Elias y Max Weber”, en Pérez, H. (ed.), *Norbert Elias, un sociólogo contemporáneo*, F. E. S., Bogotá, 1998, 139-156.

⁷ *cf.* FEYERABEND, ¿Porqué no Platón?, Tecnos, Madrid, 1985, 171-182.

Feyerabend no cree en “retornos”, pero sí en correcciones por instinto de supervivencia. Ciertamente, no hay lugar para una era de irracionalismo —desde que los logros de la modernidad son irrenunciables, incluida la ciencia—. Pero la estética representa una oportunidad de volver a pensar por sí mismos. Con este específico propósito celebra a Platón, quien fue capaz, “de forma interesada, por supuesto”, de exponer con gran inteligencia y *talento artístico* las ideas de sus adversarios hasta convertirlas en un problema para las propias. Gran mérito fue rastrear el complejo proceso pleno de gestos, excursos y sentimientos oculto tras la materialidad del libro, insinuado en forma de diálogo.

La propuesta de Feyerabend es audaz y abarcadora. Por un lado, propugna por una “teoría del saber” que atienda al rico depósito de la diversidad cultural, del que el investigador pueda extraer líneas de orientación para su vida y reglas para la solución de sus problemas. Por elaboradas y recomendables que parezcan al lógico o al filósofo las normas que han logrado “en el retiro de su cuarto de trabajo”, no hay justificación alguna para imponerlas. Antes bien, insiste, al investigador preocupado por sus problemas concretos hay que dejarlo en entera libertad, colaborándole sólo con un mínimo de consejos sobre cómo proceder en el momento de hacer la elección entre los procedimientos convenientes. Por otro, reflexiona sobre los intereses que impiden semejante concepción de la ciencia y sobre el tipo de sociedad que entrevé: aquella que sea capaz de reconocer y valorar de una vez por todas la pluralidad de concepciones y métodos y la riqueza que encierran, en cuya convivencia creativa los individuos y sus grupos puedan desarrollar todas sus potencialidades.

No hay que temer, pues, que el relajamiento frente a la ley y el orden en la ciencia y en la sociedad conduzca necesariamente al caos: “Puede llegar una época en la que sea necesario dar a la razón una ventaja temporal y en la que sea prudente defender sus reglas con exclusión de cualquier otra cosa. Pero no pienso que la nuestra sea una época de ese estilo”⁸. Por el contrario, una tal “liberación” parece una exigencia de la mayor importancia para nuestra supervivencia. Feyerabend hace alusión a la degradación del lenguaje que precedió a la Primera Guerra Mundial y que creó la mentalidad que hizo posible aquel acontecimiento:

“El elogio del honor, del patriotismo, de la verdad, del racionalismo que llena nuestras escuelas, nuestras cátedras y nuestras asambleas políticas se convierten, inadvertidamente, en una pura inarticulación animal, por mucho que aparezca envuelto en un lenguaje literario...”⁹.

⁸ *ibid.* Piénsese, por ejemplo, en el fanatismo agresivo del discurso económico vigente.

⁹ *ibid.*

De la misma manera que hoy se envuelven en un ropaje de cientificidad los intereses de la reacomodación capitalista internacional. Siguiendo a Feyerabend, ésta no representa sino una entre muchas opciones posibles, y no necesariamente la mejor.

Se trata de una cuestión política, si se quiere, que apunta a formas de vida alternativas, mucho menos especializadas que la ciencia y respetuosas del pensamiento tanto como del sentimiento, promotoras del individuo responsable en sus relaciones, capaces de formarse un juicio honesto sobre las ideologías, incluida la ciencia, “creadoras de mitos” y forjadoras de una humanidad libre de la que somos perfectamente capaces. La realización de un ideal semejante debe integrar necesariamente la diferenciación pluralista y el tolerante reconocimiento recíproco, llegando a considerar, incluso, la posibilidad de que el otro pueda tener la razón¹⁰.

H. G. Gadamer: la difusa frontera entre mito y ciencia

Para Gadamer resulta tan paradójico como significativo el hecho de que en nuestra época, científica por excelencia, el mito y lo mítico hayan vuelto a tomar vida en el lenguaje, precisamente para designar lo que está más allá del saber y de la ciencia.

“Ciencia” es el signo bajo el cual el Occidente greco-cristiano ha llegado a ser la civilización dominante en el mundo de hoy. Lo cual indica que el concepto “ciencia” tiene una historia, y que sólo en el curso de esta historia ha llegado a ser “la ciencia” en cuyo anonimato y autoridad se apoya toda pretensión de verdad. Un tal seguimiento —que algunos investigadores prefieren abordar desde la óptica del “nacimiento”— dejaría entrever en el curso de los acontecimientos el entrelazamiento de relaciones, desvíos, fisuras y extravagancias a través de las cuales Occidente ha llegado a significar el “ocaso de la civilización”, interpretado en términos de muerte de Dios, nihilismo y civilización técnico-científica (la *Ge-Stell* heideggeriana).

Para una “ontología del presente” el renacimiento de actitudes mitificadoras viene a corroborar aquel hecho básico: precisamente en el siglo ilustrado e industrializado por excelencia, en el que los hombres han devenido responsables de sí mismos, las formas y estrategias de formación de la opinión pública —que como tal es enteramente secular y atea— se han preocupado más por la seducción de sus principios que por ocultar sus fines de dominación, aplicándose injustamente la categoría de validez “mítica” y mostrándose abiertamente hostiles a cualquier justificación ulterior.

El original vocablo griego *mythos* significaba simplemente “discurso”, “anuncio”, “proclamación”, “comunicación de una noticia”. Así, en la Teogonía de Hesíodo, por ejemplo, las musas ofrecen y alertan al poeta sobre la ambivalencia

¹⁰ Cabe aquí recordar: “La política sí tiene un sentido, pues sólo mediante el hablar y el replicar surge y se mantiene el espacio donde todo lo demás ocurre...”, ARENDT, H., *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997, 133.

de sus dones: “Sabemos contar muchas mentiras con apariencia de verdad... y también cosas verdaderas”¹¹. Sólo posteriormente el concepto fue matizado como una forma especial de hablar opuesta al logos o discurso expositivo y basado en la demostración: “el término designa ahora lo que sólo se puede narrar, la historia de los dioses y los héroes”¹². Como se sabe, el proceso obedeció al creciente ideal retórico-dialéctico que se abrió paso con fuerza irresistible hacia finales del siglo V, y a través del cual el término logos se introdujo como concepto opuesto al “mito”. Naciendo así la oposición entre una historia que se transmite mediante la narración y la verdad que puede ser medida, demostrada y probada: el mito se convierte en “fábula” en la medida en que no alcanza su verdad mediante un logos.

Para Aristóteles, aunque las ventajas del pensamiento racional son incuestionables, lo que los poetas narran o inventan lleva consigo algo de la verdad de lo universal, son historias “encontradas” en el sentido de que renuevan lo viejo. A pesar de, o debido a que el mito es lo conocido, la noticia transmitida sin necesidad de determinar ni justificar su procedencia, posee mayor verdad que las noticias de acontecimientos históricos transmitidas por los historiadores, precisamente por la fragilidad de sus demostraciones.

Con respecto a Platón, resulta sorprendente la forma en que entremezcla las tradiciones antiguas con la más genuina e implacable reflexión conceptual. Sus mitos son narraciones que, si bien no reivindican la verdad completa –imposible de alcanzar–, ponen en evidencia las peripecias del pensamiento ávido de verdad, el hecho de que la argumentación racional sobrepasa las fronteras de sus posibilidades demostrativas e invade el espacio poético de la narración. Así, aunque Platón rechaza de plano la pretensión de verdad de los poetas, cede ante la forma de narrar sucesos propia del mito en su “aspiración religiosa” a abarcar la totalidad del pensamiento que busca la verdad.

El valor concedido al mito, como un tipo de conocimiento cuestionado pero irrenunciable, hizo posible que la tradición religiosa de los griegos armonizara las propias experiencias y concepciones racionales con los contenidos transmitidos por el culto y la leyenda (aunque esa misma tradición se haya manifestado como dilema durante el juicio a Sócrates). Pero la labor desmitificadora emprendida desde entonces y su radicalización por el pensamiento cristiano dieron al uso de la palabra y a la resonancia del concepto que encierra una dinámica de tensión entre polos opuestos, que obedecen a aquellas dos derivaciones distintas de la palabra *mythos*. En primer lugar, el sentido predominantemente negativo de la mitología y de lo “mitológico”, que no tienen para el teólogo ningún valor

¹¹ cf. GADAMER, H. G., “Mito y logos”, en FRIES, H. (ed.), *Mito y ciencia*, Ed. SM, Madrid, 1984, 11-45.

¹² *ibid.*

frente a la verdad revelada, ni para el historiador frente al concepto de realidad y de hecho subyacente a la ciencia moderna.

Fue la intempestividad de Nietzsche la que abrió para el tema “mito y ciencia” una dimensión completamente nueva, y a lo “mítico” un sentido más amplio como savia primigenia de la vida y de la cultura. Para aquel mitificador excelso, la historia académica y la filosofía que la sustenta son en realidad, y pese a sus pretensiones positivistas, profundamente hostiles al “sentido de la tierra”, reduciendo el pasado a un mero inventario de piezas de museo, “híbridos de planta y fantasma”¹³. Los mitos, en cambio, evocan experiencias originarias cuyo sentido escapa a la perspectiva científica actual y sus pruebas de laboratorio. Con todo, la historia misma ha demostrado que tal profesión de fe en el mito y sus posibilidades morales –en cuanto hace referencia a la libertad– es fatalmente ambivalente cuando se busca y exalta conscientemente. Precisamente porque lo “mítico” supera toda posibilidad de experiencia inmediata, se falsea su sentido auténtico cuando la celebración de gestas, victorias y derrotas legendarias redundan en tributo del caudillo, del Estado, del régimen o de cualquiera sea la situación establecida. La manipulación de la conciencia colectiva y sus consecuencias debería ser un punto de atención para las disquisiciones científicas. Sin embargo, aunque se logre esclarecer un poco la prehistoria del alma humana y su fantasía mitificadora, no por ello pierden fuerza expresiva sus creaciones y las plasmaciones del arte y del mensaje religioso alcanzadas a partir de ellas¹⁴.

Esta presencia actuante de lo mítico lleva a Gadamer a intentar una fundamentación distinta del conocimiento, más allá del criterio de objetividad ofrecido por las ciencias de la naturaleza sometidas a las condiciones de una abstracción metódica. La hermenéutica intenta superar los límites de dicha abstracción, que ha fracasado en su intento de monopolizar la garantía de la experiencia de la verdad, partiendo del estudio de las estructuras previas a toda comprensión. Con ello intenta fundamentar no sólo la experiencia científica, sino también las diversas formas de experiencia humana. De hecho, Gadamer concede al análisis de la experiencia estética un papel central, ya que la experiencia de la verdad que se da en el arte aparece como modelo para toda experiencia histórica¹⁵.

La *interpretación* necesaria para la comprensión es siempre realizada por un sujeto histórico, inmerso por lo tanto en una situación específica de espacio y tiempo, y que parte de unas estructuras previas de pre-comprensión (*Vorverständnis*). En todo

¹³ Sobre la crítica nietzscheana a la historia tradicional, cf. NIETZSCHE, F., “Sobre la utilidad de los estudios históricos” (Primera intempestiva), en *Obras completas-I*, Aguilar, Madrid, 1982.

¹⁴ GADAMER, *o.c.*

¹⁵ cf. GADAMER, H. G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1997, especialmente “Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica”, 331-460.

proceso de comprensión se parte de presupuestos o prejuicios (*Vorurteile*) –en el sentido etimológico de juicios previos– que son los que hacen posible todo juicio y constituyen una memoria cultural que abarca teorías, mitos, tradiciones, etc¹⁶.

Es decir que el sujeto de la comprensión no afronta al proceso haciendo tabula rasa a partir de la razón pura, sino que en ello lleva consigo toda la historia. Esta condición es asumida por la hermenéutica y ayuda a adoptar una actitud de apertura total hacia lo que se interpreta: solamente a partir de la tradición pueden abrirse caminos nuevos¹⁷.

Gadamer anuncia el vínculo constitutivo de prejuicios o presupuestos y realidad histórica como “condiciones” de la comprensión, y denuncia la pretensión historicista y científicista de eliminar tal situación. La pretensión cartesiana resulta imposible porque parte del enfrentamiento atemporal entre el intérprete y lo interpretado. Antes bien, es precisamente aquella temporalidad constitutiva y productora de sentido la que abre el camino a la comprensión, en un proceso en el que la asunción plena de la finitud humana revela que la historia no nos pertenece, sino que pertenecemos a la historia. De esta manera Gadamer recupera el horizonte de la precomprensión, constituido por la historicidad de las prenociones y de la tradición.

Así, antes que desaparecer en el desarrollo hermenéutico, nuestros juicios previos hacen posible la estructura circular del proceso de la comprensión. El círculo hermenéutico permanece siempre abierto a la necesidad de la comprensión previa respecto a lo que se ha de interpretar: la interpretación ha de moverse dentro de lo comprendido y alimentarse de ello. Se da, pues, una fusión de horizontes en la que el intérprete reconoce su propia situación temporal “distinta y distante” del texto, al tiempo que efectúa la interpretación sólo a partir del horizonte determinado por la situación misma.

La fenomenología de la comprensión –en el particular sentido gadameriano– constata que el medio específico de toda comprensión es el lenguaje, que toda comprensión es necesariamente un proceso lingüístico. Y ello debido a que el lenguaje se nos muestra distinto y superior a un mero instrumento del pensamiento ‘objetivo’, siendo constitutivo del mundo del hombre y dimensión fundamental de su experiencia¹⁸. Lenguaje, comprensión y experiencia del mundo mantienen una estrecha relación, pues es en el lenguaje donde se revela la significación del mundo.

¹⁶ En este punto resulta pertinente la distinción entre prejuicio y precomprensión: el prejuicio suele ser postura ideológica; la precomprensión es condicionamiento humano inevitable.

¹⁷ GADAMER, *o.c.*

¹⁸ En este punto resultan pertinentes las palabras del último Heidegger parafraseando a Hölderlin: “Pleno de méritos, pero es poéticamente como el hombre habita este mundo...”. cf. HEIDEGGER, M., Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin, Ariel, Barcelona, 1983.

Gadamer concluye que sólo gracias al lenguaje es que los hombres poseen un mundo, que la existencia del mundo humano está constituida de forma lingüística. En la línea de las investigaciones iniciadas por Heidegger, Gadamer consuma la identificación de ser y lenguaje, dando lugar a su giro ontológico de la hermenéutica: “el ser que puede llegar a ser comprendido es el lenguaje”¹⁹.

La conciencia hermenéutica construye una experiencia de la verdad que supera los insostenibles criterios de objetividad del conocimiento científico, que se expresa bajo formas siempre nuevas, y que corrobora el carácter difuso de la noción misma de experiencia.

Gianni Vattimo: la ética de la interpretación en una sociedad abierta

Vattimo augura grandes posibilidades para la filosofía hermenéutica orientada decisivamente en sentido ético²⁰, pues su centralidad dentro del panorama filosófico actual viene dada precisamente por su posición crítica frente a la metafísica tradicional y a su epígono encarnado en el cientificismo.

Entiende el término dentro del horizonte abierto por Verdad y método, en el que la cosmovisión científica-positiva es reivindicada como “momento” en aquellos campos de experiencia ajenos a su limitada incumbencia. Es decir, dentro del horizonte propio de una vida social pensada como “razón en acto” o como logos que se da sobre todo en la lengua natural de una determinada comunidad histórica²¹. Así entendida, la ética en cuanto ethos, costumbre, cultura compartida de una época y una sociedad, “exorciza” en última instancia los repetidos intentos por someter el alcance de verdad de cualquier experiencia a la prueba controlada del proceder metódico de la ciencia matemática de la naturaleza. En esta misma crítica coinciden la arqueología del saber foucaultiana, con su noción de epistemai o acontecimientos históricos determinados no por razones teóricas sino por juegos de fuerza y por decisiones de disciplinamiento; y una noción del curso de la ciencia en el marco de paradigmas tampoco determinados sólo “teóricamente”, como la de Thomas Kuhn.

Valorando de esta forma la “rehabilitación de la filosofía práctica” llevada a cabo por la hermenéutica, Vattimo descubre en ella un vacío en cuanto a sus consecuentes exigencias éticas, específicamente las que se refieren a la “expectativa o necesidad de imperativos y normas”. Para él, la ética que la hermenéutica hace

¹⁹ GADAMER, *o.c.*

²⁰ Vattimo asume plenamente las palabras de su profesor: “Comprender es siempre también aplicar”, cf. GADAMER, *Verdad y método*, ed. cit

²¹ cf. VATTIMO, G., “¿Comunicación o interpretación?”, en *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991, 200-212.

posible parece ser más una ética de los bienes (de tradición) que una de los imperativos, pues la traducción que propone –de los “logoi” (discursos, intereses y ámbitos de racionalidad autónomos) al logos-conciencia común– con la intención de hacer emerger la estructura rectora sobre la que se articula nuestra experiencia del mundo, descuida precisamente el conflicto inherente a una tal traducción.

Este vacío puede contribuir a reforzar ciertas concepciones-prácticas de la ética, al descuidar el hecho de que los conflictos del logos, de la lengua-conciencia común dentro de la cual hemos sido arrojados, y que debe servir de criterio rector para las ‘racionalizaciones’ de nuestras opciones, no se pueden –o no se deben– definir en el proceso mismo de la comprensión²². Antes bien, la razón llega a reconocerse como logos-conciencia común que se expresa en el lenguaje sólo después de que las lenguas naturales y las comunidades históricas que las hablan y son por ellas habladas tienden a perder toda representación estable y toda identidad definida. ¿Qué viene a implicar, pues, tal traducción? ¿Un logos-conciencia común entendido siempre y sólo como horizonte de referencia, como razón en acto de la lengua, que únicamente constituye una idea límite: la del ideal regulativo de una comunidad de vida siempre en vías de hacerse? ¿O una factual sociedad histórica cuyos valores estables debieran ser aceptados y asumidos a título de cánones?

Cierto es que los valores presentes en la deliberación y elección social de una determinada opción, son valores radicalmente históricos. Pero si la filosofía toma en serio su principio de la radical historicidad que caracteriza al logos y a los valores que lo constituyen, ¿cómo podría ofrecer respuestas más allá de la pura contingencia histórica? ¿Debe y puede renunciar a ser fundamento, metaética?

La ética hermenéutica de inspiración gadameriana debe resolver su dilema: o se hace rígida al determinar de un modo muy preciso la fisonomía del logos como conjunto de valores compartidos por una comunidad histórica efectiva, y entonces deviene fatalmente una ética conservadora, que ha de asumir como criterio los valores aceptados y el orden existente; o asume el carácter de idea-límite que pertenece al *logos*-lenguaje precisamente en las condiciones actuales, y entonces termina presentándose como una pura exigencia formal de universalización a través de la comunicación.

Por su parte, Vattimo está convencido de que la hermenéutica, como pensamiento que se sitúa fuera de la metafísica, se vuelve posible precisamente en la modernidad caracterizada por el dominio universal de la tecnología y por el cumplimiento del nihilismo. Hace énfasis en la clásica definición heideggeriana: “interpretación” denota el despliegue de un saber en el que ya siempre está

²² *ibid.*

arrojada la existencia, correspondencia a un envío y, por lo tanto, búsqueda de los criterios rectores de las opciones en esa misma procedencia y no en ninguna estructura de la existencia²³. En la medida en que la hermenéutica se reconoce – para Vattimo– como procedencia y destino, como pensamiento de la época final de la metafísica y del nihilismo –y no como la corrección de un error o rectificación de una visión equivocada–, accede a encontrar en la “negatividad”, en el “disolverse” como destino del ser, un principio orientador que le permite llevar a cabo su propia vocación ética originaria sin necesidad ni de restaurar la metafísica ni de abandonarse a la futilidad de ser una mera filosofía relativista de la cultura. La hermenéutica sólo puede ser posible como conciencia de que la verdad no es reflejo sino pertenencia, y como tal proviene de la modernidad como época de la metafísica y de su cumplimiento en el nihilismo del *Ge-Stell*²⁴.

Desarrollos

Jacques Le Goff: pensar la historia

A pesar de su comprobada competencia, parece que Le Goff no es muy apreciado por los cultivadores de su oficio, debido a la impasibilidad con la que pone “los dedos en las llagas” para perturbar la tan ansiada serenidad del historiador –quien, sin considerar sus objeciones, en su retiro deviene alegre fabulador.

En una especie de “testamento intelectual”, tras recorrer sus pasos y volver sobre lo mismo, Le Goff concede que el concepto de historia plantea por lo menos seis nudos problemáticos²⁵:

1. La relación entre la “historia vivida, natural u objetiva de las sociedades humanas”, y el esfuerzo científico por describir, pensar y explicar esta evolución plantea el problema de la autenticidad, autoridad o justificación de la ciencia de la historia, en correspondencia con las filosofías –de la historia– que las sustentan y a las que prolongan, y con la historiografía en términos de “historia de la historia”.
2. La relación entre el tiempo naturalmente vivido y registrado por las sociedades, y las particulares definiciones de “tiempo” elaboradas por los historiadores, ambas sustentadas en la domesticación del tiempo natural acaecida tras la invención del calendario, parece descubrir un hiato en la autocomprensión de los hombres como sujetos históricos (¿es su tiempo, o el nuestro?).
3. Las diversas concepciones de la ‘dialéctica de la historia’ ocultan siempre su propio sistema de valores, con los cuales ha resultado posible construir los pares

²³ *ibid.*

²⁴ *ibid.*

²⁵ cf. LE GOFF, J., “La historia”, en *Pensar la historia*, Altaya, Barcelona, 1995, 21-142.

explicativos de oposición presente/pasado, antiguo/moderno, progreso/reacción. Así, desde la antigüedad hasta el siglo XVIII se desarrolló alrededor del concepto de ‘decadencia’ una visión pesimista de la historia que vuelve a aparecer en algunas de las ideologías de la historia del siglo XX²⁶. En cambio, con las luces se afianzó una visión optimista de la historia a partir de la idea de ‘progreso’, que hoy vuelve a ser cuestionada. Cabe preguntar entonces: ¿hay un sentido para la historia? ¿Cuál?

4. La historia deja de ser científica cuando se trata del comienzo y el fin de la historia del mundo y la humanidad. En cuanto al origen, se inclina al mito; en cuanto al fin, cede el puesto a las religiones de salvación que han construido un saber sobre los ‘fines últimos’ o a las utopías seculares del ‘progreso’²⁷. Le Goff plantea, pues, el problema de la ‘cientificidad’ de la noción de génesis con la que los historiadores han pretendido sustituir la de origen, y que se ha mostrado particularmente fecunda.
5. La moda de los estructuralismos creó un amplio movimiento de “rechazo” de la historia a favor del acontecimiento. Pero las tendencias contemporáneas la han recuperado, con referencia especial a la *longue durée*. La crítica de las ideologías de la historia no suprime por sí misma la parcialidad de las aproximaciones históricas.
6. La misma necesidad que llevó a sustituir la “historia del hombre” por la historia de los hombres en sociedad, podría eventualmente hacer posible la perspectiva de una “historia del cosmos”²⁸.
7. Dentro de esta dinámica es posible sugerir el problema de la ‘reconstrucción’ histórica, de cómo observar e interpretar los datos del pasado en su relevancia para el presente y el futuro.

Aunque los científicos repugnan toda alusión a las responsabilidades éticas de su trabajo, por considerar que, como la religión, es un asunto de libre conciencia, la problemática enumerada, en su llamado de atención hacia los procedimientos – hacia qué tipo de historia estamos haciendo y a quién potencialmente puede beneficiar– sugiere, así sea indirectamente, una reflexión sobre las implicaciones sociales del oficio de historiador –ya Feyerabend abogaba por un control social de la actividad científica y su democratización.

²⁶ Por ejemplo El ocaso de Occidente de SPENGLER, retomada posteriormente por HENRY KISSINGER en su tesis doctoral homónima en Harvard.

²⁷ Cuya cumbre actual es encarnada por FRANCIS FUKUYAMA y sus “Chicago Boys”.

²⁸ Como ha intentado FRED SPIER en The structure of big history. From the Big Bang Until Today, Amsterdam University Press, Amsterdam, 1996. Spier, figura destacada de la llamada “Escuela de Amsterdam”, dedicada a la promoción y desarrollo de la sociología figuracional de inspiración eliasiana, es el primer miembro no norteamericano de la junta directiva de la World History Association.

Así, Le Goff “atiza el avispero” una vez más con relación a uno de los asuntos más sagrados para el historiador: el de las fuentes. Frente al “hecho histórico”, que nunca es dado como tal sino construido, el “documento” –que siempre es más fácil de definir y encontrar– a primera vista no plantea problemas relevantes para el historiador. Sin embargo, Le Goff advierte que, como tal, un dato deviene “documento” sólo después de una investigación y una elección. Ante la imposibilidad de disponer y elegir la totalidad de los datos relevantes, el “documento” elegido muestra siempre, pues, los valores, intereses y aspiraciones de su elector. Sólo después de esta constatación la documentación (archivos, excavaciones arqueológicas, museos, bibliotecas) plantea al historiador honesto nuevos problemas:

- a) La decisión sobre aquello que va a considerar como documento y sobre lo que va a rechazar, entraña asimismo una decisión frente al carácter multiforme de la documentación histórica, carácter que por sí mismo debe alertar a su ingenuidad peligrosa siempre proclive a enfrentar el documento con una pasividad pasmosa y culpable, para poner a prueba su imaginación histórica.
- b) La reflexión histórica actual debe tomar en cuenta incluso la ausencia de documentos, los “silencios de la historia”²⁹. Por lo tanto, la imaginación atrevida debe interrogar a la documentación histórica sobre sus lagunas, e interrogar a la historia sobre sus olvidos, vacíos y espacios en blanco.
- c) La historia ha llegado a ser científica elaborando la crítica de los documentos que se definen como “fuentes”. Pero Le Goff advierte sobre la sentencia de Paul Veyne: la historia tiene que ser una “lucha contra la óptica impuesta por las fuentes”. De hecho, el conocimiento histórico ha sido siempre lo que las fuentes han hecho de él³⁰.
- d) Tradicionalmente se distingue una crítica externa, o crítica de autenticidad, de una crítica interna o de credibilidad. También un documento falso es un documento histórico y puede constituir un valioso testimonio de la época en que fue fabricado y el periodo durante el cual se lo consideró auténtico y se le utilizó³¹.
- e) Junto a los documentos conscientes, de manifiesta intencionalidad, es siempre posible y deseable encontrar documentos inconscientes, huellas dejadas por los hombres más allá de toda intencionalidad³². Por lo tanto, las condiciones de producción del documento tienen que ser cuidadosamente estudiadas, ya que las estructuras de poder y los grupos dominantes tienen la facultad de dejar, voluntaria o involuntariamente, testimonios susceptibles de orientar la historiografía en uno o en otro sentido.

²⁹ LE GOFF, *o.c.*

³⁰ *cf.* VEYNE, P, *Cómo se escribe la historia*, Alianza, Madrid, 1984, citado por LE GOFF.

³¹ Aunque la elección final dependa siempre de los intereses del historiador.

³² Es conocido el comentario de NORBERT ELIAS acerca de las consecuencias no intencionales de la acción intencional. *cf.* ELIAS, N., “Bosquejo de una teoría de la civilización”, en *El proceso de la civilización*, F.C.E., México, 1994, 449-531.

Le Goff hace un llamado, así, a des-construir el monumento en que nos llega el documento. Con esto constata la esterilidad de la fabricación en masa de historiadores, que esperan el método que les abra las puertas del museo. Antes bien, el historiador natural sabe muy bien qué preguntas plantearse, y también qué problemáticas están superadas³³. Intuye que los documentos no se convierten en fuentes históricas sino después de haber sufrido un tratamiento destinado a transformar su función de mentira en confesión de verdad. Por lo tanto, y sabiendo que ningún documento es inocente, procede a juzgarlo en la seguridad de que la historia no se escribe con opiniones³⁴.

Foucault revoluciona la historia

En su esfuerzo por desenmascarar las prácticas sociales hasta sus últimas consecuencias, es decir, desnudándolas para que se muestren como son realmente, Foucault describe rigurosamente sus perfiles ásperos prescindiendo de términos imprecisos y generosos, diciendo lo que no nos gusta oír. Su práctica descubre la realidad como “la parte oculta del iceberg”, cubierta frente a nuestra visión inmediata con los magníficos ropajes del letargo preconceptual³⁵.

De la misma manera procede respecto de lo que la gente dice, designando con la palabra “discurso” aquella misma inmediatez que la “práctica” descubre respecto de lo que se hace. Foucault muestra que en el habla hay prejuicios, resistencias y actos desesperados, que las palabras no sólo nos engañan sino que velan la realidad, que decimos más de lo que queremos o lo que no queremos decir sin darnos cuenta. Los conceptos nos hacen creer en la existencia de cosas-ahí, de objetos naturales –“gobernados” o “Estado”, por ejemplo–, cuando esas cosas no son sino consecuencia de las prácticas correspondientes, pues “la semántica es la encarnación de la ilusión idealista”³⁶.

Aunque los objetos parecen determinar nuestra conducta, en realidad son nuestras prácticas las que determinan antes sus objetos: el objeto aparece sólo por relación a ellas, la relación “determina” el objeto, y sólo existe “lo determinado”. Por lo tanto, la palabra que no hace referencia a algo efectivo no tiene más que una existencia “ideológica”, operando en prácticas diferentes con un estilo impreciso y

³³ De forma análoga comenta HOBBSAWM: “Aquellos por los que estás aquí –me dijo mi profesor– no son estudiantes tan brillantes como tú. Son estudiantes mediocres con mentes faltas de imaginación que se licencian sin pena ni gloria con un aprobado justito y cuyos exámenes dicen todos las mismas cosas. Los que son realmente buenos pueden cuidar de sí mismos, aunque disfrutarás enseñándoles. Pero son los otros los que de verdad te necesitan...”.
cf. HOBBSAWM, E., “Dentro y fuera de la historia”, en *Sobre la historia, Crítica*, Barcelona, 1998, 14-22.

³⁴ LE GOFF, *o.c.*

³⁵ Como se observa, FOUCAULT es sensible –aunque presumiblemente de manera independiente– a la problemática tratada por GADAMER respecto a las prenociones.

³⁶ cf. VEYNE, P., “Foucault revoluciona la historia”, en *Cómo se escribe la historia*, Alianza, Madrid, 1984, 199-238.

generoso, idealizándolas con el pretexto de describirlas, disimulando sus contornos extraños y diferentes y presentando “lo otro” como “lo mismo”³⁷.

Si el discurso aparecía como una producción inconsciente, la ideología se muestra mucho más libre y amplia por ser racionalización e idealización consciente y simultánea. Por eso la historia no es más la utopía ni las políticas obedecen a grandes principios; antes bien, son creaciones de la historia y no de la conciencia ni de la razón. La instauración de un comportamiento registra la mentalidad correspondiente, resultando ambas cosas inseparables y perfilando la misma realidad. Para Foucault, cada una de estas prácticas procede de los cambios históricos, de las mil transformaciones de la realidad histórica, de la historia como un todo.

Sorprende entonces nuestra capacidad de ignorancia voluntaria, y nuestra voluntaria pero vana instalación en la plenitud de la razón y su realidad, a pesar de su sordidez. Pero, y aunque estemos irremediabilmente inmersos en nuestras propias prácticas, la realidad no es una caverna a la que nuestra conciencia está tan acostumbrada que ya no percibe sus espectros: para Foucault, la única falsedad consiste en considerar el objeto de la práctica como un objeto natural, conocido, siempre el mismo, casi material, cuando en realidad es preciso abordarlo con despreocupación, creatividad y dejarse sorprender por él. Así, “en el lugar que ocupaba la ‘gran evidencia’ aparece un pequeño y extraño objeto ‘de época’, raro, estafalario y nunca visto. Al verlo, no podemos más que dedicar un instante a suspirar melancólicamente por la condición humana, por los pobres seres inconscientes y absurdos que somos, por las racionalizaciones que nos inventamos y cuyo objeto parece burlesco”³⁸.

Aunque, evidentemente, la práctica es respuesta a un problema, el mismo problema no suscita siempre la misma respuesta. Lo que naturalmente sucede es que esa práctica, en su objetivación, descuella sobre la época eclipsando las objetivaciones de las prácticas próximas en sus potencialidades. Pero si las prácticas próximas se transforman, si los límites se desplazan, la práctica vigente deberá sobreponerse a esas nuevas potencialidades, y entonces ya no será la misma. Así es como los hombres hemos ido agotando poco a poco, a lo largo de la historia, la totalidad de la verdad, y cada sociedad consiguiendo parte de la meta y actualizando una potencialidad de la condición humana.

Ya es hora de sustituir, pues, la filosofía del objeto tomado como causa o como fin, por una filosofía de la relación, del reconocimiento. Sustitución que reivindique la articulación fundamental entre la práctica y la conciencia, separadas por la imposición grosera del materialismo. Procediendo así, nos veremos obligados a

³⁷ *ibid.*

³⁸ *ibid.*

explicar las prácticas desenmascarando las mentalidades, aunque nos quede por explicar lo inexplicable: las creencias mismas. Se nos abre así un universo de referentes prediscursivos, potencialidades aún sin rostro, prácticas siempre diferentes que engendran en ese universo objetivaciones siempre distintas, en el que cada práctica depende de todas las demás y de sus transformaciones. Para Foucault todo es histórico y todo depende de todo, nada es inerte, nada es indeterminado y nada es inexplicable. Lejos de estar suspendido de nuestra conciencia, ese universo la determina³⁹.

Por lo tanto, si en una época determinada el conjunto de las prácticas prefigura la materia de la ciencia histórica o de la religión en un estadio específico, es de esperar que en otra época prácticas semejantes determinen estadios diferentes, o que estadios semejantes perfilen prácticas diferentes. El dilema entre funcionalismo o institucionalismo se revela así como falso —como todos los dilemas—. Foucault demostró que a lo largo de los siglos la institución de la cárcel, por ejemplo, no respondía a función real alguna, por lo que sus transformaciones no pueden explicarse por los éxitos o fracasos de una tal función: ésta sólo existe con referencia a una práctica, no es la práctica la que responde al “desafío” de la función. Debemos encontrar un punto de vista global, el de las prácticas sucesivas, ya que la misma institución desempeña funciones diferentes según las épocas, y viceversa⁴⁰.

De esta forma se altera la noción tradicional de verdad, porque frente a las verdades, a los conocimientos científicos, la verdad filosófica se ve sustituida por la historia; toda ciencia es provisional y el análisis histórico lo demuestra constantemente. Aquí es donde la sociología toma la palabra, pues esta debe su existencia a una concepción demasiado estrecha de la historia: la sociología no es otra cosa que la historia que los historiadores no quieren escribir y cuya ausencia cercena la que escriben⁴¹.

Como se ha intentado mostrar, la historia de acontecimientos queda prisionera en la perspectiva del documento, los cuales registraron en su momento la actualidad, los acontecimientos cotidianos. Pero además, la historia documental ha instaurado dos convenciones impropiedades: la que no ve más que el pasado, de cuya memoria se encarga el presente, que además se da por supuesto. Y la que se centra en la individualidad concreta instalada de una vez y para siempre en un continuum espacio-temporal —la historia de Francia o la historia del siglo XVI—, excluyendo la posibilidad de escribir la historia de la ciudad a través de los siglos, el milenarismo en las distintas épocas o la paz y la guerra entre las naciones⁴².

³⁹ *ibid.*

⁴⁰ *cf.* FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México, 1996.

⁴¹ VEYNE, *o.c.*

⁴² *ibid.*

En suma, Foucault enseña que la historia, para llegar a ser historia integral, debe superar tres limitaciones: la contraposición entre lo contemporáneo y lo histórico, la convención del continuum, y la óptica de los acontecimientos. La “salvación” viene entonces de la sociología, de la etnografía de las sociedades contemporáneas, de la “historia comparada”; en definitiva, de una historia que no sea historia de acontecimientos, con la consecuente desintegración de las “temporalidades en profundidad”. Una historia que haya alcanzado ese grado de integridad realizaría la verdad de la sociología⁴³. Un buen ejemplo de ello lo constituye la obra genuinamente heterodoxa de Max Weber en su ruptura con el continuum, ya que busca sus recursos en todos los terrenos; en su desdén de outsider frente a los hábitos profesionales y el estilo tradicional que da reconocimiento a los especialistas; y en su exclusivo recurso al método comparativo, planteando problemas que los especialistas ya no pueden imaginar.

Fernand Braudel: historia y sociología

Para Braudel no hay una historia, un oficio de historiador, sino oficios, historias, una pluralidad “de curiosidades, de puntos de vista y de posibilidades” de las que dependen por entero los nuevos descubrimientos. Lo cual demuestra que las muy diversas maneras de abordar el pasado, tan serias o disparatas como las actitudes frente al presente, lejos de ser un obstáculo dan la clave para la autocomprensión de la ciencia histórica.

Obedeciendo a su diversidad constitutiva, la historia se ha situado en tres niveles diferentes: el de superficie, que describe una historia episódica, de los acontecimientos y circunscrita al tiempo corto: se trata de una microhistoria. El nivel de la historia coyuntural, de ritmo más amplio y más lento y aplicada preferentemente al plano de la vida material, de los ciclos e inter ciclos económicos. Y el nivel estructural o de larga duración, que al comprender siglos enteros se encuentra en el límite de lo móvil y lo inmóvil, y que se alimenta de historias más prontas en transcurrir y en realizarse.

Pero cualquiera sea el nivel en que se sienta más cómodo, el historiador aspirará siempre a aprehender el conjunto, la totalidad de lo social⁴⁴. La perspectiva de una estructura global de la sociedad inquieta y molesta al historiador, pues sabe que lo social es siempre presa de su propio devenir, una imagen continuamente diferente en cada corte sincrónico de su historia. Es por eso que la historia se ha dedicado recientemente a interpretar tanto los hechos de repetición como los singulares,

⁴³ *ibid.*

⁴⁴ cf. BRAUDEL, F., “Sociología e historia”, en *La Historia y las Ciencias Sociales*, Alianza, Madrid, 1980, 80-89.

tanto las realidades conscientes como las inconscientes. El historiador aventajado ha querido ser –y se ha hecho– economista, sociólogo, antropólogo, demógrafo, psicólogo, lingüista... Pero en su mayoría han permanecido al margen de esta orientación, demasiado despreocupados por el método y la orientación-ética.

La historia es una dialéctica de la duración; por ella, gracias a ella, es el estudio de lo social, de todo lo social, y por tanto del pasado; y también, por tanto, del presente, ambos inseparables. Pero el historiador sabe que toda sociedad es única, aunque muchos de sus materiales sean antiguos; se explica sin duda fuera de su tiempo, pero también en el interior de su propio tiempo: es hija de su tiempo, del tiempo que la envuelve y determina. De ahí su confusión entre este tiempo social y el tiempo estructural de la duración, que se reparten entre todas las experiencias sociales. Existe, sin duda, una sociología de la historia y del conocimiento histórico implícita en cada uno de los tres niveles trabajados; pero su mayoría de edad está todavía por venir⁴⁵.

Así, la historia le parece a Braudel una dimensión de la ciencia social, formando un solo cuerpo con ella, ya que el tiempo, la duración, la historia se imponen de hecho a todas las ciencias del hombre. No pueden sostener oposición alguna, sino que están destinadas a la convergencia –la que brindan el libre reconocimiento y el diálogo anhelante–. Por esta su condición, las ciencias del hombre deben someterse menos a un mercado común que a una problemática común, en cuyo tratamiento superen los falsos conflictos y la acumulación de conocimientos inútiles, y preparen un nuevo e indispensable lanzamiento de las ciencias del hombre que guíe sus futuras divergencias por un camino fecundo y creador. Si a lo colectivo hay que separarlo de lo individual, o que reencontrarlo en lo individual, el debate exige ser siempre replanteado. Por lo tanto, es nocivo que el sociólogo se encuentre desplazado de los talleres y obras de la historia, puesto que es allí precisamente donde reconstruye sus materiales, sus herramientas, su vocabulario, sus problemas y sus propias incertidumbres. Para Braudel, la sociología es una ciencia que todavía no es, pero a la que no se dejará de tender, incluso en el caso de que nunca logre alcanzarse⁴⁶.

Por todas estas razones es que a la ciencia social urge la explicación del modelo, la explicación general y particular de lo social, y la depuración de la desconcertante realidad empírica por una imagen más idónea de la aproximación científica. Por su parte, el historiador resulta siempre más simplificador y obstinado que el sociólogo, y por mucho que se preocupe por lo actual, lo afronta con menor pericia que a lo social ya caducado, esclarecido y simplificado

⁴⁵ *ibid*

⁴⁶ *ibid.*

por mil razones. El presente, para su pesar, es un retorno a lo múltiple, a lo complicado y a lo “pluridimensional”: el presente es también historia.

Jürgen Habermas: ideología e interés

Resulta ya célebre la postura decidida con que Habermas ha enfrentado el debate posmodernista en su ineludible voluntad por restituir las sendas perdidas del programa ilustrado, posición que ha llevado a sus detractores más acérrimos a considerarlo como simple epígono de la “caducada” Escuela de Frankfurt. Lo cual no logra ocultar lo oportuno y certero de su crítica a la modernidad y de su sustrato último, el conocimiento racional. En este sentido, Habermas acoge los presupuestos desde los cuales Max Weber proclamó la inexcusable neutralidad valorativa de la ciencia y de los científicos, para desarrollarlos precisamente en función del desenmascaramiento de sus intereses, siempre en conexión con el poder, la ideología y el Estado.

Como es sabido, Habermas distingue la acción racional intencional de la acción comunicativa. La primera orienta su acción hacia el ambiente material de manera utilitaria, interesada en su transformación a través de la manipulación —como puede ser en muchos casos la comprensión-acción sobre nuestra realidad a partir del conocimiento histórico—. Esta acción se refiere a lo que comúnmente se conoce como trabajo o labor⁴⁷. También hace referencia a la conducta primordialmente interesada en organizar sus relaciones de manera utilitaria con respecto a otras personas .

Este tipo de acción, que evalúa racionalmente las relaciones entre medios y fines, indaga si los medios particulares elegidos son los más eficientes para lograr la meta de que se trata, y si los medios elegidos son coherentes entre sí. De la concordancia entre estos dos criterios depende la organización racional de la acción, cuyo resultado debe ser una conducta o un conocimiento útiles para alcanzar las metas. Con todo, Habermas cree que la sociedad moderna plantea problemas impostergables no susceptibles de solución satisfactoria a través del conocimiento racional intencional. Incluso los repetidos intentos de abordarlos así han profundizado y perpetuado la gravedad de tales problemas. Por lo tanto, una clave para superar sus graves limitaciones viene dada en el énfasis sobre la comunicación: es la “trama de las relaciones intersubjetivas” lo que hace posible tanto la libertad como la mutua dependencia, trama que involucra necesariamente

⁴⁷ “Labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano... La condición humana de la labor es la vida misma”. “Trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo... La condición humana del trabajo es la mundanidad”, ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 21-37.

la distribución de los productos del trabajo, las fuentes de las cuales se derivan e interiorizan los valores culturales y, lo que es fundamental para él, las condiciones necesarias para llegar al consenso sobre las metas colectivas⁴⁸.

La acción comunicativa se fundamenta en la dinámica interna que articula los campos de conflicto, las “cosmovisiones” o pautas de pensamiento presentes y la identidad de los grupos e individuos, dejando a un lado el éxito en su manipulación. Habermas distingue cuatro tipos de condiciones que determinan la efectividad de la comunicación, cada uno de los cuales hace referencia a un dominio distinto de la realidad: el mundo de la naturaleza externa, que ofrece los objetos susceptibles de manipulación y permite considerar significativo o efectivo el acto de comunicación en su relación simbólica con este dominio, en la medida en que represente los hechos con exactitud (se trata de la ciencia como representación): el acto será tanto más significativo cuanto más los enunciados concuerden con los hechos observables. El mundo de la sociedad, que da lugar a la formación habitual de relaciones interpersonales, de instituciones, tradiciones y valores que ejercen notable influencia a través de normas o pautas simbólicas. La relación de un acto de comunicación con este dominio permite a los hablantes legitimar sus posiciones, resultando efectivo o significativo en su relación con las normas sociales presentes en el contenido de sus actos de habla. El mundo interno del sujeto que se comunica, que implica sentimientos, deseos e intenciones y permite juzgar como efectiva o significativa la comunicación si expresa con exactitud las intenciones del hablante, si contiene enunciados ‘veraces’ o ‘sinceros’. Por último, la comunicación tiene lugar en el dominio del lenguaje, que debe ser universalmente comprensible –pero usualmente velado por las “estrategias fatales” de los medios y por la ‘seducción’ de la publicidad–. El desarrollo hecho por Habermas de estos cuatro “dominios” le permite teorizar la cada vez más conflictiva relación entre el mundo de la estructura-sistema y el mundo de la vida cotidiana, así como preparar el camino para la formulación de su teoría de la acción comunicativa.

Desde la misma perspectiva aborda Habermas la cuestión de la “legitimación” como una de las funciones más significativas para la cultura moderna, llevándolo a replantear el problema en términos de qué significa decir que algo está “legitimado”, y a incluir un examen detallado de sus condiciones económicas y políticas en las sociedades contemporáneas⁴⁹. La legitimidad implica la aprobación social de la pretensión de un orden (político) a través de una evaluación que atribuye a esa

⁴⁸ BERGESEN, A. *et al.*, *Análisis cultural*, Paidós, Buenos Aires, 1988, 212. cf. HABERMAS, J., “Acción social, actividad teleológica y comunicación”, en *Teoría de la acción comunicativa-I*, Taurus, Madrid, 1987, 351-432.

⁴⁹ Intentos similares han sido abordados por un grupo de exmilitantes de mayo del 68 a la cabeza de Lyotard, bajo el pretexto de una economía política del signo. cf. LYON, D., “Consumismo, ¿la forma (o infirmitad) de las cosas por venir?”, en *Postmodernidad*, Alianza, Madrid, 1996, 99-124.

situación un carácter justo y conveniente, cuya principal consecuencia viene a ser su estabilidad⁵⁰. Su noción de la legitimidad, de herencia parsonsiana, conviene que un sistema social es estable en la medida en que puede “adaptarse” a las tensiones o crisis que enfrenta, comprendiendo el cambio pero no la anarquía. Casi en última instancia la legitimidad depende de la cultura, de su ordenación a los valores subjetivamente compartidos.

Sin embargo, Habermas constata que las pretensiones de legitimidad de un orden, y por lo tanto su estabilidad, han sufrido serios desafíos, debido principalmente a los cambios en el carácter y la función del Estado, de los grupos de interés y de la sociedad civil. Los procesos de institucionalización, los mecanismos legales de rutina y la constitucionalidad de los procedimientos, en los que reside por definición la legitimidad del Estado moderno, han quedado sometidos a serias limitaciones como consecuencia de las inestables circunstancias económicas y políticas derivadas del crecimiento o reacomodación mismas del capitalismo avanzado, la competencia acrecentada, la dependencia respecto de la tecnología y la investigación, y los costos sociales resultantes de las fracturas de la economía y de la necesidad de estabilizar los mercados en expansión interrumpida. Así, pues, como garante del bien público, se espera del Estado que fundamente sus decisiones en el consenso social; pero como actor económico, necesariamente las sustenta en intereses utilitarios⁵¹.

Todo ello hace que el Estado moderno no recurra ya a la tradición o a valores absolutos en su pretensión de legitimidad, sino que la fundamente en concepciones acerca del procedimiento correcto, en concordancia con normas establecidas de legalidad y adecuado a ciertas concepciones de la ciudadanía y de la representación. No obstante, las contradicciones materiales y políticas asociadas con el capitalismo avanzado, con la interdependencia de las relaciones internacionales y con la creciente competencia científica, han sometido el discurso mismo involucrado en el funcionamiento de tales procedimientos a una tensión extrema, exigiendo con urgencia una indagación política y éticamente responsable.

De su análisis sobre la necesidad de la libre comunicación a pesar de la ausencia de un campo ideal para ello, pueden considerarse algunas consecuencias a tener en cuenta en los procedimientos de investigación social. Y en primerísimo lugar el valor concedido a la cultura: al poner el acento sobre las declaraciones verbales, actos y objetos con valor simbólico-expresivo, Habermas deja a la cultura en pie de igualdad con el estudio de otros ordenamientos sociales, eludiendo la fácil solución

⁵⁰ Intentos similares han sido abordados por un grupo de exmilitantes de mayo del 68, a la cabeza de Lyotard, bajo el pretexto de una economía política del siglo. Cf. LYON, D., “Consumismo, ¿la forma (o informalidad) de las cosas por venir?”, en *Postmodernidad*, Alianza, Madrid, 1996, 99-124.

⁵¹ HABERMAS, *o.c.* Claro que Habermas se plantea posteriormente la cuestión de a quién conviene, en última instancia, tal estabilidad.

de concebirla como ideas, actitudes y creencias subjetivas que no pueden estudiarse científicamente, o que para ser entendidas deben ser relacionadas con la estructura social. Evita así mismo un reduccionismo solapado, pues afirma que los elementos culturales deben relacionarse con las circunstancias sociales para descubrir las condiciones que hacen posible la comunicación significativa, pero niega que esas circunstancias expliquen completamente los significados comunicados. Antes bien, estos significados dependen de adicionales reclamos o pretensiones de validez, que incluyen la pretensión acerca de la verdad y la sinceridad⁵².

Además, resulta significativa su propuesta referente a los procesos de interiorización, en especial las posibilidades sugeridas para el estudio de los autoconceptos. Éstos pueden ser tratados como cualquier otro aspecto de la cultura, es decir, como tipos específicos de actos de habla, observables e identificables sólo en la comunicación. Procediendo así, el sí-mismo deja ya de ser una propiedad subjetiva de la conciencia individual, para convertirse en un componente objetivo de la cultura misma. Con todo, es de extrañar un desarrollo de la teoría que aborde las complicadas relaciones entre las emociones y sentimientos de los individuos y los grupos y las creaciones culturales –incluida la ciencia–, sobre los procesos involucrados en las transformaciones de la conciencia individual, y sobre los efectos de la conducta individual creativa e impredecible en la interacción social y las configuraciones culturales.

Consecuencia metodológica

Figuraciones y procesos: la sociología contemporánea

No deja de sorprender la anécdota relacionada con la facilidad con que los manuales de sociología más recientes y los programas que anuncian la “nueva historia” se permiten pasar de largo –cuando no omiten totalmente– en sus referencias sobre Norbert Elias⁵³. La sociología contemporánea, por el contrario, ha asumido plenamente –por lo tanto críticamente– su pensamiento, desarrollándolo en términos de “sociología figuracional” o “sociología de los regímenes”.

Estos términos hacen referencia, pues, a toda una corriente de investigación fundamentalmente influida por los trabajos de Elias, autor del ya clásico ensayo *El proceso de la civilización*⁵⁴ (publicado originalmente en alemán en 1939) junto con otros

⁵² BERGESEN, *o.c.*, 245.

⁵³ No en vano se han realizado varios seminarios, con participación de alumnos y profesores, referentes a su obra en el programa de maestría en sociología de la Universidad Nacional. Estos deberían titularse: Norbert Elias, ese desconocido.

⁵⁴ Cf. Elias, *o.c.*, *infra*, 13, n. 2.

en los que explora diversos aspectos de la realidad a partir de sus enunciados principales. Sus ideas han sido desarrolladas exhaustivamente a nivel internacional por un grupo de académicos procedentes de la historia, la antropología, la ciencia política, la psicología y la literatura, que ofrecen resistencia a la separación convencional de sus disciplinas.

La orientación principal de sus estudios investiga las relaciones del poder, el comportamiento y las emociones –en la particular acepción eliasiana– con el conocimiento, desde la perspectiva de la larga duración. Tal orientación los lleva a abordar esta problemática superando, o mejor, integrando la alternativa “micro-macro” de los intentos realizados hasta ahora en dicha dirección. Por lo tanto, estos investigadores no se consideran representantes de una “escuela teórica”, sino participantes de una emergente tradición libre de prejuicios y sin límites fijos, siempre alerta a la decisión con que Elias se apartó de las perspectivas teóricas sometidas por los preceptos filosóficos. Antes bien, él se esforzó por motivar a los jóvenes investigadores en sus intentos de abordar los problemas concernientes a la vida en sociedad de manera original, en lo cual alcanzó un éxito notable.

No obstante, sus áreas de investigación muestran algunas características propias de tal aproximación:

En primer lugar, la determinación de enfocar sus problemas de investigación siempre desde una perspectiva procesual. Aunque para ellos la simple introducción de un concepto nuevo no resuelve por sí mismo los problemas intelectuales, conceden cuidadosa importancia al concepto de “figuración”, entendida como una “red de relaciones entre seres humanos interdependientes en equilibrio de poder más o menos inestable”.

Asimismo, atienden a la noción eliasiana de “reducción procesual”, por medio de la cual descubren la tendencia a reducir conceptualmente todo proceso a un “estado”, aplicada tanto al lenguaje de la vida cotidiana como a los discursos especializados de las ciencias. En el caso de la investigación social, la reducción opera a través de los presupuestos conceptuales que separan al actor de su actividad, a la estructura de los procesos, al agente de la estructura y a los objetos de sus relaciones. En el momento de estudiar las figuraciones de personas interdependientes, la oposición de los conceptos “individuo” y “sociedad” emerge como el eje problémico fundamental del pensamiento sociológico, por hacer referencia a objetos estáticos y aislados.

Elias desconfía de un arsenal conceptual preparado a manera de puerta de entrada hacia la investigación. Antes bien, opina –y así procede en sus trabajos– que éstos van concretando su significado en el transcurso mismo de la investigación y sólo con relación a ella⁵⁵. El concepto “burguesía”, por ejemplo, cambia

⁵⁵ Aquí hay algo de la sentencia nietzscheana: “sólo lo que no tiene historia es definible”. cf. NIETZSCHE, Sobre la utilidad de los estudios históricos, ed. cit.

dramáticamente de significado con el desarrollo de un estrato social a través de un periodo de varios siglos: lo que significa en el siglo XIX es algo muy distinto de lo que significa en el Renacimiento, aunque ambos sentidos están vinculados por una prolongada y continua sucesión de transformaciones; de tal manera que, tomado con cuidado, el concepto aclara por sí mismo sus significados en el contexto del desarrollo de los procesos sociales. Lo mismo sucede con términos como “deporte”, “nobleza” o “concepto”.

Los estudios de figuraciones muestran, así, la tendencia a evitar el uso de tipos ideales, desplazándose hacia la investigación detallada de tipos reales particulares, o estudios de caso –como el realizado por Elias en “La sociedad cortesana”⁵⁶–. Esta clase de estudios no buscan la definición universal del concepto “corte”, en el ejemplo tomado, sino el particular sentido desplegado en su concreción histórica, al tiempo que sugieren posteriores investigaciones y desarrollos.

Por otra parte, el énfasis en la prioridad del proceso señala cuatro principios básicos:

- a) la sociología trata siempre de la gente en plural, seres humanos en relación de interdependencia mutua en gran variedad de concreciones, y cuyas vidas forman y son formadas significativamente por sus figuraciones sociales.
- b) Esas figuraciones fluyen constantemente, experimentando cambios de muchas maneras: algunos acelerados y efímeros, otros en forma más lenta pero de mayor duración.
- c) Los procesos de larga duración tienen lugar junto con las figuraciones humanas, siendo éste uno de los aspectos más importantes de su desarrollo general.
- d) Los procesos de larga duración que son objeto de seguimiento han sido y seguirán siendo en su desarrollo altamente imprevistos y no planeados.

Finalmente, aunque los investigadores de figuraciones son conscientes de las limitaciones de toda directriz programática en sociología, parecen sugerir que la mejor impresión sobre lo que es la sociología figuracional debe provenir de sus propios trabajos, enfocados desde una perspectiva empírico-teórica. En sus escritos abundan los comentarios teóricos y metodológicos, pero teoría y método son siempre cotejados con la investigación de problemas concretos de las sociedades humanas.

Las áreas de investigación a las que se les ha concedido mayor importancia son⁵⁷:

- Procesos civilizadores y des-civilizadores:
- Formación de la conciencia y estructura de la personalidad
- Patrones de cambio en la conducta, los sentimientos y la personalidad

⁵⁶ cf. Elias, N., *La sociedad cortesana*, F.C.E., México, 1996.

⁵⁷ cf. Weiler, V. (comp.), *Figuraciones en proceso*, UN, Bogotá, 1998, y Menell, S., “Figurational Studies”, en *The Norbert Elias Foundation Website*, <http://www.home.wxs.nl>, abril de 2001.

-“Ofensivas civilizadoras”

-Relación entre hombres y mujeres

-Padres e hijos, juventud y educación

-Procesos civilizadores y des-civilizadores en contextos extra-europeos

.Formación de Estados y procesos relacionados:

-Formación estatal y relaciones internacionales

-Monopolio de la violencia y control del crimen

-Sociogénesis y desarrollo de los Estados de Bienestar

-Transformaciones de las sociedades rurales

-Regímenes religiosos e historia de las mentalidades

-Establecidos y marginados: dinámicas de estratificación.

-Conocimiento y poder.

-Lenguajes, literatura y arte.

-Medicina, salud mental y profesiones terapéuticas.

-Organizaciones, toma de decisiones, planeación y negocios.

* * * *

¿Qué nos queda de todo esto? En primer lugar, el perfil de una ciencia social emergente como superación de lo que Elias llamaba “la retirada de los sociólogos en el presente”, retirada que obedece tanto a la “urgencia” de los problemas planteados como al tratamiento que así necesariamente se ofrece desde la perversa perspectiva del homo clausus –tan característica de nuestra claudicación tecnocrática.

Perfil delineado por la pertinencia de paradigmas hermenéuticos. Se intentó mostrar cómo diversos autores de tradiciones distintas recuperaron el problema de la comprensión en la investigación, generalmente al final de su viaje. Que las ciencias histórico-hermenéuticas (!) están guiadas por un interés también práctico, es algo en lo que parecen estar de acuerdo. Los paradigmas hermenéuticos nombrados persiguen un interés práctico en el sentido de la razón práctica kantiana: no se dedican a regular procesos objetivantes, sino a posibilitar una comunicación auténtica de los sujetos con la tradición y, consecuentemente, entre sí. Esta especie de hermenéutica sociológica se perfila, así, como una techné práctica, contrapuesta a la theoría como contemplación pura. Si unos reivindican la autonomía heurística para las ciencias sociales en virtud de su reflexividad, todos reconocen que tal reflexión comprende necesariamente una dimensión histórica.

Claro, cuando los sujetos reflexionan acerca de algo seleccionan los acontecimientos dentro de una situación histórica particular y luego los asocian con otros acontecimientos y relaciones. Pero precisamente la sospecha

hermenéutica discrimina entre “relatos históricos” y “teorías de la evolución”. Los primeros intentan describir acontecimientos empíricos concretos y relacionarlos causalmente; mientras que las teorías de la evolución construyen explicaciones y principios generales de la conciencia y de las organizaciones sociales con el fin de rastrear posibles regularidades en tales acontecimientos. De aquí que la relación con la tradición esté lejos de resultar pacífica, una mera asunción tradicionalista.

Y en primer lugar porque la labor histórico-hermenéutica no urge cuando la tradición está vigente, sino precisamente cuando tiende a diluirse y a perder valor normativo. Nuestra labor deviene una “revitalización” que consagra la relativa autonomía del presente cuando remite a la tradición. Este diálogo es una “fusión de horizontes” en la que el lenguaje de la tradición proporciona la forma expresiva en que se formulan las preguntas, pero no el tono y la novedad de las respuestas.

Algunos descartan la posibilidad de reconstruir significados y cosmovisiones tradicionales pertinentes para la situación presente, pero quíéralo o no, el investigador tiene que vérselas con la tradición. Como elaboración y mediación que es, toda tradición contiene ya en sí misma un momento crítico, precisamente porque la tradición que nos interpela ha sobrevivido gracias a su autoridad. El hecho de que no toda Lebenswelt sea legítima nos alerta en nuestra relación con la alteridad. Esta es la promesa y el desafío por la que apostaron los autores señalados en su peregrinación hacia la autenticidad humana.

¿Exclusión de la filosofía? No, ciertamente, sino de aquella tradición filosófica que refleja el rancio poeta:

él sube y baja
sin tocar la tierra,
o a veces
se siente profundísimo
y tenebroso,
él es tan grande
que no cabe en sí mismo,
se enreda y desenreda,
se declara maldito,
lleva con gran dificultad la cruz,
todos los días come pan,
pero no ha visto nunca

un panadero
ni ha entrado a un sindicato
de panificadores,
y así mi pobre hermano
se hace oscuro,
se tuerce y se retuerce
y se halla
interesante...⁵⁸

⁵⁸ Pablo Neruda, "El hombre invisible", Odas elementales, Cátedra, Madrid, 1994.

Referencias

- Arendt, Hanna. *La condición humana*. Paidós, Barcelona, 1990.
- _____. *¿Qué es la política?* Paidós, Barcelona, 1997.
- Bergesen, A. *Análisis cultural*. Paidós, Buenos Aires, 1988.
- Braudel, Fernand. *La historia y las ciencias sociales*. Alianza, Madrid, 1980.
- Eliás, Norbert. *El proceso de la civilización*. F.C.E., Méjico, 1994.
- Eliás, Norbert. *La sociedad cortesana*. F.C.E., Méjico, 1996.
- Feyerabend, Paul. *La ciencia en una sociedad libre*.
_____. *Contra el método*. Barcelona, Ariel, 1974.
- _____. *¿Por qué no platón?* Madrid, Tecnos, 1985.
- Foucault, Michael. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión, siglo XXI*, Méjico, 1996.
- Gadamer, H.G. *Mito y ciencia*. Editorial SM, Madrid, 1984.
- _____. *Verdad y método*. Sígueme, Salamanca, 1997.
- Habermas, Jurgen. *Teoría de la acción comunicativa I*. Taurus, Madrid, 1987.
- Heidegger, Martín. *Interpretación sobre la poesía de Hölderlin*. Ariel, Barcelona, 1983.
- Le Goff, Jacques. *Pensar la historia*. Altaza, Barcelona, 1995.
- Lyon, D. *Postmodernidad*. Alianza, Madrid, 1996.
- Neruda, Pablo. *Odas elementales*. Cátedra, Madrid, 1994.
- Nietzsche, Federico. *Sobre la utilidad de los estudios históricos*. Obras completas I. Aguilar, Madrid, 1982.
- _____. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos, Madrid, 1990.
- Pérez, Héser. *Norbert Eliás: un sociólogo contemporáneo*. F.E.S., Bogotá, 1998.
- Vattimo, Gianni. *Ética de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1991.
- Veyne, Paul. *Cómo se escribe la historia*. Alianza, Madrid, 1984.
- Weiller, Vera, comp. *Figuraciones en proceso*. Universidad Nacional, Bogotá, 1998.

Orlando Meneses

Magister en Sociología,

Universidad Nacional de Colombia

omq32@hotmail.com