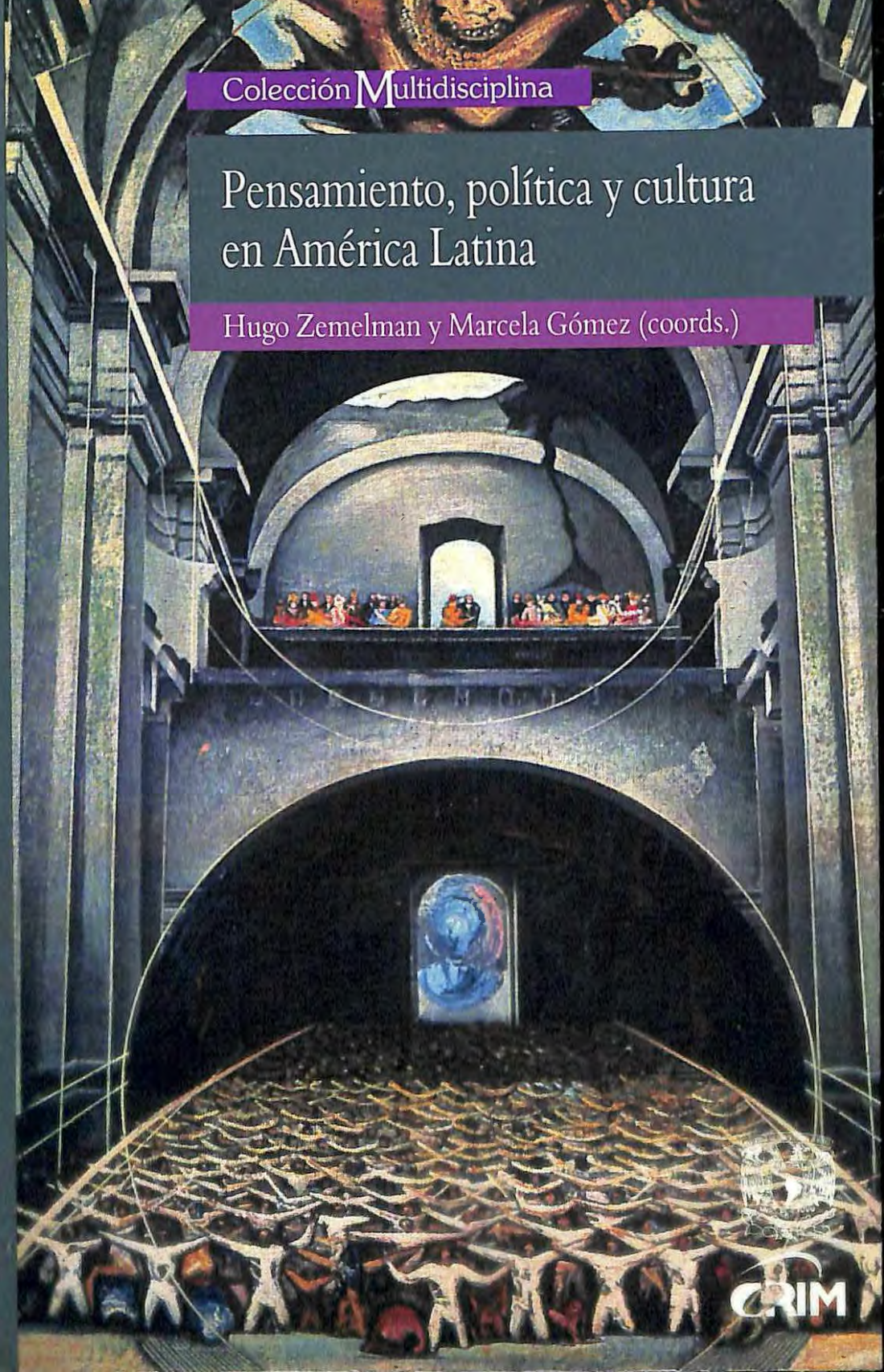
Colección Multidisciplina
Pensamiento, política y cultura en América Latina
Hugo Zemelman y Marcela Gómez (coords.)
CRIM

Pensamiento, política y cultura en América Latina

Hugo Zemelman Merino
Marcela Gómez Sollano
coordinadores

Pensamiento, política y cultura en América Latina

Universidad Nacional Autónoma de México
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias
Cuernavaca, Morelos, 2001

BD17.5
Z45

Zemelman Merino, Hugo
Pensamiento, política y cultura en América Latina / Hugo Zemelman y Marcela Gómez. Cuernavaca: UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 2001.
290 p.
ISBN: 968-36-9426-8

1. Epistemología social 2. Epistemología y sociología I.t. II. Gómez Sollano, Marcela, coaut.

Catalogación en publicación: Lic. Martha A. Frías, Biblioteca del CRIM

Portada: Poluqui

Primera edición: 2001

© Universidad Nacional Autónoma de México
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias,
Av. Universidad s/n, Circuito 2, Col. Chamilpa, CP 62210
Cuernavaca, Morelos, México

Correo electrónico: crim@servidor.unam.mx
Sitio en Internet: http://www.crim.unam.mx

ISBN: 968-36-9426-8

Impreso y hecho en México

Contenido

Presentación 9
Hugo Zemelman Merino

Pensamiento, política y cultura en Latinoamérica 15
Hugo Zemelman Merino

Límites y alternativas en la construcción
del conocimiento social 35
Emma León Vega y Hugo Zemelman Merino

Exigencias de historicidad
e investigación social 37
Emma León Vega

Teoría y epistemología en la construcción
de conocimiento 53
Hugo Zemelman Merino

Pensar, descubrir posibilidades, encontrar salidas:
un desafío para el ciudadano latinoamericano 63
Francisca dos Santos Gonçalves

Pensamientos de un latinoamericano sobre Latinoamérica en la era del macrocapitalismo y de la macrotecnología 77
Horst Matthai

Utopía y alienación, un estudio crítico. (Nuevos desafíos para el pensamiento filosófico latinoamericano) 111
Susana Luminato D.

Mercado: encerrados en el presente 171
Gerardo de la Fuente Lora

Limitantes y posibilidades del conocimiento en la Universidad. Las lecciones del caso mexicano 189
Hugo Aboites

Sujeto y educación en el contexto latinoamericano: un horizonte en construcción 213
Marcela Gómez Sollano

Excesos pedagógicos 239
Silvia D. de Duluc

Literatura y ciencias sociales: del monólogo al diálogo 263
Liliana Weinberg de Magis

Presentación

Este libro representa un esfuerzo por vincular la relación entre pensamiento, cultura y política en América Latina. Se pretende alcanzar en diferentes tópicos problemáticos —aunque desde una postura común de búsqueda— esas realidades de trasfondo que se ocultan, o distorsionan, por el discurso oficial. En efecto, el pensamiento sobre la realidad siempre está mediado por la cultura que, como universo simbólico, contiene y define a su vez la concreción de las políticas viables de construcción social.

Desde esta perspectiva, se comienza por destacar la crítica a los modelos económicos cuando carecen de una base real, en la medida en que desconocen o descartan el trasfondo histórico propio de Latinoamérica. Lo que tiene lugar cuando, como en el caso de las estrategias neoliberales, se opta por políticas con base en una simple lógica de rentabilidad creciente que, por definición, es consustancial a los procesos de desarrollo tecnológico más avanzados, de modo de no poder reconocer otras alternativas que difieran de las propias de ese desenvolvimiento. De ahí que se produzca un profundo desajuste entre crecimiento económico y valores culturales.

En este marco se propone desarrollar utopías alternativas fundadas en la capacidad de resistencia, pero que, a su vez,

están expresando una potenciación de futuros posibles, no de uno que se impone, sino de varios que pueden ir emergiendo de la fuerza de la memoria histórica, de los valores de identidad cultural y de las demandas por una sociedad más justa y libre. Como se afirma (cfr. H. Matthai), el desafío de América Latina "es no dejarse atrapar por la danza macabra y suicida de los países desarrollados". Y trascender la idea del "hombre latinoamericano como un ser que vive en un mundo que no considera suyo" (cita de Leopoldo Zea), sino, por el contrario, que por su mismo afán de mejorar constituya una potenciación que abra su tradición de pertenencia hacia nuevos espacios sociales y económicos donde puedan reencontrarse como sujetos sociales y como individuos.

Por ello, la dialéctica entre utopía y alienación no puede estar ajena a la discusión que expresan respectivamente la voluntad social de construcción de realidades y la negación de la realidad humana histórico-cultural concreta. En este plano discursivo, se quiere rescatar la función de la utopía como la manera de cuestionar la unidireccionalidad de los procesos históricos (cfr. S. Luminato), en la medida en que ésta constituye el contradiscurso capaz de romper con los parámetros del discurso del orden. El pensar utópico no como un pensar trascendente, sino aquel que eleva las particularidades sociohistóricas más allá de sus límites contextuales. Se incorpora así la necesidad de lo indeterminado que nos obliga a confrontarnos con una apertura de las posibilidades de desenvolvimiento histórico.

Pero los desafíos anteriores exigen liberar el modo de pensar la realidad sociohistórica de cualquier "imposición de formas estándares de organizar el pensamiento". Ello implica no solamente tomar en consideración el contexto en el que se desenvuelve el pensamiento en América Latina, sino principalmente el rescate del sujeto en el marco de una sociedad

que, como resultado de su mismo desarrollo tecnológico, tiende a negarlo. Un rescate que se manifiesta en sobrepasar la pasividad que imponen las lógicas de la globalización y homogeneización, en la medida en que corroen los espacios de autonomía del sujeto (cfr. F. do Santos).

Es decir, se pretende mostrarlo cada vez más dependiente de sus determinaciones macroeconómicas y políticas, de manera que no puede sentirse como protagonista de sí mismo ni con la capacidad de abordar las circunstancias de su vida diaria. De ahí la necesidad de recuperar el sentido de ser persona en la sociedad de la comunicación y de la masividad en las formas de vida. Por eso hay que aprender a asumirse como sujetos desde el propio silencio del hombre, que busca colocarse ante los otros y la historia.

Los planteamientos anteriores constituyen serios desafíos en el marco de la educación para el proceso de formación de los individuos. Como se afirma, "poder hacer de lo insólito, de lo procesual, parte del mundo de vida", más aún, imaginar posibilidades de futuro y opciones "en su acontecer cotidiano" (cfr. M. Gómez). Lo que significa no reducir la educación "al proceso de acumulación eficiente del conocimiento". Ello entraña el esfuerzo por un pensamiento histórico libre de ataduras, de modo de resolver la explicitación de los parámetros en los que se ubica el sujeto, especialmente los que impone el discurso del poder, a manera de lograr la mayor objetivación de éste para enfrentarse y comprender las complejidades de la sociedad.

Concretamente lo que decimos se traduce en "destacar la articulación en la que irrumpe el acontecimiento", para reforzar la capacidad de pensar autónoma con base en el desarrollo de la capacidad de resistencia y no quedar sometidos a la "tenaz operatoria hegemónica". Ésta tiene, entre otras manifestaciones, la de imponer una concepción proyectual del

futuro que, por las razones antes señaladas, lo reduce a una visión unilateral, aquella que sea más funcional para la reproducción del orden establecido (cfr. S. Duluc).

Ahora bien, para que lo dicho no resulte en una simple postura, se requiere recuperar los espacios para el pensamiento, oponiéndose a los esfuerzos por reducir el espacio público de la educación superior. En este sentido, los problemas que hemos planteado están estrechamente vinculados con una reorientación de la política educativa en la dirección de no "subordinar el saber y el pensar a la lógica de las grandes corporaciones" (cfr. M. Aboites); y así poder distinguir entre pensamiento fundante del esfuerzo por comprender la sociedad y su momento histórico, y el papel de la tecnología en su dinámica, sin reducir aquel al campo de las funciones instrumentales de éstas.

Lo que decimos se corresponde con el riesgo de enfrentar una tecnología sin un pensamiento que pueda trascender sus fronteras. De modo que, atrapado el pensamiento en sus límites, lo real deviene en lo que resulta posible de conformidad con la tecnología: la realidad se confunde con el pragmatismo.

La reacción ante lo escrito es congruente con la necesidad histórica de incorporar lo insólito a la vida y con los esfuerzos por enriquecer los espacios de la educación, de manera de poder reconocer la irrupción del acontecimiento; lo cual requiere de un lenguaje más incluyente que el tecnológico, que pueda "convocar a la imaginación" (cfr. S. Duluc). Y de este modo, problematizar la relación del hombre con su mundo y con las formas de dar cuenta de él.

Quizás nos enfrentemos a tener que resolver la relación entre creación y conocimiento, en el marco del "proceso social de simbolización", mediante un lenguaje capaz de resolver acerca de una "infinita sucesión de inclusiones". Problema que tiene que ver con la resolución de una contradicción inter-

na al discurso, cuando distinguimos entre aquello sobre lo que queremos decir algo (nuestro propios universos históricos) y a quien queremos decírselo (que pueden estar situados fuera de estos universos) (cfr. L. Weinberg).

La gran cuestión reside en que el pensar histórico requiere de un lenguaje, tal vez menos depurado que el teórico-formal, pero que se enraíza en la memoria del sujeto pensante. Para lo cual, se requiere trabajar, como advierte Adorno, con conceptos pre-formados culturalmente. O sea, con un lenguaje capaz de potenciar la cultura para el descubrimiento de nuevos universos sociales en los que el hombre pueda desplegar su capacidad de asombro y de significación de nuevos sentidos y, en consecuencia, su voluntad de construcción social.

Hugo Zemelman
Coordinador

Pensamiento, política y cultura en Latinoamérica[1] (proposición de temas)

Hugo Zemelman Merino[*]

Propósitos

En los esfuerzos por impulsar la integración comercial y financiera de América Latina, se han dejado de lado los aspectos sociales y culturales. Por ello, es una tarea de hoy esclarecer las consecuencias que esta integración tiene sobre los valores y patrones culturales, y de cómo su alteración provoca problemas de identidad en toda la sociedad con los efectos sociales del caso.

Estamos inermes frente a procesos económicos y tecnológicos que nos imponen escenarios de futuro; lo que se

1 Los artículos reunidos a lo largo del presente volumen, fueron presentados en el "Coloquio Internacional: *Pensamiento y Cultura en la Universidad Latinoamericana*", efectuado en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos el 4 y 5 de diciembre de 1995 en Cuernavaca, con el auspicio de la UAEM , El Colegio de México y el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM.

* Profesor-investigador de El Colegio de México

expresa en inercia, o bien, en bloqueos teóricos que nos impiden comprender cabalmente el contexto. De ahí, la conveniencia de impulsar una discusión orientada a enfrentar la problemática.

La lógica dominante en América Latina es su reinserción en el mercado mundial con el consiguiente proceso de homogeneización, no sólo de las aperturas de consumo, sino de las propias formas de pensar. Frente a lo cual, no se trata solamente de reivindicar lo imaginario, sino de pensar la forma de encontrar aquello que se nos oculta. No se trata de forjar un modelo, sino de descubrir el futuro en lo real de hoy, para lo cual debemos encontrar el punto en esa realidad incompleta que se está viendo y en la que se actúa. Si el conocimiento que se crea en la academia no contribuye a este propósito, no cumple ninguna función relevante en cuanto a enseñar cómo construir la historia.

Justamente porque sentimos una sensación de opresión y de bloqueo, es que se requiere desarrollar la imaginación de futuro acerca de nuevas formas de construir la historia que, más allá de la presencia de voluntades, se apoye en el reconocimiento de una necesidad de futuro que sea posible.

El modelo que se impone en América Latina no es un modelo libertario. Pudo alcanzarse un límite en términos de la capacidad para resolver la contradicción entre libertad y riqueza, pero se dejó de lado lo que pudo ser un camino hasta los años setenta, por la dificultad estructural para armonizar justicia social con rentabilidad del capital, en razón de la subordinación de las burguesías nacionales al capital transnacional; aunque la condición determinante resida en el carácter rentista y especulativista de aquéllas.

Hoy en cambio, esas determinaciones nos han colocado en la situación límite: o somos ricos o somos libres. Nos situamos en la coyuntura desde la que se plantea la construc-

ción de la democracia en el marco de esta contradicción irrevocable, que no puede sino crear profundas incertidumbres. No se puede construir un modelo libertario sin atender a las condiciones que atentan contra la libertad. Que es la característica del neoliberalismo como se impone en Latinoamérica.

En ese contexto debe de comprenderse la importancia que significa desarrollar un pensamiento crítico e histórico, capaz de colocar la creación teórica en todas sus posibilidades y limitaciones. No deja de ser en este sentido una preocupación, la forma que asume la elaboración del pensamiento teórico en América Latina, el cual, tradicionalmente, se ha desarrollado en las universidades e institutos de educación superior.

Se observa un deterioro en la capacidad de plantear los problemas básicos desde la propia especificidad histórica que se tiene. En su lugar se constata el estilo de recurrir a fuentes de inspiración teórica acuñadas, muchas veces, sin poder atender a estas exigencias, pero que, no obstante, con base en la legitimidad que proporciona el argumento de autoridad, son utilizadas sin mediaciones histórico-culturales; lo que desvirtúa al esfuerzo teórico por comprender estas realidades heterogéneas. Todo lo cual nos plantea que no se ha podido resolver debidamente la cuestión de la apropiación del conocimiento acumulado.

Si se trata de resumir la problemática anterior, ésta podría formularse de la siguiente manera: el conocimiento que se forja y desarrolla al interior de determinadas matrices lógicas, epistemológicas y teóricas, debe ser capaz de romper con estos límites, de manera de incorporar a su discurso, el contenido de los universos histórico-culturales que no están necesariamente reflejados en esos matrices conceptuales.

Confusiones y desafíos del contexto

Cualquier intento por comprender lo que es pensar, supone tener claro el momento histórico cultural desde el cual se piensa. Por consiguiente, cuando lo pretendemos hacer desde América Latina debemos formularnos las preguntas básicas para aclararnos el contexto que desafía nuestra capacidad de comprensión. Ello significa plantearse las preguntas necesarias que, para ser formuladas, requieren que sea trazado un camino de problematizaciones sucesivas, cuyo punto de partida pueden ser aquellos problemas que se observan como los más globales y fáciles de reconocer.

En esta dirección, parece evidente —en el esfuerzo por caracterizar el contexto latinoamericano— preguntarse si acaso lo que vivimos, expresa, de manera dramática e insoslayable, la subordinación del capitalismo periférico a la transnacionalización de la economía, confirmando las viejas hipótesis de la tendencia del capitalismo a buscar su reproducción a la mayor escala posible y transformando al mundo en un mercado unificado, cada vez más homogéneo, en virtud de las "leyes" de centralización y concentración. Estamos enfrentados a la creación de espacios económicos del mismo modo (aunque a otra escala) como se generan en su momento los mercados nacionales.

Si lo anterior es verdad, significa que el proceso de globalización que se pretende mostrar como desenvolvimiento, no sólo necesario sino natural de una realidad ontologizada, especialmente después de la caída del bloque soviético, no es sino expresión de un proyecto económico, social y político de clases sociales determinadas, con enormes consecuencias en los diversos órdenes de la realidad.

Toda la construcción cultural y social, valórica e institucional, así como su expresión en la normativa jurídica y en

otras modalidades de discursos, como el de la educación, que conforman la armazón del sistema capitalista, está siendo resquebrajada por su misma dinámica económica. Los viejos conceptos tanto del Estado y la sociedad nacional, como los valores de justicia, igualdad y libertad, deben ser traducidos a las condiciones que plantean las nuevas exigencias del crecimiento económico.

El mercado mundial, como en su momento lo hicieran los mercados nacionales, plantea la construcción de toda una estructura de valores y de formas de organización que sean congruentes con aquella dinámica. Adecuación que conforma todo un espacio de tensiones y divergencias en el bloque mismo de los sectores involucrados en la lógica de reproducción capitalista, pero más al interior del bloque, por lo menos en el corto plazo, que en el espacio de relación con los sectores excluidos. De ahí que no sea extraño pensar que pueden darse concepciones diferentes respecto al curso inmediato de esta nueva dinámica económica, aunque no pareciera posible su imposición estratégica.

No obstante lo anterior, no se puede dejar de valorar el impacto que pueden ejercer sobre la construcción económica los acomodos "superestructurales". Cualquiera que sea el resultado de esta tensión intracapitalista, lo que se puede constatar es la constitución de un espacio de debate acerca del nuevo Estado, sobre el modo de entender la política (o lo político) y el ejercicio del poder; qué se debe entender por sociedad nacional, pero, especialmente, por cultura y por memoria histórica. Temas en el transfondo de todos, entre los cuales se encuentra la problemática de los sujetos sociales y políticos.

Desde esta perspectiva cabría preguntarse si los intentos por encontrar alternativas a la situación actual, procede formularlas como alternativas a la globalización, o más bien, al

contenido de la globalización como proyecto de clase. De esta manera, parece necesario no confundir dos dimensiones, el de la globalización y su carácter expresivo de clases determinadas, que es a lo que podemos llamar transnacionalización. Empero, ¿es posible una globalización que no sea centralizadora de la riqueza y, por consiguiente, excluyente y creadora de marginalidad? Podemos decir que si la globalización es producto del desenvolvimiento tecnológico, no se puede dejar de considerar la posibilidad de una globalización que responda a otro proyecto social. La cuestión es quién controla y para qué tal avance de la ciencia.

Por definición, la globalización no tiene porqué ser atentatoria de la diversidad cultural, ni excluyente de otros sectores sociales y sus respectivos proyectos, en tanto no se circunscriban a la transnacionalización del capital, que es lo característico de la actual coyuntura. Estamos conscientes de que lo que decimos plantea desafíos complejos para la formulación de visiones y proyectos acerca de las tranformaciones de lo "superestructural", en la medida en que éstas puedan contribuir a abrir espacios a la heterogeneidad en el mismo marco de la globalización económica.

Lo anterior supone la constitución de fuerzas a nivel internacional que tengan la capacidad para enfrentar el vértigo de la transnacionalización, de manera de crear una diversidad de polos en reemplazo de la lógica unipolar o tripolar que se observa hoy; fuerzas regionales capaces de mejorar sus términos de intercambio por medio de su participación en los avances científicos y tecnológicos. Hoy, en cambio, la globalización consiste en procurar generar mercados, pero con una fuerte dependencia respecto del monopolio de la tecnología; por lo tanto, se trata de una globalización con exclusiones económicas y de marginaciones políticas y sociales.

Los grupos económicos en América Latina confirman su condición de subalternos, de burguesías compradoras carentes de capacidad empresarial, pero cuando la tienen y tratan de hacerse presentes, se encuentran con una clase política dispuesta a darle la espalda a estos sectores productivos, en su afán por transformar a la globalización en la creación de sus propios espacios de poder y, en consecuencia, cada vez más desvinculada de proyectos que expresen la heterogeneidad económica, social y cultural de los países. Clases políticas dispuestas a convertir a los países en simples territorios geográficos, desde los cuales facilitar la reproducción del capital internacional.

Por lo anterior, se plantea la urgencia de discusiones orientadas a la construcción de alternativas, de manera que rompan con los bloqueos que impone el discurso dominante apoyado en una suerte de ontologización de la economía.

En el plano del pensamiento socioeconómico, se enfrenta el desafío de destruir estos parámetros que paralizan. Plantear claramente las consecuencias de la transnacionalización, sus inminentes consecuencias en la conformación de sociedades desequilibradas, constituyendo nuevas versiones del *apartheid*.

Ampliar el discurso económico a espacios que trascienden los marcos restringidos de la reproducción del capital, ya que allí se pierde la visión de la economía como articulación compleja, de manera de reconocer diferentes factores dinámicos, no solamente a la empresa. Comprender también la globalización como la creación de nuevos espacios que contribuyan a la posibilidad de ampliar la sociedad, la información y la cultura, pero siempre que se entienda no concentrada en la empresa transnacional, sino en el conjunto de actores sociales y culturales de la sociedad. Y procurar dar cuenta de la necesidad de redefinir parámetros básicos, no

estrictamente concernientes al pensamiento social tradicional, sino también al de las ideologías que han conformado, desde hace mucho tiempo, nuestro modo de entender cierto fenómeno; por ejemplo, el problema de lo nacional y la tradición histórica.

Por último, la necesidad de redefinición de estos temas, para hacerlos actuales, cuidándonos de las distorsiones de que son objeto por el discurso dominante.

Respecto al tema de lo nacional, parece necesario reemplazarlo por un enfoque más enriquecedor que vincule las dimensiones de lo microsocial y de lo macrosocial en una relación dinámica asumida como campo problemático; pues ambas dimensiones separadamente concebidas, configuran objetos propios de discusiones ideológicas, atadas a lógicas de poder que son dominantes.

El discurso sobre lo nacional se relaciona con el problema del mercado y el del poder transfeudal, en el espacio que cumple una función de legitimación del poder con base en un orden estatal cohesionante.

En cambio, lo que hoy enfrentamos es el discurso transnacional en el orden de varios planos de la realidad, pero que no suprime lo microsocial, sino que por el contrario, al afirmar lo global, refuerza lo local como contra-eje de aquél, conformando el espacio de fenómenos que no se reduce al espacio económico, del mismo modo como el espacio de las diferencias locales y regionales no sucumbieron, aunque se subordinaran al espacio del poder absoluto o constitucional del Estado-nación.

En cuanto al tema de la tradición histórica, las lógicas globalizantes, en su intento de hegemonía, diluyen la memoria, ya que representan rupturas que la suprimen, o bien violentan, en una redefinición del pasado, de manera que la memoria carezca de la posibilidad de alumbrar ningún futuro.

El futuro es concebido como global, por lo que todo lo que recuerde la fuerza de los procesos no globales, es rechazado para reforzar la eliminación de ésta, facilitando así una lectura homogénea del devenir.

Se da el predominio de un presente sin historia (o, mejor dicho, como expresión de un desenvolvimiento verdadero, más allá de las desviaciones aberrantes) en que ha culminado la Historia: la significación del fracaso del socialismo real (o irreal), en cuanto constituye la demostración de cuál es la historia única, por lo tanto, viable, del desenvolvimiento capitalista.

En el trasfondo de lo que decimos, se contiene como presupuesto, la idea de derrota como parámetro; pero, en verdad, ¿de qué derrota se habla? ¿y de qué éxito? Es indudable que el discurso crítico está atrapado en su propio escepticismo, demostrando ser un discurso de cuestionamiento, aunque carente de utopías; de ahí que fácilmente se transforme en un prisionero del bloqueo impuesto por los medios de comunicación masiva, en su implacabilidad por imponer una hegemonía excluyente y final.

Si nos esforzaramos por recuperar a la derrota desde su propia conciencia, habría que comenzar por preguntarse, ¿es actual la alternativa socialista después del fracaso de los proyectos populares-revolucionarios en América Latina? ¿Pertenece la visión socialista a las grandes utopías que impulsen al hombre de finales de siglo y comienzos del otro?

La respuesta a estas interrogantes —en el caso de inspirarnos un mínimo respeto la comprensión histórica de la problemática— exige buscarse en dos planos de reflexión: si los problemas socioeconómicos y culturales a los que se pretende que el socialismo procura dar una respuesta, continúan vigentes y dominando la cuestión social; o , por el contrario, si han sido superados y desplazados por otros que no afectan

la plena realización del hombre; lo cual significa limpiar el debate sobre el socialismo y su trasfondo filosófico de prejuicios y sesgos ideológicos e histórico-políticos.

Entre los primeros se encuentra las deformaciones de la idea de socialismo, que se ha identificado con estatización no sólo de la economía, sino de toda la vida social y cultural. En cuanto a lo segundo, la deformación acerca de la naturaleza de las estrategias para la construcción del socialismo, que impuso la experiencia soviética como inevitablemente autoritarias.

La importancia del socialismo como utopía alternativa al capitalismo, requiere que se analice con más profundidad lo que significa exactamente hablar de capitalismo. Como se ha sostenido, el socialismo finisecular y el del siglo XXI debe partir de la doble crisis planteada por el quiebre del capitalismo regulador keynesiano en el Occidente, y el derrumbe del modelo estaliniano de planificación estatal centralizada en el Este. Hay que tomar conciencia de que en el Occidente, el sistema político representativo, supuestamente democrático, "carece, en realidad, de significación de las decisiones económico-sociales decisivas". La mayoría que se postula como soberana, "no dispone de medios políticos para decidir en todas aquellas esferas que más estrechamente condicionan su entera existencia" (Tello, 1992).

Más aún, en la actualidad podemos afirmar que la democracia liberal-representativa se limita, cada vez más, a cumplir la función de legitimar una exclusiva estrategia de crecimiento económico, la cual requiere que se estrechen los espacios públicos, cercenando las formas de representación orgánica que puedan, por lo mismo, llegar a expresar la voluntad efectiva de demandas y concepciones de futuro que sean opciones a la dominante.

Se observa un proceso de divorcio profundo entre la representación política y su base social, que se aviene con la primacía de la condición del ciudadano por sobre la de la voluntad colectiva; condición de ciudadano que, no obstante, oculta una gran apatía por el propio juego democrático. La democracia deviene en un orden político donde la relación con la sociedad civil se organiza con una cierta autonomía de esta última, respecto de las exigencias del Estado, aunque en la práctica, sea éste el que encarne el orden, lo que se agrava con la difuminación de las inquietudes de la sociedad civil en mil expresiones carentes de presencia y gravitación sobre el poder. Aunque no se debe desconocer la posibilidad siempre latente de irrupciones que alteran este juego político de manera imprevisible y, a veces, hasta insólita, como ha sido la experiencia en Chiapas.

En cuanto al Este, la población nunca pudo determinar sus opciones "estableciendo sus preferencias y dictando desde abajo los criterios con los que debe regirse la inversión centralizada a manos del Estado" (*Ibid.*). Como ha sido señalado en la construcción del socialismo irreal (*Ibid.*), se confundió la estatización con la socialización, por lo que ésta se ha llevado a cabo, en el caso del estalinismo, bajo el signo de una profunda enajenación. Hace ya casi veinte años, se pensó en el:

> ...socialismo realmente existente con su fomento de la desigualdad social, que va mucho más allá del abanico de los ingresos económicos: con las persistencias en el trabajo asalariado, de la producción mercantil y del dinero, con su racionalización de la vieja división del trabajo; con la política familiar y sexual "cuasi" eclesiástica; con sus altos cuadros de funcionarios, su ejército permanente y su policía, sólo responsables hacia arriba; con su duplicación de la máquina estatal en el aparato de Estado y de partido; con su

> aislamiento en las fronteras estatales. Y, finalmente, su incompatibilidad con las concepciones de Marx y Engels que resulta evidente (Bahro, 1979: 43).

Democracia y socialismo encontrarán su sentido sólo en la medida en que se vinculen recíprocamente como lo había estado hasta Rosa Luxemburgo, en la medida en que estemos de acuerdo en que el dilema consiste en superar tanto el capitalismo salvaje del mercado sin regulaciones, como el socialismo identificado con el estatismo.

Empresa política que encuentra el sentido que la justifica históricamente, cuando se tiene claro tener que asumir los desafíos de la sociedad moderna, hacer frente a la desigualdad con justicia social, corrigiendo las tendencias regresivas en la distribución del ingreso; defensa del empleo y las condiciones de trabajo; respeto a las minorías étnicas; enfrentar al agotamiento de los recursos físicos y sus consiguientes efectos sobre el medio ambiente, ya que el capitalismo de fines de siglo ha destacado la crisis, no solamente de la economía, sino de su misma base física, ecológica, con lo que está colocando en peligro de supervivencia a la propia especie humana. En 100 años se han comenzado a romper equilibrios químicos del agua y de la atmósfera que llevan dos billones de años. Sus consecuencias son imprevisibles.

Pero además de los desafíos anteriores, no se pueden soslayar otros de naturaleza más profunda. Pensamos en una lógica propia del intercambio de bienes, incluyendo la propia capacidad de trabajar, que determina que los individuos estén subordinados a los procesos de valorización del capital. El capitalismo no puede contribuir a que "las personas sean fines en sí mismas y entre sí mismas, que sean inviolables por el proceso de socialización de la produccion". Es lo que hace a muchos pensar que el capitalismo lleva a la barbarie a

través de una nueva Edad Oscura, es decir, a un oscurantismo racionalista.

Se necesita una nueva forma de vida que permita que el individuo y los colectivos sociales puedan "obtener masivamente la nueva conciencia y autoconciencia precisas para su progreso", "su propia revolución liberadora". Por eso, tal vez lo más importante de nuestras interrogaciones tenga que ver con la necesidad de reapropiación de la experiencia utópica socialista, que dominara la primera mitad del siglo. Pero como se ha dicho, ¿es que el juego concéntrico de las críticas ha alcanzado un intensidad tal como para destratar todo conato de defensa de una utopía alternativa?

Se nos impone la tendencia a identificar la memoria con la desviación (el socialismo) del camino correcto (el capitalismo), a través de exorcizarla mediante su des-ideologización en aras de un pragmatismo que se confunde con lo real-viable. Tiene lugar una coacción metafísica del capitalismo como sistema y discurso, aplicándose la calificación de subjetivista o arbitrario y carente de sentido a cualquier disenso.

Reconocer potencialidades

Estamos en presencia de cuestiones que se presentan como inamovibles, en la forma reduccionista del discurso dominante; el que cumple la tarea de enclaustrar al pensamiento. Por eso debemos de revisar sus parámetros de referencia, romperlos para reconocer la realidad que está fuera de su ordenamiento lógico.

El desafío consiste en determinar la existencia de una realidad potencial que se pueda activar a partir de visiones utópicas discrepantes. Replantear la relación entre el univer-

so de significación del discurso teórico y la riqueza de las diferentes culturas de las que, como horizontes de sentido, tendrían que nutrirse. Se trata de salvar los patrones culturales, en sus diferencias, de una avasallante homogeneización, que en el fondo disfraza la transformación de una cultura particular, la europea y anglosajona, en cultura universal.

Se observa la tendencia a un discurso lógico pero ahistórico, que encuentra su manifestación más fuerte en el análisis económico.

Surge la necesidad de estudiar el modo como se vinculan los paradigmas que ciñen al pensamiento teórico con la historia, en tanto contexto abierto a muchas significaciones posibles.

En una palabra, responder a la pregunta acerca de cómo estos paradigmas dan cuenta de una necesidad de un momento en el tiempo. El desafío del pensamiento crítico se encuentra en la tarea de no reducir el flujo histórico, que es un indeterminado, a los recortes epistémologicos y teóricos, propios del paradigma que se elija, que plantea sus propias exigencias de objetividad.

Nos colocamos ante la cuestión de saber cómo resolver la pertinencia de determinadas posturas racionales. Pregunta que consiste en precisar cómo se puede llegar a expresar la exigencia de historicidad desde los presupuestos que sirven de base a los paradigmas epistémologicos.

Ello supone pensar desde la historia y la cultura, a partir de lugares según las coordenadas de tiempo y espacio, las cuales se olvidan como presupuestos, en la medida en que tienden a ser disueltas en un universalismo (muchas veces pueril) que escapa a las complejidades del momento concreto.

De ahí que no pueda extrañarnos que el discurso teórico llega a devenir en un metadiscurso que, carente de un sentido histórico, busca ordenar la fenomenología de los proce-

sos sociohistóricos. Sin embargo, ¿desde dónde se organiza para recuperar al sujeto histórico? ¿cuál es el sentido de esta apropiación de manera de ampliarse al momento histórico y no limitarse a unos cuantos objetos teórico-formales?

En cualquier acto de apropiación cognitiva se contiene un determinado sentido que está en la base de su gestión no necesariamente teórica. Por eso, debemos preguntarnos, ¿ese sentido es teórico o histórico? Si procuramos que la teoría sea pertinente a un momento histórico, el sentido es histórico en cuanto a permitirnos situarnos ante el momento en el que vivimos y que queremos pensar como necesidad insoslayable. Situarse, pero, todavía, ¿desde dónde? ¿solamente desde los paradigmas que sirven para darle sustentación al discurso teórico?

Es en este marco que se plantea la cuestión de la pertinencia de las posturas racionales, ya que si los paradigmas epistémologicos y las teorías que se construyan de conformidad con ellos, no son capaces de resolver lo que concierne a las coordenadas que resuelven sobre la objetividad de la historia, no son recuperables en la medida en que tienden a construir un discurso cerrado en la lógica de sus proposiciones, ante la realidad que esencialmente ofrece el rasgo de ser abierta, y, en consecuencia, un rango de indeterminación bastante importante.

Por todo lo anterior, concebimos al pensar histórico como diferente del pensar teórico. Cuestión que retomamos desde la perspectiva de que el pensar histórico plantea la exigencia de colocarse ante la realidad, en el marco de una relación de conocimiento que no implica un contenido teórico preciso. En este contexto, cabe preguntarse sobre el papel del discurso que forja el lenguaje de la literatura y del arte, para dar cuenta de esta apertura de la realidad. ¿Acaso la literatura y el arte nos permiten colocarnos ante la inmensidad

de lo real (¿podemos decir lo mismo de la filosofía?), mientras que las ciencias sociales se circunscriben a formas particulares de apropiación con frecuencia empobrecedoras? Y de esta manera, colocándonos ante lo real, que le proporcionan un perfil racionalmente controlable, aunque muchas veces con base en interpretaciones superficiales y mecánicas. Es el caso de las interpretaciones economicistas, que dejan de lado la complejidad de la realidad social.

La complejidad como desafío del pensamiento

La complejidad de la realidad no se manifiesta exclusivamente en términos de la multiplicidad de objetos suceptibles de ser teóricamente construidos, sino también en la incorporación de los espacios desde los cuales se puede construir. De ahí que el pensamiento crítico ha de mostrar los espacios para la actuación del individuo y de los colectivos sociales, así como la diversidad de formas que puede asumir la constitución de lo colectivo; por consiguiente, su lugar es el de todos los espacios del sujeto. ¿Cuáles son sus formas de expresión?

Si la realidad es compleja, significa que no podemos anticipar ninguna relación con ella que sea unilateral, pues de ese modo no podríamos captar el conjunto de dimensiones en que consiste. Una forma engañosa de simplificar la realidad es el lenguaje técnico mediante el cual se manifiesta la exaltación de la racionalidad instrumental: confundir el pensar con lo que es operar, de modo que la capacidad de reconocer se subsuma a la capacidad de resolución.

El actual momento histórico-cultural define el desafío de contrarrestar a este pensamiento técnico con un contra discurso capaz de permitir ubicarnos históricamente, pero como di-

ferente a la habilidad de manipulación, incluso del propio conocimiento teórico. Tenemos que aprender a pensar desde la diferencia, en oposición a una lógica de consensos que, pudiendo facilitar la comunicación, cumple la función de equilibrio con base en el bloqueo de cualquier disenso. Una suerte de transformación del pragmatismo en nuevo dogma.

Es posible que los parámetros culturales que hemos heredado del Iluminismo estén siendo reemplazados por otros parámetros congruentes con el dominio, no ya de la conciencia, sino de la tecnología, y que estamos obligados a pensar incluso lo que entendemos por inteligencia. En ese caso, debemos asumir estos desafíos como la perspectiva filosófica e histórica adecuada, lo que significa abordar las rupturas categoriales de la razón de finales del siglo, de manera que, desde esa constatación podamos establecer nuestros vínculos con los paradigmas existentes, e interrogarlos sobre sus capacidades para responder a estas interrogantes.

Entre estas interrogantes está la posibilidad de desarrollar una capacidad de hacer y del reconocimento de los límites, de forma de poder franquearlos. Sin esta disposición del hombre, la tecnología se impondrá como el espacio de un discurso de poder que no admite lecturas alternativas. La misma tecnología deviene en un horizonte histórico que impone políticas determinadas, en vez de constituir la apertura creadora que haga viables construcciones sociales que obedezcan a otras visiones de sociedad y de futuro.

Lo anterior significa formular proyectos intelectuales que no se confundan con la simple elaboración de informes técnicos, orientando el proyecto a plantearse problemas en contraposición al manejo pasivo y ahistórico de la información. Definir una estrategia de investigación a largo plazo y la correspondiente formulación de políticas de formación (cfr. último informe del Banco Mundial sobre la reorienta-

ción de la educación superior, en el sentido de reemplazar a las universidades por institutos tecnológicos, estrechamente vinculados con el mercado).

Se trata de responder a los desafíos de la historia convertida en un campo incierto, en cuanto a la dirección de su desenvolvimiento, que se corresponda con la idea de que ésta se construye todos los días. Los temas son claros. Podemos distinguir dos, que enmarcan la problemática de la actual coyuntura latinoamericana y que dan altura a los desafíos que debe asumir el pensamiento crítico y propositivo: el destino de la democracia, y las opciones a la transnacionalización.

Sin embargo, hacerlo desde la apropiación de nuestra matriz cultural, partiendo de los embriones de fecundidad que ella contiene en sus umbrales. Para ello tenemos que recuperar nuestra capacidad de nombrar las cosas liberando al lenguaje de conceptos ritualizados, o definitivamente muertos, desde la irracionalidad de la mente creadora y apoyados en el valor del hombre que conquista la socialidad de lo público desde su soledad como sujeto pensante.

Algunas preguntas finales

De lo anteriormente expuesto, se derivan algunas interrogantes que pueden servir de referencia para un debate:

1) ¿Cómo se está pensando, por los latinoamericanos, América Latina? ¿Hay elaboración de un pensamiento que se plasme desde sus particularidades económico-políticas y culturales? ¿O más bien, se constata una apropiación de lo universal? ¿En qué consiste esa apropiación: es creativa o imitativa? Desde esta perspectiva, ¿qué significación tiene la filosofía de la historia y las

teorizaciones sociales que se han forjado? ¿Se puede hablar de una contribución filosófica y teórica desde América Latina?

2) Las formas de razonamiento (epistemológicas y teóricas) que hoy se definen como dominantes, ¿cómo se abren hacia sus particularidades? ¿O, por el contrario, las reduce a sus propias exigencias internas? ¿Qué significación tiene lo dicho para el proceso de acumulación? ¿Hay una contraposición teórica o también cultural en relación con las aportaciones de Europa y Estados Unidos?

3) ¿Se observa una acción en profundidad ante la llamada crisis del marxismo, o bien, ésta se circunscribe a los límites estrictos de sus pronósticos ideológicos? ¿Cuáles son los desafíos que esta forma de pensar ha dejado planteados y que sean pertinentes de recuperar desde el actual momento histórico?

4) Si el desafío para el conocimiento sociohistórico es abrirse a los procesos sociales, lo que supone romper con parámetros, ¿qué enseña la creación literaria y artística latinoamericana en cuanto a la capacidad de su lenguaje para romper parámetros? ¿Qué lecciones deja a otra forma de conocimiento (ciencias sociales) para desarrollar la necesidad de lo inédito? ¿Nos enseña acerca de cómo subordinar las limitaciones de lo que es definido como claro a lo indeterminado, de manera de llegar a percibir lo potencial? ¿Nos enseña a ampliar los espacios de realidad conocidos, conformando una actitud de ruptura de las estructuras conceptuales establecidas, de forma de poder descubrir realidades ocultas?

Consideremos que la discusión de esta amplia temática tiene que reflejarse mínimamente en la elaboración de políticas de investigación, tanto teóricas como empíricas, así como en el cambio de los diseños curriculares, desde los niveles más básicos de la formación hasta los posgrados, de modo de contribuir a colocar a nuestros países en su propio camino.

En el contexto de la globalización, la tarea más urgente de la intelectualidad reside exactamente en luchar por el desarrollo de la ciencia y la tecnología pero, principalmente, por el del propio pensamiento. Pensamiento que hay que rescatar y potenciar desde todos los lenguajes en los que se expresa la capacidad creadora en América Latina.

Obras consultadas

Bahro, Rudolf (1979). *La alternativa. Contribución a la crítica del socialismo realmente existente*. Barcelona, Materiales.

Tello, Eric (1992). "El socialismo irreal". *Revista Mientras Tanto*, núm. 40. Barcelona.

Límites y alternativas en la construcción del conocimiento social

Emma León y Hugo Zemelman

El presente trabajo se ubica en el marco de las reflexiones realizadas desde hace algunos años en el Programa de Investigación y Docencia Epistemológica, cuya sede opera en México, con el objetivo principal de desarrollar una perspectiva epistemológica que tienda a rescatar las potencialidades de la dialéctica, en la conformación de una forma de crítica de pensamiento crítico.

Si bien los avances de estos planteamientos no serán expuestos aquí, ellos conformarán el ángulo de lectura desde el cual se ha organizado el trabajo en dos partes relacionadas: una primera a cargo de Emma León, orientada a establecer algunos nudos problemáticos que permean en los procesos de producción de conocimientos en ciencias sociales, como se manifiestan en la mayoría de los espacios académicos y de investigación, frente a los cuales se desarrolla una segunda parte, a cargo de Hugo Zemelman, director del PIDE, quien, con base en los análisis realizados en varias de sus publicaciones, expone alguno de sus plan-

teamientos de carácter propositivo respecto al papel de la discusión epistemológica en la búsqueda de horizontes alternativos para las ciencias sociohistóricas.

1. Exigencias de historicidad e investigación social

*Emma León Vega**

Hablar sobre la crisis del conocimiento social contiene en sí una serie de presupuestos, cuya relación se plantea como indisoluble: por un lado los referidos a los procesos de construcción de conocimientos signados por exigencias de cientificidad; y por otro, las problemáticas de los contextos históricos, en los cuales éstos se constituyen y expresan.

Si bien la relación entre estos dos ámbitos puede leerse, desde la óptica de las crisis de muy diversas maneras, como por ejemplo la situación de desestructuración sufrida por alguna de estas esferas, debido al resquebrajamiento en los procesos constitutivos de la otra, lo cierto es que sin dejar de lado el problema de las determinaciones, el concepto de crisis puede circunscribirse a la pérdida de conexión entre conocimiento y contextos, producto de lo disímbolo e incluso antagónico en la realización y desenvolvimiento de cada uno de sus propios dinamismos.

* Investigadora del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Es decir, podemos concebir la crisis como expresión de una relación de enfrentamiento entre las realidades que recorta el conocimiento a través de demandas de coherencia interna, y las realidades del contexto sociohistórico que, obedeciendo a criterios extracientíficos, se ubican en el terreno de la construcción que realizan sujetos sociales para imprimir direccionalidades al desenvolvimiento de proyectos sociales determinados.

Empero, tal desconexión resulta paradójica cuando observamos que "... nunca como hoy el conocimiento depende del sentido que revisten las decisiones que se adoptan, y también nunca como hoy las decisiones adoptadas dependen tanto del conocimiento que las puede fundamentar"(Zemelman y León, 1990: 2).

Consideramos que un camino para vislumbrar opciones —que lleven a transformar este panorama en un proyecto de conocimiento capaz de romper con su insularidad respecto a los momentos históricos que viven los países latinoamericanos— demanda "replantear los linderos que nos enclaustran en visiones que responden al poder como lógica de lectura... transminados en cualquier organización conceptual o ideológica" (*Ibid.*).

Lo que significa que ni el análisis circunscrito al ámbito de la teoría por sí misma, ni el desarrollado en el terreno exclusivo de la discusión axiológica pueden, aisladamente, sustentar experiencias gnoseológicas tendientes a reconocer proyectos que sean visibles. Decimos lo anterior por dos razones:

a) Porque la mera confrontación y/o sustitución de paradigmas (a que alude el análisis teórico) no garantiza que se puedan vislumbrar otras realidades que trascienden a las establecidas en las estructuraciones conceptuales,

por muy ricas y amplias que éstas sean, ya que las estructuraciones conceptuales de los *corpora* teóricos tienen, por definición, la característica de dar cuenta de lo empíricamente dado, que es concebido frecuentemente como emanaciones prístinas y objetivas de la realidad concreta. En consecuencia, sus esquemas explicativos tienen validez en condiciones tiempo-espaciales diferentes de los dos dinamismos sociales que se pretenden conocer, además que tales esquemas excluyen o tratan de excluir toda presencia de valores y opciones ideológicas que están presentes, no sólo en la búsqueda de correspondencia entre lo conceptual y lo empírico, sino también, y a nuestro parecer lo más importante, en las relaciones de intervención sobre una realidad que es considerada como el horizonte en el que se contienen opciones posibles, y cuya determinación está en función de proyectos de futuro, que se presume, son deseables.

b) Por otro lado, la reflexión axiológica ha llevado a asumir que, por la propia fuerza argumental, se da cuenta de las condiciones objetivas para viabilizar los campos propositivos en prácticas de conocimiento concretas. Deficiencia que puede expresarse parafraseando a Fals Borda (1977) en términos de cómo las ciencias sociales "críticas" operan en el contrapunto de haber desarrollado marcos interpretativos de izquierda, que son resueltos a través de metodologías de derecha.

Los dos puntos arriba señalados requieren en sí mismos de análisis más profundos, cuestión que no es el motivo de la presente reflexión. Lo que interesa destacar a través de ellos es el hecho de que, a pesar de todo, sigue dominando en las ciencias sociales una racionalidad que ha hecho de los

procesos de conocimiento, un quehacer de acumulación teórica y técnica y de desenfrenado desarrollo de las capacidades operativas.Y que el trasfondo de valores que sigue imponiéndose, está en la búsqueda de eficacia ante contextos históricos que se transforman a ritmos insospechados e imprevisibles. Cuestiones que llevan a reproducir experiencias gnoseológicas con énfasis en la mecánica y logística de las estrategias instrumentales, que operan a la manera de modelos vacíos; y donde lo específico de las realidades sociales, que es su historicidad, queda reducido a esquemas explicativos que se validan por la técnica.

¿Cómo recuperar entonces, el planteamiento inicial de romper con los parámetros teóricos y valóricos que ocultan todo lo que escapa a sus límites y que, al imponer criterios de lo que es posible de hacerse y pensarse, tiene la capacidad para absorber y/o desligitimar visiones alternativas?

Consideramos al respecto que es necesario reformular lo que se entiende por conocimiento social, de tal forma que pueda abalanzarse hacia "... formas de pensar la realidad histórica, que trascienda los límites de las teorías disponibles de ser construidas según los cánones actuales" (Zemelman, 1992a: 18). Empero, ello no puede desvincularse del esfuerzo por explicitar el ángulo de lectura desde la cual reconocemos una opción de futuro.

Todo lo cual, desde la temática que aquí nos ocupa, se expresa en la necesidad de un análisis capaz de organizarse desde fuera de los límites de los parámetros, que condicionan la producción gnoseológica, lo cual implica el desafío de desarrollar formas de pensamiento tendientes a construir relaciones de conocimiento abiertas a la posibilidad de nuevas realidades que exceden a lo que ya está determinado.

Es en esta perspectiva que la reflexión sobre las determinaciones teóricas y supuestos axiológicos tiene que ser

trasladada del campo de la confrontación discursiva o de denuncia, a un plano metodológico en el más amplio sentido de la palabra: transformar sus ángulos de lectura en problemas de conocimiento, a través de incorporar el entretejido de sus estructuraciones y sus contenidos propositivos en un campo problemático que demanda ser analizado, para reconocer en éste la función que ellos cumplen, y que pueden cumplir, en el diseño de proyectos de conocimiento, sustentados desde la dinámica del acontecer histórico.

Con este propósito, y sin pretender hacer una exégesis o estado del arte, la presente reflexión está orientada a abrir el debate mediante algunas consideraciones respecto de ciertos supuestos y prácticas que permean el discurso y el hacer en ciencias sociales, entre los que privilegiamos a la historicidad y a la objetividad, debido a que se han considerado como dos exigencias fundamentales del conocimiento social, que se encuentran en constante tensión.

Empero, plantear sus relaciones implica para nosotros pensar en realidades que, concebidas desde las posibilidades de su construcción, obligan a enfrentar al razonamiento al plano de lo potencial, de lo no devenido, pero que es posible determinar por la práctica. Enfrentamiento que lleva a la disyuntiva de resolver el problema de la verdad objetiva, o de preguntarse cuál es su significado cuando de lo que se trata es de reconstruir al presente, no sólo en función de sus determinaciones pasadas, sino también en función de incorporar al devenir: exigencia *sine qua non* del conocimiento sociohistórico.

Es precisamente desde esa gran exigencia, que las reflexiones sobre la historicidad y la objetividad cobran sentido, en la medida en que concordemos que la función del conocimiento social radica en la posibilidad de establecer relaciones

con la realidad, de modo que puedan reconocerse puntos desde los cuales es posible activarla.

De ahí que sea necesario detenerse un poco en ciertos presupuestos que se mueven en el transfondo de esas exigencias y que tienen su realización y quiebre en los procesos deliberadamente diseñados para producir conocimientos, como es el caso de la investigación.

Con base en lo anteriormente señalado, comenzaremos primero con ciertas consideraciones generales sobre algunos supuestos que permean el conocimiento social, como lo es la relación teoría/práctica, en la medida en que tiene la característica de ser un parámetro valórico que plantea exigencias epistémicas, en tanto alude a criterios de construcción y uso del conocimiento, para, posteriormente, abordar las formas en como ello se resuelve metodológicamente, a través de la transformación de realidades históricas en objetos de estudio, que son considerados como el punto de condensación y de máxima articulación en un recorte dado de observación.

La articulación del pensamiento y la acción en el hacer de las ciencias sociales

Como se ha señalado, existe un supuesto en ciencias sociales: la relación entre la teoría y la práctica, que no sólo ha sido analizado a través de una vasta y compleja literatura, sino que ha devenido en un parámetro valorativo potenciador de los más variados esfuerzos.

Sin embargo, más allá de las posibles exégesis sobre las formas en cómo resuelven diversos paradigmas y teorías de esta relación, lo que interesa en este trabajo es marcar algunas cuestiones que caracterizan el estado actual de dicha problemática en el quehacer de las ciencias sociales.

La primera cuestión está orientada a llamar la atención sobre la parcelación de los estudios sobre lo teórico y lo práctico, los cuales, comúnmente, han sido ubicados como propios de campos gnoseológicos delimitados y muchas veces separados.

Así puede observarse, que los problemas de la construcción teórica han sido remitidos preferentemente al campo de las teorías del conocimiento, tendientes al análisis de la relación entre el sujeto y el objeto de conocimiento en el marco de los procesos de producción y desarrollo de la racionalidad científica; como también de cara a las perspectivas que establecen diversas disciplinas para el abordaje de fenómenos concretos, con sus consiguientes implicaciones metodológicas.

De cualquier forma, el hecho de que la problemática de la construcción teórica esté constreñida dentro de los cánones marcados por las exigencias de la racionalidad científica, ha conducido a que las teorías del conocimiento se "... hayan mantenido en el interior de esta estructura..." (Zemelman, 1989b:28), de tal suerte que se ha dificultado la elaboración de una perspectiva epistemológica, teórica, metodológica y técnica, pertinente a la razón de ser del conocimiento sociohistórico: "generar visiones de realidad que permitan delinear horizontes históricos susceptibles de transformarse en objetos de una apropiación por el hombre y, en esa medida, incorporarlos a la historia en forma de proyectos de sociedad que sean viables" (*op. cit*:33). Todo lo cual lleva a cuestionar al propio papel de la teoría, en tanto su capacidad para que los conocimientos generados a través de ellas, permitan desarrollar un ámbito de sentido pertinente a las exigencias de la práctica.

En la medida en que estos planteamientos serán expresados posteriormente en la segunda parte, no serán tratados en este espacio. Sin embargo, cabe señalar de manera proviso-

ria que, tanto la racionalidad para el estudio de lo teórico como la logicidad de la teoría y el pensamiento teórico, no garantizan en sí mismos el desarrollo de una capacidad racional que responda, más que a una necesidad de explicación, a los requerimientos de captación de los puntos desde los cuales es factible transformar las determinaciones que dan cuenta de los contextos históricos específicos.

Puede objetarse que en las diversas disciplinas existe una alerta respecto a la construcción y despliegue de sus propios campos gnoseológicos; sin embargo, lo que se pretende señalar (más que referir al problema interno de los *corpora* teóricos en el terreno de disciplinas particulares) es que el espacio de lo teórico, alude a un campo problemático que refiere a los mecanismos de aprehensión racional que un sujeto despliega, para apropiarse de una realidad dinámica, mediante la constitución de contenidos que son organizados a la luz de estructuras altamente formalizadas.

Pero ahora, si bien el ámbito de lo teórico requiere de ser reformulado, el problema de lo práctico conlleva una serie de implicaciones entre las cuales pueden señalarse dos:

1) La instauración de principios y marcos doctrinarios ausentes de estrategias metodológicas, que resultan en reflexiones donde los planos valóricos y metodológicos se mezclan y asumen como idénticos, conduciendo a lo que llamaríamos análisis por evasión ideológica: un tipo de análisis orientado a desmenuzar los puntos de partida, los ángulos de observación y los límites de diversas propuestas praxiológicas sin explicitar, lo mismo de cara al enfoque propio. Teniendo como consecuencia la hipercriticidad respecto a los marcos de referencia adoptados. En el trasfondo de todo ello yace la aceptación explícita o implícita de que los parámetros puestos en juego son la

alternativa verdadera, estableciéndose, por una parte, la sinonimia entre los marcos axiológicos que han servido para el análisis y la forma de resolverlos metodológicamente; y, por la otra, la identificación entre el discurso producido y las condiciones de viabilidad que pueden llevarlo a devenir en la realidad concreta.

2) Otra implicación refiere al hecho de que, en última instancia, el espacio de lo práctico nos remite a la relación multidimensional y compleja que establecen sujetos concretos con realidades concretas, lo que es abordado dentro del campo de las ciencias sociales a través de disciplinas particulares, quienes le dan especificidad, de acuerdo con ciertas delimitaciones de carácter macro o micro espacial y temporal, y en función a la relevancia que se le proporciona a algunos de sus componentes.

A este respecto, y sin entrar a discusiones intra o interdisciplinarias, se observa que la dificultad ha residido en el hecho de que cada una se ha abierto a una infinidad de investigaciones y de paradigmas teórico/metodológicos sobre lo que se asume como propio de las prácticas sociales, pero con poca recuperación para un planteamiento articulante de las mismas. Esto no significa que se pretenda proponer el desarrollo de una teoría de la práctica, sino advertir la necesidad de construir una reflexión sobre ella, que evite encerrarse en los límites disciplinarios.

Una de las consecuencias del divorcio y parcelamiento en el tratamiento de lo teórico y lo práctico, se traduce dentro de un orden más específico, en el manejo de una serie de estereotipos dentro de los procesos de producción del conocimiento.

Nos referimos al hecho de concebir a los procesos de aprehensión racional (a que refiere el ámbito de lo teórico) y

a sus productos, como momentos y espacios separados de los mecanismos de intervención y transformación social. Con la consiguiente consecuencia de asumir la relación teoría/práctica como una consecuencia lineal, en la cual la práctica es vista como mera aplicación, instrumentación y/o adecuación de conocimientos, las que a su vez son consideradas como la sola acumulación y organización teórica sobre ámbitos de realidad particulares.

La investigación: brecha o nexo entre el conocimiento y el contexto histórico

Ahora bien, la problemática de la síntesis entre pensamiento y acción, clave del conocimiento social, traspasa desde los supuestos generales que se han asumido como evidentes, hasta los procesos más formalizados de producción de conocimiento a que apunta la práctica de investigación.

En efecto, el investigador se enfrenta al imperativo de cerrar la brecha entre el conocimiento que se ha generado y acumulado, sobre ámbitos de la realidad particulares y los dinamismos sociohistóricos en que se inscribe su producción gnoseológica. Desafío que se manifiesta en la exigencia de articular los diferentes planos de la investigación (teóricos, metodológicos y técnicos) y de construir las realidades entre ellos y la realidad concreta.

Como fue señalado anteriormente, consideramos que una de las respuestas a estos desafíos, radica en la posibilidad de desarrollar una racionalidad diferente de la que ha enclaustrado el quehacer de las ciencias sociales, sustentándola en la necesidad de organizar los procesos de conocimiento con base en una apertura racional hacia el reconocimiento de las potencialidades que pueden ser activadas, en el marco de contextos históricos concretos, de acuerdo con la opción de

futuro que se haya elegido: lo que conforma, desde nuestra perspectiva, las exigencias de historicidad en el conocimiento social.

Sin embargo, antes de proceder a señalar algunas de las implicaciones a que refiere este planteamiento, reseñaremos brevemente la lógica que ha dominado la práctica de la investigación, para ilustrar cómo la problemática de la historicidad es resuelta a través del complejo despliegue de instrumentación de una noción de objetividad, según los cánones científicos actuales.

Comenzaremos señalando que, en términos generales, la lógica de investigación puede descomponerse en los siguientes mecanismos (León, 1989):

a) Precisar el "contenido del fenómeno", es decir, definir el objeto de estudio, con base en la búsqueda de marcos teóricos y conceptuales que, se asume, dan cuenta de uno o varios aspectos del mismo. Entre mayor disposición de *corpora* teóricos, se presume una mayor posibilidad de abordar más dimensiones del fenómeno. Sin embargo, cada teoría ha organizado tales dimensiones con base en una serie de presupuestos y relaciones entre ellos; de tal suerte que la tendencia a descomponerlos para extraer solamente aquellos aspectos que son de interés, conlleva a la configuración de un objeto de estudio que es la agregación de un conjunto de aspectos aislados de un marco de relaciones, las cuales son transformados en unidades de análisis elementales que son finalmente trabajados como variables.

b) El problema de las relaciones entre estas unidades de análisis tiene salida mediante la elaboración de hipótesis empíricas individualizadas. Empero, la extracción de ta-

les unidades de sus respectivos marcos de relaciones, significa la pérdida de jerarquización respecto a los niveles de análisis en los cuales fueron entretejidos por la teoría. Así, las hipótesis devienen en una relación mecánica entre hechos aislados, que no respeta los niveles en que éstos fueron ubicados.

c) A la vez que las unidades de análisis transformadas en variables son tomadas como aspectos sustantivos de la realidad a ser conocida, también las variables son identificadas con sus instrumentos de captación: lo que mida una técnica y, sobre todo, lo que mida un indicador, es asumido como propiedad de la realidad.

d) Los resultados entre los que "capturo" un instrumento o técnica y su relación con las explicaciones parceladas de diferentes teorías (transformadas en hipótesis empíricas), se convierte en el marco a partir del cual se hacen generalizaciones al espacio real.

e) Los procesos de investigación apuntan a desarrollar conocimientos que validan los marcos teóricos y conceptuales establecidos, frente a los cuales la realidad queda reducida a ser "un factor de prueba", que sirve de contrastación para un conjunto de proposiciones que han sido elaboradas al margen de sus dinamismos.

El problema consiste en preguntarse si la organización de la investigación basada en esta lógica puede dar cuenta de la complejidad y dinamicidad de lo real, cuando puede observarse que las relaciones de conocimiento que se establecen, sólo permiten captar la realidad en un momento de su devenir... "según es definido por los cuerpos conceptuales disponibles que con el consiguiente límite de construcción de

objetividades...(y en donde)... lo objetivo se relaciona con una fuerza parametral que excluye de antemano todo aquello que todavía no ha sido determinado en la realidad o en la teoría[1]" (Zemelman y León, 1990:12). Lo excluido es, precisamente, sus dinamismos.

La estaticidad del conocimiento a que conduce esta lógica, se ve incrementada en el reduccionismo que se genera al delimitarse recortes de la realidad en términos de áreas disciplinarias o temáticas particulares. La estaticidad y reduccionismo a su vez —al aislar los objetos de estudio de su contexto concreto, que es donde despliegan su objetividad— conducen a que el conocimiento producido devenga en una mínima capacidad de reactuación sobre las determinaciones reales. ¿Cómo entonces plantear una nueva relación entre historicidad y objetividad?

Como reflexiona Zemelman en otra parte (*op. cit*: 26), el propósito es dar cuenta de la realidad como objetivación que resulta del esfuerzo del hombre para construirla, lo que lleva a ubicar al proceso de construcción de conocimiento ante la exigencia de objetividad propia de la potencialización que excede a los límites de las organizaciones conceptuales establecidas, y a sus mecanismos de confrontación y validez.

En este sentido es que afirmamos que, para reformular las relaciones entre las exigencias de historicidad y objetividad del conocimiento, sea necesario trascender los criterios impuestos por la lógica científica y su función parametral, que han ubicado a la problemática gnoseológica dentro del campo limitado del intercambio entre el sujeto con un objeto

1 Análisis desarrollado por Julio Estrada e incorporado en Zemelman y León.

ya constituido, para trasladarlo a una óptica que incluya a dicho intercambio en el plano más complejo de relaciones de apropiación constructoras de objetivaciones.

Es decir, de subordinar la relación sujeto-objeto a otra más inclusiva, que privilegie la capacidad del sujeto para transformar sus realidades en objetivaciones conscientes.

Empero, ello demanda del sujeto la construcción de su propia ubicación, para apropiarse de una realidad que de acuerdo con su riqueza y complejidad, exige la incorporación de otras dimensiones, y no sólo las cognitivas.

En consecuencia, la historicidad como exigencia del conocimiento, revela, en primer orden, una forma de apropiación sustentada en mecanismos de transformación de los ángulos de lectura que se tenga sobre las realidades en los momentos de establecer la relación con ella. Cuestiones todas que refieren a los procesos de construir intencionalidades posibles, que pueden contener la relación de apropiación, lo que a nuestro juicio no es más que el intento por atender al espacio constitutivo de la práctica.

De ahí que los procesos de aprehensión racional y los nexos realizados a través de la práctica, no puedan ser entendidos como dos polos que se desarrollan en ámbitos separados para relacionarse linealmente, sino más bien en una unidad que se construye bajo el marco de que, la realidad, "*es lo posible de ser objetivado*"; supuesto que lleva a articular los mecanismos de aprehensión racional, privativas del conocimiento, con las exigencias de la práctica; es decir, enfrentar el problema de relacionar los desafíos, de descubrir campos de posibilidades, con aquellos que aluden a la decisión de impulsarlos.

Obras consultadas

Fals Borda, O. (1977). Crítica y política en Ciencias Sociales. *Simposio Mundial de Cartagena.* Bogotá, Colombia.

León, Ema (1989). *El proceso de la investigación y la reconstrucción racional.* México. Documento mecanografiado.

Zemelman, Hugo (1992a). *Los horizontes de la razón.I. Dialéctica y apropiación del presente.* Barcelona, Anthropos/El Colegio de México.

_____ (1992b). *Los horizontes de la razón. II. Historia y necesidad de utopía.* Barcelona, Anthropos/El Colegio de México.

_____ (1989a). *Uso crítico de la teoría.* México, UNU/El Colegio de México.

_____(1989b). *De la Historia a la Política. La experiencia de América Latina.* México, Universidad de las Naciones Unidas, El Colegio de México. Biblioteca América Latina, Actualidad y Perspectivas

_____ y Ema León (1990). *Horizontes históricos y conocimiento social en América Latina.* Documento central del Primer Simposium Latinoamericano sobre Horizontes Históricos y Conocimiento Social en América Latina. México, Querétaro, noviembre. UAQ, COLMEX, UNAM.

2. Teoría y epistemología en la construcción de conocimiento[2]

Hugo Zemelman[*]

Objetividad

La caracterización sobre el quehacer de las ciencias sociales no puede aislarse de la actual crisis por la que atraviesa América Latina, la que se manifiesta a través del dominio de un discurso hegemónico, la destrucción o fracaso de alternativas populares, la inserción transnacionalizada de las economías nacionales, y el peligro de una creciente homogeneización cultural. En este contexto, la discusión epistemológica expresa el esfuerzo por alzar la mirada más allá de los estrechos límites impuestos, para poder avanzar hacia horizontes siempre nuevos. Por ello, debemos comenzar por reconocer el momento histórico, trascendiendo todo lo que

2 Los planteamientos que a continuación se presentan recogen algunos señalamientos presentados en el Simposium *Horizontes históricos y conocimiento social* y son una síntesis de algunas reflexiones desarrolladas en: Hugo Zemelman, 1992.

* Profesor-investigador de El Colegio de México

expresa el discurso referido al plano de los objetos teóricos construidos, es decir, reconocer los aspectos potenciales de la realidad: aquellos que no se agotan en sus cristalizaciones históricas. Pero abrirse hacia horizontes históricos significa reubicar al conocimiento en el marco de opciones valóricas o de proyectos ideológicos de construcción, que son manifestación de una voluntad para no conformarse con lo dado y proyectarse en forjar lo nuevo. Desde esta perspectiva es que se plantea al objetivo de la realidad como lo que es construible por un sujeto, lo que conlleva, por una parte, a asumir que se da una posibilidad de realidad ajena al sujeto, pero también que esta posibilidad depende de la naturaleza del mismo sujeto, en la medida en que éste condiciona la transformación de lo real en cuanto la hace parte de su proyecto.

Estamos ante una creciente complejización de la relación de conocimiento, resultado de querer construirla, lo que se traduce en tener que captar simultáneamente la multidimensionalidad de la realidad, para transformarla en contenido de prácticas. O sea, dar cuenta de la realidad como objetivación, esto es, como construcción, que resulta de su potencialización por la práctica social.

Esta mayor amplitud en el ángulo de lectura de la realidad, plantea la necesidad de recuperar la infinitud tan añorada por la filosofía tradicional, mediante el mecanismo de incorporar lo indeterminado, aquello que escapa a lo conocido y dado. Lo que supone, en el ámbito del conocimiento, incorporar el contexto problemático donde se circunscriben los objetos teorizados, cuestión que implica distinguir entre el contenido dado, a que refieren los objetos, y el contexto de la realidad pensada por el sujeto.

En la medida en que la objetividad, al incorporar a lo determinado e indeterminado, no se reduce a un producto dado, plantea la convivencia de concebir a la realidad como

posibilidad de contenido, ya que se incluyen posibilidades que toda determinación excluye.

Por lo mismo, el juicio y cualquier conclusión quedan subordinados a una situación de objetividad, donde el límite de lo sabido no puede cerrarse ante la posibilidad de nuevas realidades. De esta manera , lo dado y lo conocido se ubican en los ángulos de apertura hacia lo no dado ni conocido, lo que supone al concepto de necesidad, en tanto expresa la completación del proyecto en la perspectiva de sus indeterminaciones: la necesidad de completar lo inacabado es la razón para pensar en lo indeterminado de lo determinado. Por ello, la apertura de la relación gnoseológica plantea tener que distinguir entre los contenidos y sus lógicas de construcción, en la medida en que éstas pueden trascender a aquéllos.

De ahí que nos interese centrar la discusión epistemológica como una forma para enfrentar los presupuestos histórico-culturales a los que siempre está asociada cualquier explicación de carácter científico. El problema no es encontrar una solución rigurosa a la cuestión de la correspondencia, sino más bien el desafío de no descuidar la exigencia de objetividad en la acepción que adoptamos, cualquiera que sea la eficacia del procedimiento de corroboración que se elija. De lo anterior, podemos arribar a dos conclusiones generales:

a) la exigencia de objetividad plantea una forma racional compleja, que fundamos en la categoría de totalidad por su capacidad inclusiva; y,

b) que estamos ante la realidad de que no solamente es el producto de procesos genéticos, sino que se caracteriza por realidades emergentes que resultan de su potencialización por el sujeto.

La potencialidad exige reinsertar la subjetividad del sujeto en la realidad que se construye, por consiguiente, el conocimiento se transforma en conciencia, a través de la intencionalidad de las prácticas sociales.

En consecuencia, la historicidad del sujeto y del conocimiento reside en la posibilidad de reconocer potencialidades en la realidad y en la capacidad de transformarlas en objetividad factible de ser vivida y convertida en experiencia.

La práctica

Desde las tesis de Feuerbach, la práctica dejó de estar en una relación de contradicción con la teoría. Pero es necesario todavía desarrollar las implicaciones epistemológicas de esta relación. El papel que cumple la práctica es definir el ámbito desde el cual poder organizar la aprehensión de la realidad de modo de no perder la complejidad de ésta, más aún, cuando se quiere situar sobre ella para algún objetivo viable. De ahí que la práctica no es solamente el resultado del conocimiento construido, sino el mecanismo a través del cual se incorpora en su construcción el contexto, incluyendo a los elementos de éste, que no serán necesariamente posibles de transformar en contenidos de conocimiento, pero que son parte de la opción de construcción que se pretende y que se construye, además del marco de referencia en que se ubica el conocimiento.

En este sentido se puede decir que la práctica constituye un desafío para el conocimiento, especialmente para las disciplinas especializadas, en cuanto pone de manifiesto aquello que se oculta entre las disciplinas y que, como diría Edgar Morán, "no es otra cosa que lo real".

Sostenemos que el conocimiento es el contenido particular determinado de una opción de la historia, de la que son

componentes otros elementos como los valóricos e ideológicos. Por eso la misma práctica, en la medida en que define una necesidad de conocimiento —desde la exigencia planteada por opciones de construcción— es parte de su misma construcción. Ello significa que la práctica conforma el marco problemático en el cual se determinan los objetos teóricos, por lo que éstos, una vez convertidos en contenidos de conocimiento, hacen que éste constituya una posibilidad de activación de la realidad.

La incorporación de la práctica en el proceso mismo de construcción del conocimiento, obliga a pensar a todo contenido en términos de una direccionalidad posible de los procesos, lo cual no es en sí mismo un objeto, sino un campo problemático que puede contener muchos objetos posibles de teorización. Lo que plantea para la teoría el problema de su pertinencia más que el de su verdad, de manera de activar a la realidad desde el campo problemático, configurado por la necesidad de práctica que se impone sobre los contenidos teóricos abstractos.

La práctica determina la construcción de un conocimiento que, además de cumplir una función analítica, sea capaz de ofrecer una visión sintética de la realidad, que sea, no obstante, sensible a los cambios de la realidad sociohistórica. Por eso, cuando la relación con la realidad es la necesidad de su activación, nos obligamos a trascender el marco de la pura explicación, para conformar una relación más compleja. De ahí que la práctica obliga a una estrecha relación entre conocimiento y conciencia. Ésta es una de las implicaciones epistemológicas a la que nos referíamos, cuando planteábamos la relación entre teoría y práctica.

Historicidad

La historicidad hace parte del conocimiento como el contorno que contribuye a darle movimiento y especificidad al significado de los objetos teóricos construidos. De ahí que se piense en una relación con la realidad que responda a la noción de objetividad, entendida como la conjugación entre el objeto y su entorno. Por ello la historicidad cumple una doble función en la apropiación de la realidad: por una parte, ser contenido de una racionalidad gnoseológica, en una acepción más amplia que la estrictamente cognitiva, y por otra, ser la posibilidad de darse de la realidad, en cuanto la pensemos desde su potencialidad.

En este sentido, la historicidad puede revestir diferentes modalidades que cumplen la función de tomar distancia respecto de los parámetros que definen lo que es determinable, pero también, de lo que está cerrado a lo indeterminado.

El movimiento de la razón hacia lo indeterminado se asocia con una transformación del propio concepto de realidad: de ser ésta un objeto de la conciencia cognitiva, se convierte en objeto de una conciencia gnoseológica, que puede reconocer realidades no necesariamente teorizables; pero, además, la realidad también deviene en objeto de una voluntad de acción capaz de transformar la potencialidad en realidades tangibles.

La potencialidad contenida en la realidad obliga a trabajar con la historia como construcción, y no sólo como producto. Se trata de concebir a la historia como el presente en que se conjuga lo dado en lo dándose, el cierre con su apertura, y cuyas articulaciones tienen lugar mediante las prácticas de los sujetos en sus esfuerzos por construir sus utopías.

En la dirección de esta argumentación, se plantea tener que distinguir entre el plano teórico-explicativo y el del exa-

men y transformación de los obstáculos para determinadas prácticas sociales. Distinción que nos hace pensar en dos modalidades de contenidos: mientras que la relación de aprehensión y conceptualización es el espacio propio de los contenidos de explicación, la relación propia del reconocimiento y transformación de obstáculos da lugar a los contenidos de viabilidad.

La diferencia entre explicación y viabilidad nos lleva a considerar la idea de pensar como el pensar pertinente al momento histórico. En este sentido, el contenido de una explicación ha de expresar el reconocimiento de una opción posible, que es el plano desde donde el conocimiento transforma a la posibilidad objetiva en un contenido entendido como direccionalidad de procesos. Es el conocimiento como conciencia de opciones lo que permite incorporar la idea de contorno, transformando al horizonte histórico en conocimiento.

Por lo anterior, subyace una doble forma de conciencia: la conciencia teórica y la histórica. Mientras que la conciencia teórica delimita, la conciencia histórica incorpora a la delimitación en una exigencia de articulación, en función de considerar a la delimitación no como un momento, sino como una secuencia de momentos; así mismo, al nivel de realidad como articulación de diversos momentos y en relación con otros niveles. Lo que significa privilegiar a lo potencial por sobre el contenido producido, ya que la capacidad de potenciar, en términos de una direccionalidad, consiste en poder captar la dinámica constitutiva de una realidad; lo que implica reconocer opciones.

La historicidad, en la medida en que destaca la función de potencialización del conocimiento, plantea pensar, no en términos de correspondencia (cualquiera que sea su modalidad lógica), sino desde un proceso de reconstrucción donde el fenómeno A se considere en función de sus relaciones po-

sibles con Aa, Ab... An; lo cual significa alcanzar la especificidad de A antes que establecer relaciones de determinación desde A. Ello implica subordinar la función de explicación a la potencialidad, esto es, las condiciones de verdad a las de articulabilidad del fenómeno con otros fenómenos, según se atienda al espacio y al tiempo del recorte; en otras palabras, significa subordinar el criterio de verdad al de pertinencia histórica.

En esta perspectiva, el objeto de estudio está concebido como un nivel de realidad que cumple la función de articular; por eso la relación que establece con la realidad está mediada por el contexto configurado por los distintos niveles que pretende reflejar en su estructura. En consecuencia, el desafío gnoseológico no reside en determinar objetos aislados, sino en determinar cómo la realidad se articula. Esto es, llegar a reconocer la historicidad del fenómeno que interesa.

El esfuerzo de potencializar a la realidad significa destacar la apertura hacia lo no dado por cuanto, desde la perspectiva en que nos colocamos, la historicidad se concibe como la posibilidad de realidad que incluye a sus diferentes modalidades de concreción, las cuales pueden no estar reconocidas por las teorizaciones construidas.

Por eso, creemos, se puede privilegiar la delimitación de ámbitos de la realidad donde se expresen estas diferentes posibilidades, antes de encuadrar el razonamiento en esquemas previos.

En este marco se explica la importancia de una lógica de *razonamiento constitutiva por sobre una razón operativa.* Lo dicho implica dar preeminencia a la construcción de la relación de conocimiento, de manera que las teorías se asuman como un momento particular de esta relación. La razón de lo anterior reside en que las múltiples posibilidades de desenvolvimiento de la realidad, obligan a romper con cual-

quier estrechez conceptual para no reducir el vasto contorno que es la historia y su conciencia, al contenido definido por estructuras conceptuales particulares.

El planteamiento anterior se puede enunciar como la necesidad de superar los límites escritos de la *experiencia cognitiva* en la formulación de una *experiencia gnoseológica* más vasta, abierta a diferentes tipos de contenidos; ya que, al situarnos en el marco de la objetividad propia del desafío de construcción, no es posible circunscribir el conocimiento a la exigencia de correspondencia entre éste y una realidad exterior al sujeto; es preciso avanzar en dirección a la constitución de una conciencia que, como forma de apropiación de la realidad, salga de los límites establecidos.

La razón de ello es que la función gnoseológica de esta conciencia consiste en ubicar cualquier proposición o juicio en el terreno de la historia, como experiencia y contexto. De ahí que su función no pueda atenderse a la formulación de enunciados predictivos, sino antes que nada, se refiere al rescate de la lógica como proceso, de manera de ser capaces de incorporar siempre al contorno que escapa a los contenidos organizados.

Por ello, consideramos que la discusión epistemológica debe orientarse hacia una *mayor objetivación del sujeto*; esto es a potencializar su capacidad de razonamiento mediante una ampliación del ángulo desde el que se piensa. Lo que se corresponde con incrementar su necesidad de realidad que, en última instancia, se expresa en transformar al conocimiento en conciencia.

La esencia de la argumentación se encuentra en la concepción de la razón como posibilidad de construir lo que trasciende al límite de lo conocido, pues un razonamiento incapaz de romper con los parámetros que impone sobre la realidad, no podrá superar jamás la condición de ser un re-

flejo; correr el riesgo de ser parte de las alineaciones que sean inherentes al momento histórico particular de que se trate.

En verdad, volveremos a reiterar aquí que, ante la razón positivista o científico técnica que ha conducido a la regresión político moral, la despolitización de la opinión pública y la perversión de la solidaridad, de la libertad y la racionalidad ¿cómo es posible, siguiendo a Habermas, una reflexión crítica que nos libere del poder opresor de la ideología científico-técnica, y que nos permita recuperar la dimensión ético-política o constructora, de realidades?

¿Es suficiente la ética de la comunicación consensual que conlleva la ética de la responsabilidad referida al futuro?

¿Basta con el recurso de la comunidad ideal del diálogo como auténtico motor utópico?

O no será necesario, más bien, fortalecer ese pensamiento crítico capaz de dar cuenta de las complejidades de la realidad sin necesidad de reducirse a esquemas de explicación.

O sea, saber discernir entre la actividad de lo que es pensar y lo que es conocer; de lo que es conocer y ser consciente. El rescate del sujeto se cumple más cabalmente desde su condición de ser pensante y estar alerta a los cursos inéditos de la realidad.

Pensar, descubrir posibilidades, encontrar salidas: un desafío para el ciudadano latinoamericano

*Francisca dos Santos Gonçalves**

El objetivo de este texto es enfocar la importancia del pensamiento desde el habla interior, actividad mental indispensable para el ejercicio de la reflexión y para la formación de la conciencia crítica necesaria para enfrentar las contradicciones que perjudican el desarrollo del ser humano en la sociedad contemporánea.

El eje de la discusión desarrollada en el presente trabajo, se centra en el problema de la exclusión, de la marginalidad, de la dificultad de interacción social, problemas que amenazan al ciudadano latinoamericano sujeto al proceso de globalización y transnacionalización de la economía. En ese nuevo modelo de sociedad y organización política, el sistema capitalista dirige y determina las aspiraciones, necesidades, comportamientos, formas de vida, colocando el modo

* Doctora en Educación, Facultad de Educación, USP - Universidad de Sao Paulo. Profesora en el Departamento de Métodos y Técnicas de Enseñanza de la Facultad de Educación, Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.

de pensar y de comportarse dentro de un modelo estándar, generando el individualismo, la competición y la violencia.

En contraposición a esa situación, se sitúa el desafío del redescubrimiento del espacio del sujeto, capaz de pensar, ampliar sus experiencias personales, encontrar nuevas formas de interacción social, descubrir alternativas y caminos para la sociedad. En este sentido se destaca el papel del habla interior, capacidad de reflexión indispensable para el pensamiento, para el lenguaje, para la imaginación creadora, para la búsqueda de nuevas posibilidades, para encontrar cómo actuar sobre la realidad, como enfrentar los problemas y desafíos que se le presentan al ciudadano latinoamericano en este final de milenio.

Las exposiciones de los investigadores presentes en el Coloquio Internacional *Pensamiento y Cultura en la Universidad*, denunciaron la actual política de integración económica, dirigida hacia las grandes empresas, la automatización, la tecnología, la productividad y la acumulación capitalista.

Con el avance de las multinacionales, la fuerza de los cárteles, la competición de la tecnología de punta, un número cada vez mayor de individuos es reemplazado por máquinas que sofocan a las pequeñas empresas, expulsan a los trabajadores del campo, provocan desempleo, reducen los salarios y las posibilidades de trabajo, limitando cada vez más las oportunidades de acceso y ascenso social.

Como consecuencia de esta política económica, la pobreza y la marginación crecen. En ese modelo de desarrollo que no se traduce en bienestar social, el número de excluidos es cada vez mayor y aumenta la disparidad entre ricos y pobres.

Frente a índices alarmantes de desempleo, aumenta la perplejidad del trabajador, quien en su ardua lucha por sobrevivir se ve obligado a adaptarse a la situación y a enfren-

tar el problema individualmente. El aislamiento frente a su fracaso agrava el cuadro y se acentúa así la distancia y la dificultad de interacción entre los individuos.

En su día a día, el ciudadano ve la falta de respeto a sus derechos y no tiene cómo defenderse. Las conquistas sociales conseguidas a lo largo de años de lucha de la clase trabajadora, están siendo aniquiladas por la política neoliberal de la modernización económica. Los políticos hablan sobre empleo, salarios justos, condiciones dignas de habitación, salud y educación, pero ese discurso permanece sólo en las plataformas electorales, sin medidas concretas para hacer viables esas ideas. Como la prensa viene denunciando, los programas presentados por el gobierno son muchas veces distorsionados, los recursos públicos son gastados de forma indebida o desviados, sin que se tomen medidas enérgicas para combatir la corrupción.

La sociedad pasa por transformaciones rápidas, muchas de las cuales tienen consecuencias graves para las clases más desfavorecidas. Los extremos van polarizándose de forma cada vez más acentuada. Bajo la influencia de los medios de comunicación masivos, la mayor parte de la población se conforma con los modelos instituidos. Por un lado, el lujo, lo superfluo, concentrado en una élite que disfruta de las glorias de la modernidad. Por otro, crece la pobreza, el hambre, la miseria, el analfabetismo, la marginalidad y el silencio.

El mantenimiento de esa situación beneficia a la clase dominante, la cual se esfuerza por ampliar y perpetuar sus privilegios. Sin tomar en cuenta el caos social en el cual el ser humano está inmerso en este fin de siglo, las palabras de orden son capacidad, calidad, productividad, competitividad, lucro, éxito y poder.

Sin embargo, ¿cómo preconizar calidad y competitividad si la mayor parte de la población no consigue siquiera

vencer la barrera de la enseñanza primaria, si una gran mayoría no llega a ser ni siquiera alfabetizada, si el pensamiento crítico no es desarrollado? Aunque parezca paradójico, esto es de interés para el sistema, que se mantiene amparado por la ideología que disimula la ignorancia y la alienación del pueblo. No se le da prioridad a la educación, puesto que cuanto menos el individuo piense, cuestione, exprese sus ideas, menor será la posibilidad de que éste reaccione a las arbitrariedades a las cuales está sometido. Los excluidos son preparados para aceptar la marginalidad, sin resistencia, para adaptarse y conformarse con el "orden" establecido, de forma pasiva y sumisa. Sin perspectivas, explotado, marginado, cada uno de ellos enfrenta la lucha por sobrevivir como un desafío individual, sin pensar en el sentido más profundo de ese aislamiento, sin descubrir la fuerza de la discusión, la interacción, la organización y la participación colectiva para buscar soluciones a los problemas en común.

Dentro de esa lógica, resulta cada vez más difícil una reacción organizada. Los idealistas, los que alimentan la esperanza y luchan por la utopía van siendo cada vez más raros. Perseguidos y masacrados por los gobiernos militares, los grupos de izquierda también fueron desestimulados por la caída de la Europa Oriental, momento a partir del cual se impone una política deliberada de desmoralización del sistema socialista, que lleva al descrédito de los programas dirigidos hacia el bien común y la transformación de la sociedad. Esta crisis debilitó la lucha por un proyecto político con propuestas alternativas, sostenidas por fuerzas organizadas para una verdadera acción por el cambio.

Prevalece la pasividad, el conformismo con el "orden" establecido y los comportamientos que contribuyen a reproducir ese orden. Bajo la fuerte influencia de la industria cultural y de los medios de comunicación masivos, los ele-

mentos de mercado son asociados a la vida cotidiana. Cada día las necesidades pasan a ser determinadas por modelos de consumo que son de interés para la acumulación capitalista. Lo superfluo pasa a ser prioritario en lugar de lo esencial, definiendo así modelos de alimentación, vestuario, diversión, etcétera.

Coca Cola, sandwiches, chocolates, caramelos, helados, yogurts se van convirtiendo en el alimento predilecto de los niños, jóvenes y hasta de gran parte de los adultos, en detrimento de la leche, frutas, verduras y cereales. En general, nadie se detiene a pensar en el precario valor nutritivo de esos alimentos ni en el elevado costo de ellos, tampoco en el gran problema que estos traen para la naturaleza debido a los embalajes descartables. No se hacen explícitas ni se discuten las contradicciones para después intentar superarlas. Por ejemplo, pocos piensan en la disparidad existente entre el precio de la coca cola y la leche, principalmente la leche pura extraída por el productor rural, que se ve obligado a venderla a las llamadas "cooperativas" a precios insignificantes.

En el universo simbólico de la modernidad, alimentos artificiales, ropas, calzados y accesorios de moda pasan a ser prioritarios. A pesar de sus precios elevados, son buscados y consumidos como objetos fundamentales bajo la dirección de una propaganda que induce y genera necesidades nuevas.

Asimismo, se definen los elementos claves para la diversión, entre los cuales se destacan la televisión y el video, los que pasan a ocupar gran parte del tiempo de los individuos y los llevan a acostumbrarse a los más variados tipos de violencia, presentados de forma indiscriminada para todas las edades. Ese tipo de masificación lleva a la adaptación, a la pasividad; reduce la capacidad de pensar y de indignarse con

absurdos de este tipo, los cuales van siendo transmitidos como si fuesen parte del orden natural de las cosas.

Dentro de la lógica que proclama y legitima la capacidad, la competencia, el éxito de los más capaces, crece el individualismo, la corrupción, la falta de ética, al mismo tiempo que disminuye la capacidad de reflexión, de organización y de lucha por el cambio.

En este marco resulta evidente la contradicción y no hay como negarla. La fuerza conservadora que históricamente bloqueó la organización y la lucha por el bienestar social, la transformación de la sociedad, no es capaz de impedir el crecimiento de las organizaciones que vienen proliferando en sentido contrario. Como Marx señaló, *todo lo que es sólido se deshace en el aire*. La propia clase dominante se ve amenazada. Dentro de los moldes de la competición individualista, crecen las organizaciones clandestinas dedicadas al narcotráfico, el contrabando, el secuestro, el asalto, el robo, la prostitución de menores y todo tipo de violencia que amenaza y aterroriza a la sociedad. En sus diversos matices, esa violencia expresa una forma alienada de reacción al "orden" instituido, un tipo de revancha contra esa sociedad excluyente, fundada en la acumulación generada por la explotación del hombre por el hombre.

Actualmente, pocas personas tienen en claro el hecho de que la superación de la marginalidad y de la violencia pasa por el cambio de la relación entre capital y trabajo, por la transformación de la práctica social, con lo cual se abre espacio para el trabajo, valorizándolo, creándose condiciones efectivas para la distribución de las ganancias.

En lugar de ir a la esencia del problema, a la búsqueda de cómo solucionarlo, la tendencia de la sociedad capitalista es tratarlo como una cuestión policial. En el cuadro de relaciones de fuerza que se circunscribe al nivel puramente mecáni-

co, se defiende el refuerzo y la ampliación de cárceles, guardias de seguridad entrenados con armas, equipamientos modernos y esquemas de autodefensa. Hay quien aboga por la pena de muerte y a favor de los grupos de exterminación, sin pensar que existen innumerables individuos que se destacan en la sociedad y, sin embargo, causan los peores daños con medidas y acciones que perjudican a millares de personas.

En este tipo de sociedad, todo se articula para conducir a la pasividad. En general, prevalece el silencio. La población se conforma, no se manifiesta, no reacciona frente a los absurdos que se suceden día a día.

Bajo la fuerte influencia de los medios de comunicación masivos, la sociedad es conducida por esa visión unilateral, incorporando un sentimiento individualista, el *sálvese quien pueda*, el modo de actuar que contribuye a acentuar la alienación y la explotación del hombre por el hombre. En una perspectiva positivista, los privilegios de la minoría con éxito son legitimados en un proceso que lleva a gran parte de la población a convivir con el propio fracaso. Bajo una concepción ideológica de que el éxito o el fracaso son una cuestión individual, la población se va sujetando a los problemas y a las contradicciones, incorporándolas como parte del orden natural de las cosas. De manera acentuada, crece el individualismo y la uniformización del modo de actuar y pensar, denunciada por Gramsci a comienzos de este siglo.

Es dentro de este marco que se coloca el desafío de reflexionar sobre el pensamiento y la cultura en la Universidad. Es en este contexto que encontramos las múltiples determinaciones, la totalidad, *luz que ilumina y revela el objeto singular, observado en su singularidad y en su significado* (Kosik, 1989:25). Con este enfoque, la cuestión del pensamiento y de la cultura en la universidad latinoamericana,

tema de este coloquio, se une con la realidad concreta, se asocia a la necesidad de repensar el sentido del conocimiento, articulándolo con la realidad concreta, con el objetivo de descubrir las alternativas que abran horizontes y perspectivas para el futuro.

En este sentido, los graves problemas aquí tratados, y muchos otros presentes en la vida cotidiana, nos llevan a algunas indagaciones: ¿es que no existe una luz al final del túnel? ¿es que la gente no piensa en la crisis actual y cómo superarla? ¿será que cada uno de nosotros no está rumiando ideas que no son manifestadas, opiniones que precisan ser escuchadas, discutidas y consideradas? ¿cómo opera el proceso de pensar y madurar ideas? ¿cómo estimular el desarrollo de ese proceso? ¿no sería el redescubrimiento del ser humano como ser sujeto, ser dotado de esperanza, capaz de pensar, de encontrar alternativas posibles y de empeñarse en la lucha por la transformación de la sociedad, el camino para que América Latina se reencuentre en este fin de milenio?

Para responder a estas indagaciones, son fundamentales las contribuciones de Vygotsky (1987), quien llamó la atención sobre la importancia de la palabra, microcosmos de la conciencia humana, generalización del tipo más primitivo, indispensable para la evolución del pensamiento y del lenguaje.

Esa evolución comienza en la infancia a partir de la interacción de los diversos niveles del habla en un conjunto de *relaciones frágiles e inconsistentes*, específicas del desarrollo del pensamiento verbal. Dicha interacción empieza con el discurso egocéntrico y el discurso interior, los cuales poseen estructura y funciones intelectuales semejantes y desempeñan un papel fundamental en el proceso de desarrollo de la palabra y de su significado.

El discurso egocéntrico habla de si propio para sí mismo, vocalizado, audible; realiza la transición de las funciones interpsíquicas, desarrolladas en las actividades colectivas y sociales, para las funciones intrapsíquicas, desarrolladas en las actividades individuales como propiedades internas del pensamiento. Esa transición se constituye en un eslabón entre la actividad social colectiva y las actividades más individualizadas, una instancia de auto-mediación del sujeto en su propio proceso de desarrollo mental.

Ese ejercicio de automediación se profundiza con el desarrollo del discurso interior, casi sin palabras, condensado, interiorizado en ideas que orientan el pensamiento y la comprensión consciente, abriendo el camino para el desarrollo del discurso exterior, cuya función es traducir el pensamiento de forma detallada, posibilitando la práctica de la expresión verbal.

Dentro de esta concepción, la capacidad de pensar comienza a ser desarrollada a través del discurso interior, un habla dirigida a sí misma, condensada, abreviada, una especie de borrador mental de las ideas. A partir de la situación tomada como objeto de pensamiento, el niño empieza un proceso de elaboración mental, desarrollando gradualmente su capacidad de pensar.

En este punto se encuentra uno de los elementos claves para la respuesta a una de las preguntas ya formuladas: cómo opera el proceso de pensar y madurar ideas.

A la luz de este referencial* teórico, resulta clara la importancia del discurso interior como auxiliar del razonamiento, a ser utilizado por el individuo a lo largo de su vida en el proceso de desarrollo del pensamiento y del lenguaje,

* Referencial: alude a la relación entre elementos diversos y discretos que están sobredeterminados en la compleja red en la que se articulan.

en un ejercicio de planificación de la propia actividad de la mente.

Se trata de una actividad metacognitiva, que será estimulada y desarrollada en el proceso de análisis crítico y comprensión de la realidad. Planificar la propia actividad de la mente es un ejercicio esencial para la elaboración del saber significativo para la vida, saber que va reuniendo las contribuciones de la ciencia, a medida que se propone comprender la realidad actual y volver a actuar sobre ella. Ese es un ejercicio que debe ser incentivado en todos los niveles de enseñanza, para buscar ideas y contribuciones para el cambio y la construcción de una nueva forma de organización social.

El presupuesto básico es que el discurso interior es un mecanismo fundamental para la actividad de pensar y madurar las ideas. Tal vez ésta sea una de las fuentes más ricas para ser explotada en la búsqueda del desarrollo del espítitu crítico, de la capacidad que tiene el ser humano de pensar, expresarse, discutir, elabórar, comprender la realidad, buscar soluciones para los problemas e interactuar para superarlos.

Al desarrollar el discurso interior, al ejercitar este tipo de actividad mental, cada individuo comienza por aprender a reflexionar sobre lo que ocurre en lo cotidiano; comienza a cuestionar, a reaccionar contra el conformismo y la pasividad, a ver que las cosas podrían ser diferentes y que cada uno puede contribuir para descubrir posibilidades nuevas. Este es un paso para la superación del sentido común, *mundo de cosas y significaciones en sí* (Vázquez, 1977:11). A partir del momento en que el individuo descubre la necesidad de buscar el por qué de las cosas, se aclara la importancia de reflexionar sobre lo que ocurre en la vida cotidiana. Ahí está el punto de partida para el descubrimiento de un nuevo modo de concebir la realidad en busca de potencialidades y posibilidades de transformación social.

Cómo estimular el desarrollo de este proceso —otra pregunta ya planteada— presupone tener en claro la importancia de la palabra. Ella representa una generalización del tipo más primitivo, cuyo significado evoluciona a medida que designa las cosas, identifica sus características, codifica nuevas experiencias, congrega nuevos significados, nuevos sentidos. Por consiguiente, resulta fundamental escuchar a la gente de varias edades y clases sociales que viven rumiando ideas que nunca son expresadas, opiniones que precisarían ser escuchadas, discutidas y consideradas. La capacidad de pensar y elaborar el saber avanza con el desarrollo del significado de las palabras, las cuales desempeñan un papel central no sólo en el desarrollo del pensamiento, sino también en la evolución histórica de la conciencia como un todo (Vygotsky, 1987:132).

En el proceso de interacción con la realidad sociocultural, el intelecto se desarrolla a medida que los conceptos espontáneos van siendo ampliados con la ayuda de los conceptos científicos. En esta simbiosis, las generalizaciones más simples van siendo sustituidas por generalizaciones más desarrolladas. Con las contribuciones de los conceptos científicos, se amplía el grado de elaboración mental, posibilitando el desarrollo del pensamiento, del lenguaje, de la conciencia para reflexionar, de la capacidad de percepción de la propia actividad de la mente. Este desarrollo avanza de forma sistemática, a través de un ejercicio de elaboración que pasa por los tres niveles del habla: el discurso interior, el discurso oral y el discurso escrito.

Vygotsky señala que la naturaleza de este proceso de elaboración está directamente vinculada al aprendizaje, una de las principales fuentes de conceptos del niño, poderosa fuerza que dirige y determina el destino de su desarrollo mental.

Esta es una fuente[1] que podrá ser explotada por la universidad y por todos los niveles de enseñanza (véase: Gonçalves, 1990). Frente al crecimiento de la actual crisis social en América Latina, es fundamental este ejercicio de pensar, elaborar, expresar las ideas, reunir las contribuciones de la ciencia, aprender los contenidos más significativos, procurando todos los caminos y salidas posibles. Cuanto más se abra el espacio para la discusión de los problemas, a la luz de los conocimientos científicos, mayores serán las oportunidades de descubrir cómo superarlos.

Teniendo en cuenta la diversidad cultural de este continente, este espacio necesita ser creado y enriquecido, buscando rescatar la palabra, incentivar el pensamiento, los distintos niveles del habla, la participación, la importancia del aprendizaje y de la elaboración científica dirigidos hacia las cuestiones que emergen de la práctica social.

En la perspectiva opuesta a la masificación, la alienación y la marginalización, producto de la política neoliberal, in-

1 En esta línea metodológica, el registro de una investigación-acción desarrollada dentro del Programa de integración de la Universidad con la enseñanza primaria, promovido por la SESU/MEC, se encuentra en: Francisca dos Santos Goncalves, *Alfabetização na perspectiva sociopolítica*. Se trata de un video documental, con una duración de una hora, treinta y cinco minutos, dividido en tres partes: 1) contexto de la investigación; 2) proceso metodológico para la alfabetización basada en la elaboración colectiva e interdisciplinaria del conocimiento; 3) evaluación del desempeño de los alumnos participantes. El video se encuentra en el sector de Audiovisuales de la Facultad de Educación de la UFMG, y puede ser copiado para los interesados, para lo cual es necesario enviar dos cassettes vírgenes a la siguiente dirección: Av Antônio Carlos, 6627, CEP: 31270-901, Belo Horizonte - MG - Brasil.

clinada hacia la llamada modernización y globalización de la economía, el camino para que América Latina se reencuentre, en este fin de milenio, pasa por el autodescubrimiento del ser humano como ser sujeto, capaz de pensar, aprehender la realidad y actuar sobre ella. Este es el lugar del *pensamiento histórico*, preocupado en romper con los parámetros dominantes y en forjar propuestas para el futuro. *Por lo mismo, no es un pensar que se someta a las reglas de la evidencia sino a las de la imaginación* (Zemelman, 1993:18). Este es el desafío para el sujeto: ser capaz de pensar, elaborar el conocimiento significativo para la vida y empeñarse en la búsqueda de salidas para la sociedad.

Obras consultadas

Gonçalves, Francisca dos Santos (1995). *Vida, Trabalho e Conhecimento: metodologia para a elaboração coletiva e interdisciplinar do conhecimento fundado no trabalho como pricípio educativo - uma contribuição para a formação do professor*. São Paulo, Faculdade de Educacão da USP. 50 p. Tesis de doctorado mimeografiada.

Gramsci, Antonio (1991). *Os intelectuais e a organização da cultura*. 8. ed. São Paulo, Civilização Brasileira. Traducción de Carlos Nelson Coutinho.

Kosik, Karel (1989). *Dialética do concreto*. 5. ed. Río de Janeiro, Paz e Terra.

Marx, Karl y Friedrich Engels (1991). *A ideologia alemã*. 8. ed. São Paulo, Hucitec. Traducción de José Carlos Bruni y Marco Aurélio Nogueira.

Vázquez, E. (1977). *El olvido*. México. Siglo XXI.

Vygotsky, Lev Semenovich (1987). *Pensamento e linguagem*. São Paulo, Martins Fontes. Traducción de José Cipolla Neto *et al.*

Zemelman, Hugo (1992). *Los horizontes de la razón. I. Dialéctica y apropiación del presente, las funciones de la totalidad; II. Historia y necesidad de utopía*. Barcelona, Anthropos y El Colegio de México. 2 vols.

_____ (1993). "Sobre bloqueo histórico y utopía en Latinoamérica". *Problemas del Desarrollo. Revista Latinoamericana de Economía*, núm. 95, octubre-diciembre.

América Latina en la era del macrocapitalismo y de la macrotecnología

*Horst Matthai**

¿Qué es un latinoamericano?

Un sueño recurrente durante mi temprana infancia me lo aclaró mi madre cuando un día se lo narré. Soñé estar acostado en una playa, cuando llegó un barquito con alegres banderas. Todo el mundo corrió hacia el barquito, quedando yo, a los dos años y meses de edad, abandonado. Luego mi madre regresó, me levantó bruscamente, corrió hacia el hotel, y todos partían en el mismo barquito. Era la escena de la llegada de la noticia del inicio de la I Guerra Mundial. Mi familia, durante el verano, había pasado unas semanas en la isla de Norderney, cerca de la costa alemana del mar del Norte, y la escena soñada correspondía, según mi madre, exactamente a lo sucedido en aquel momento tan crítico para el mundo occidental. Posteriormente, entre los cuatro y seis años de

* Investigador de la Escuela de Humanidades de la Universidad Autónoma de Baja California

edad, se grabaron en mi mente el panorama de frío extremado durante dos inviernos seguidos, con apenas una habitación, de la casa de dos pisos, ligeramente templada por el calor de una estufa que, debido a la escasez de combustible, sólo se prendía unas horas durante el día. Recuerdo también, aun antes de la terminación de la guerra, mi entrada al primer año de primaria durante el turno vespertino, ya que no todos los planteles pudieron calentarse, sentado en un salón de niños —no existía la coeducación en aquel tiempo— mojándome los pantalones porque el profesor no nos permitía salir a los baños. Muchos de los niños fueron bárbaramente castigados con una vara cuando no daban la contestación correcta; después supe por mi padre que el profesor tuvo que ser internado en una institución para dementes, por haber salido trastornado de la guerra de las trincheras.

Más tarde viví la época de escasez de alimentos; hubo ocasiones en que, acompañando yo a mi madre, los campesinos nos echaban los perros encima para quitarse la molestia de tanta gente que trataba de comprarles algo para comer. Luego la inflación que depauperaba a los ingenuos que vendían sus propiedades, ignorando el valor efímero del dinero, y la violencia política que sembraba el odio entre unos y otros.

A los dieciséis terminé el primer año de preparatoria, y no pude seguir en la escuela porque mi padre no podía pagar la colegiatura —no existían preparatorias del Estado en aquella época—. Entré a trabajar de aprendiz en una fábrica.

Desde la temprana adolescencia empecé a sentirme como un extraño entre aquella multitud de gente disciplinada, donde el tono de voz era el del sargento, cuando el de posición superior hacía valer su nivel en la jerarquía social, o donde se sentía miedo ante cualquier uniformado, representante de un misterioso poder llamado ESTADO, de manera

que —a través del sistema anglosajón de los *pen-friends*— establecí contacto por correspondencia con una multitud de jovenes de habla inglesa (único idioma que dominaba aparte de la lengua materna) en Australia, la India, Jamaica y otros lugares. Pero lo que eventualmente aceleraba mis planes, era la creciente amenaza de una guerra, para la cual, Hitler, que asumió en el poder en 1933, se preparaba febrilmente. Mi propia actividad como especialista en cambio internacional de productos industriales, por una especie de trueque (ASKI), me abrió eventualmente contactos después de haber rechazado ofertas de ir a la India y Africa de Sur —en aquel entonces dominios de la Gran Bretaña— lo que finalmente me permitió emigrar a México seis meses antes del inicio de la II Guerra Mundial.

Es difícil describir el impacto que me produjo México: resaltan la ausencia de funcionarios en las instalaciones de migración en Matamoros, probablemente debido al extremo calor que reinaba en aquel lugar; la (para un europeo) extrema pobreza que en la Ciudad de México se observaba desde el taxi que me llevó por tortuosas calles del Aeropuerto al hotel y, por último, la belleza del gran Paseo de la Reforma, así como del Castillo de Chapultepec, que observaba desde los altos del hotel. Y, si bien mis actividades se limitaron a ir diario a la oficina de la empresa que me había contratado, el contacto con los taxistas, los nuevos colegas de la oficina y la extraordinaria belleza del clima, me impulsaron a exclamar después de tres días de haber llegado: ¡De aquí no me salgo, a no ser que me lleven a la fuerza!

Logré hablar el español con alguna fluidez en unos seis meses, comunicándome mientras, donde se podía, en inglés. Mis actividades me ponían en contacto con altos funcionarios del Departamento del Distrito Federal, de la recién fundada PEMEX y de la Secretaría de Hacienda, incluso con el

entonces secretario, el Lic. Suárez, impresionándome la predominancia de lo humano sobre lo formal en la relación con la multitud de funcionarios con quienes tuve que tratar. Más tarde, y habiendo cambiado de actividades debido a la II Guerra Mundial, estuve en contacto con una gran cantidad de industrias, de papel y cartón primero y textil posteriormente. Allí, gracias a mis frecuentes intervenciones en el mismo proceso fabril, pude observar de cerca a técnicos, administradores y obreros, tanto en el trato entre ellos como en la relación que, en especial, los obreros llevaban con su trabajo. Al descomponerse alguna máquina, procuraban —usando lo que estaba a la mano: hilos o palos de madera— hacerla funcionar provisionalmente, mientras los técnicos resolvían el problema, al extremo de que, en la que se consideraba la más grande impresora de Latinoamérica,[1] se hablaba de la *ley del alambrito*, ya que, parándose alguna de las gigantescas máquinas impresoras y corriendo desesperados los ingenieros en búsqueda de la requerida refacción, venía la nueva de que los obreros —metiendo un alambrito en alguno de los complicados controles electrónicos— habían puesto en marcha la máquina de nuevo.

Durante más de veinte años tuve un pequeño negocio de fabricación de un producto especial para el tejido de telas de algodón, funcionando yo personalmente de vendedor, de fabricante, de distribuidor y de cobrador. Las materias primas las compraba en las grandes empresas que, después de haber pagado en efectivo las primeras remesas, me decían que no hacía falta el pago inmediato, otorgándome un plazo de 30 días a partir de la fecha de entrega, sin haberse exigido firma alguna de aval. Al incurrir en una sanción por incumplimiento de alguna obligación fiscal, el mismo jefe de la ofi-

1 La impresora Juventud, México, D.F.

cina de rentas del Estado me recomendó una persona competente para llevar los libros contables. En suma, había vivido en un mundo donde lo humano dominaba las relaciones entre las personas, sobreseyendo consideraciones formales o materiales.

En los años cincuenta inicié mis estudios de filosofía en la UNAM, donde encontré eminentes intelectuales españoles, expatriados con motivo de la guerra civil, como José Gaos, Eduardo Nicol, Adolfo Sánchez Vázquez y otros. Cursando los tres niveles de filosofía —licenciatura, maestría y doctorado—, empecé a afinar el potencial crítico de mi mente, potencial presente en todo individuo, atrofiado la mayoría de las veces a consecuencia del apremio de las preocupaciones de lo cotidiano. Comprendí la realidad europea y norteamericana como productos de la filosofía occidental, responsable ésta de la deshumanización y materialización reinante en ambas áreas y estando a punto de contaminar el resto del mundo. Aprecié el profundo significado de la devaluación nietzscheana[2] de la filosofía clásica griega (Nietzsche, 1966: 951-2), avalada por Heidegger cuando este pensador rechaza la predominancia del pensamiento de Platón y Aristóteles en la historiografía filosófica. Dada la importancia de una adecuada caracterización de la filosofía occidental, citamos sus palabras:

> La pauta no explícita para interpretar y juzgar a los pensadores arcaicos es la filosofía de Platón y Aristóteles. Ambos rigen como los filósofos de los griegos que dan la

2 "*...ich erkannte Sokrates und Plato als Verfalls-Symptome, als Werkzeuge der griechischen Auflösung, als pseudogriechisch, als anti-griechisch...*". (...reconocí a Sócrates y Platón como síntomas de decadencia, como herramientas de la disolución griega, como seudo griego, como antigriego...).

> medida para lo anterior y para lo posterior. Este criterio, por la vía de la teología del cristianismo, se ha consolidado como convicción general, no sacudida hasta la actualidad (Heidegger, 1963:297).[3]

Lo que Nietzsche llamaba una filosofía antigriega sigue, pues, dominando el pensamiento occidental. Y es este pensamiento el que, a través de los últimos cinco siglos, ha buscado arraigo en Latinoamérica: la escolástica, el positivismo, el marxismo, el liberalismo y otros, todos han pasado por la pantalla histórica de Latinoamérica, sin que ninguno, empero, haya dejado huellas duraderas, ni mucho menos logrado convertirse en el eje integrador de un continente llamado el *gigante dormido* por algunos. Pero, si el latinoamericano no es pragmatista como los norteamericanos, ni materialista como los británicos (Marx, 1966:135),[4] ni idealista como los alemanes (Spengler, 1947: 77),[5] surge la pregunta ¿qué es, entonces, el latinoamericano? Como contestación a esta pregunta se antoja la de: el latinoamericano es un ser carente de identidad y, por ende, buscador de la misma. Sin embargo, aunque lo anterior domina el pensamiento de muchos de nuestros investigadores, una contestación más adecuada nos parece ser la de que el latinoameri-

3 "*Das unausgesprochene Richtmaß für die Deutung und Beurteilung der frühen Denker ist die Philosophie von Platon und Aristoteles. Beide gelten als die nach vorwärts und rückwärts maßgebenden Philosophen der Griechen. Diese Anschauung hat sich auf dem Wege über die Theologie des Christentums zu einer allgemeinen und bis heute nicht erschütterten Überzeugung verfestigt*".

4 "*Der Materialismus ist der* eingeborne *Sohn* Großbritanniens". (El materialismo es el hijo *nato* de la *Gran Bretaña)*.

5 "...la inclinación germánica a lo infinito...".

cano es un ser aún no fatalmente contaminado por la caduca civilización occidental (*Deutschland*, 1966:40),[6] producto de una filosofía seudo griega, como la designaba Nietzsche, de la cual se está liberando, aspirando profundamente el salubre aire de un continente[7] históricamente virgen.

El coloquio

Una vez captado que era yo latinoamericano y que lo había sido, aunque no de modo consciente, desde el tercer día de mi llegada a la capital mexicana, y ahora sentado al lado de otro latinoamericano, suministrador del marco[8] teórico requerido, pude entonces enfocar mi visión al problema del pensamiento y la cultura en la universidad latinoamericana, tema del coloquio.

Parto de la consideración de que el pensamiento concretamente no se da sino en el *pensator*, como decían los romanos, o sea, en el que pondera, sopesa o mide. Mas, para los antiguos, dicho medir era algo radical, pues el latín *penso*, *pensare* era una forma intensiva, un *intensivum*, del verbo *pendo*, pendere, que significaba *dejar colgar*, con referencia especial a los platillos de la balanza (Georges,1962).[9] Sien-

6 Jóvenes alemanes inmigrantes de Chile dicen que "...en Alemania ya no hay posibilidades en el mercado para nuevas ideas", y afirman que en su nueva vida en Chile predomina, entre otros aspectos, "...la sensación de libertad".

7 Reiteramos la exclusión de los dos países anglosajones de nuestro concepto de continente latinoamericano.

8 La desparametrización zemelmaniana que, de suyo, no es parámetro.

9 Penso, *pensare*, *intensivum* de *pendo*, *pendere*, "*herabhängen lassen, bes. die Wagschalen...*" (dejar colgar, en especial los platillos de la balanza.

do la medición, pues, *intensiva* y no *extensiva* o, para ponerlo en otras palabras, cualitativa y no cuantitativa, resulta un pensamiento dicotómico, como el organizador del coloquio ya lo formuló en su proposición de temas para la discusión: "...o somos ricos o somos libres" (Zemelman, 1999: 2).

Con ello pone en lugar prominente del coloquio, y creemos acertadamente, el tema de la economía. Pero el tema de la economía *per se* no es exclusivamente enfocable en función de las estructuras socioeconómicas ancladas en el principio de la rentabilidad del capital, ya que éste, al dejar de lado su compromiso social[10] y transformarse en capital transnacional, rompió su nexo con lo humano, convirtiéndose en el monstruo deshumanizante que destruye la espiritualidad de sus víctimas a la par que la de los victimarios. Cabe, por lo tanto, replantear el problema de la economía en términos compatibles con la racionalidad humana, como en la Antigüedad lo hiciera Aristóteles.[11] Como ya lo había dicho este pensador, ideas como las de justicia, bondad y otras tienen su origen en la casa, en el οικος. En otras palabras, no son abtractas sino firmemente ancladas en la única realidad humana reconocida por los antiguos: la casa. Pero ésta tampoco era algo carente de un contenido determinado, como lo es la familia y los recursos[12] necesarios para su sostén. De acuerdo con esta idea de casa, la economía, como dice su nombre,[13] atañía al reparto justo de dichos recursos entre los

10 Véase el caso de Henry Ford I, quien hacía de sus trabajadores partícipes y, con ello, garantes de la rentabilidad de su capital.

11 Se discute la autenticidad de los dos libros sobre economía que se incluyen en el *corpus aristotelicus*. Sin embargo, se admite generalmente que el primero contiene ideas del estagirita y que probablemente haya sido escrito por uno de los peripatéticos bajo la iniciativa del mismo Aristóteles.

12 En época de Aristóteles esto incluía a los esclavos.

varios miembros de la familia —incluyendo los esclavos— (Odisea, 14.138 ss.).[14] Que Aristóteles haya concebido la economía familiar como algo prioritario respecto de la de la πολις o del Estado, lo expresa claramente en 1343a10, donde afirma que el Estado no es sino un agregado de *casas* o familias que se asocian con el propósito de adquirir tierras y propiedades como medios para el logro de una vida feliz. Por esto, dice Aristóteles, se origina la economía familiar antes que la política, pues sin casas no hay economía, y son éstas las que componen el Estado.

El latinoamericano ha estado haciendo precisamente esto, tanto el indígena como el mestizo —sólo los criollos, o los que hacen su papel hoy día, se resistieron y se resisten, como dice Zea (1970:22), "a formar parte de un mundo que no consideran como propio"— han vivido y siguen viviendo una verdadera, economía del mercado que está sólidamente anclada en la economía familiar. Al hablar aquí de economía, hemos de arrancar el disfraz que se ha puesto a este término. Desde Marx se ha hecho clásica la economía política. Pero el análisis marxiano descansa sobre un fondo histórico que —como también ampliamente lo expone Zea—no es propio de Latinoamérica. Sin embargo, ha servido de punto de partida para la elaboración de una serie de *modelos* —cualquiera que sea el sentido que se haya querido dar a este término— que sucesivamente tapan los fracasos del modelo en función, creando, también sucesivamente, la euforia de un maravilloso mundo por venir. Es tal el descaro de algunos de los arquitectos de tales nuevos modelos, que sin ruborizarse aceptan el Premio Nobel —a sabiendas de su

13 νομος del verbo νεμω, repartir.

14 Véase el relato sobre el encuentro entre Eumeo, el cuidador de los cerdos, y Ulises recién de regreso en Itaca.

eventual caducidad. Pero como ya fue señalado por Zemelman, "no se trata de forjar un modelo, sino de descubrir el futuro en lo real de hoy" (Zemelman, *op. cit*: 1). Y lo real de hoy es la plena vigencia —por lo menos en Latinoamérica— de la economía familiar. Recordemos lo imponente, como lo es, de la maqueta del gran mercado de Tenochtitlan, montada en el Museo del Paseo de Chapultepec por los historiadores y antropólogos. Allí se observa el extraordinario dinamismo de una economía, no servidora de empresas y consorcios nacionales o transnacionales, sino operativa en función de la vida familiar de los habitantes de aquella urbe, que en magnificencia excedía todo lo conocido por los conquistadores españoles que la vieron por primera vez.

Pero el tradicional tianguis de los mexicanos ha seguido funcionando —hasta en las grandes ciudades—, no sólo para la población indígena sino incluso para la mestiza. El mismo gobierno lo ha estado fomentando en apoyo de la población de bajos recursos, cuando alguna de las múltiples crisis económicas del modelo en moda lo exigía. Mas, ¿existe dicho modelo realmente?, pregunta que formulamos a la economía dirigida al igual que a la del mercado. La dirigida, como lo mostró la antigua Unión Soviética, fracasó no sólo por su insuficiente flexibilidad y retraso tecnológico, sino en buena parte por no ser confiables los datos estadísticos que la alimentaban. La llamada economía del mercado, en cambio, supuestamente apoyada en el libre juego de la demanda y de la oferta, resulta ser engañosa, dada la manipulación de los principales factores que intervienen en ella. Por un lado gigantescas campañas publicitarias que crean mercados ficticios de consumo,[15] inflados aún más por un sistema crediti-

15 Recuérdese el fracaso en Estados Unidos debido a la depreciación del mercado de bienes raíces, de muchas asociaciones de ahorro y

cio carente de una prudente base de aval, y por el otro, la fusión de megaempresas que, reduciendo la diversidad de la oferta, fingen situaciones de escasez, con los inevitables aumentos en los precios cargados al consumidor.[16]

Además y por encima de la anterior caracterización de los dos tipos de economía, hemos de tener presente que economía política y crecimiento van mano a mano. La misma ausencia en sus teorías de una base real —cuya presencia redundaría en una economía sostenida, parecida a una familiar— les hace buscar la panacea de ensanchar su campo de acción y evitar de esta manera el —para sus teóricos— espectro de estancamiento, como lo expone Schumpeter:

> En sí mismo, el estancacionismo es prácticamente tan antiguo como el pensamiento económico. En cualquier periodo prolongado de *malaise* económica, los economistas, cayendo, como la demás gente, en el estado de ánimo de su época, formulan teorías que, según ellos, tratan de demostrar que la depresión aparece y que ha de ser definitiva (Schumpeter, 1975: 329).

Empero el remedio —por lo menos temporal— está a la vista. Lo que llamaremos la macrotecnología y el macrocapitalismo prometen dar acceso a una aún no explotada reserva de riqueza: Latinoamérica. Tanto la una como lo otro se habían desenvuelto en los países desarrollados, como comúnmente se les designa, a costa de la explotación despia-

préstamo (S&L) y la ocultación del fraudulento manejo de las mismas por sus perpetradores en contubernio con altos jerarcas de ambos partidos políticos y del mismo gobierno.

16 Obsérvese el exagerado incremento en los precios de los hidrocarburos, desproporcionado al beneficio que obtienen los productores del petróleo crudo.

dada de los recursos humanos y materiales de la masa relativamente compacta de los tres grandes continentes: Europa, Asia y África. Sin embargo, habiéndose agotado dichos recursos, en buena parte durante los últimos dos siglos, hoy día se hace más atractiva Latinoamérica, cuya anterior marginación resultaba de una serie de factores, como lo fueron el atraso tecnológico y científico, la falta de una infraestructura adecuada y la carencia de estabilidad política. Desde luego, la apertura de Latinoamérica presupone una exploración científica de sus potencialidades, para lo cual, entre otros, se formó una red internacional de investigadores, entre los cuales destaca un numeroso grupo de alemanes que, en colaboración con otro grupo igualmente numeroso de franceses, elaborará una serie de estudios humanísticos sobre Latinoamérica. Uno de los objetivos, por lo menos en lo que a los investigadores de Alemania del Sur se refiere, es el de "transmitir los conocimientos humanísticos sobre estas regiones a otras disciplinas y abrir un acceso a la economía bávara" (Revista *Humboldt*, 1995:80). Vemos, pues, que los intereses —políticos, económicos, científicos, etcétera—, determinantes de las investigaciones proyectadas, no son necesariamente beneficiosos para Latinoamérica. En ilustración de ello citamos a un economista alemán, quien ha extendido su influencia incluso a nuestros vecinos del norte, y dice que, la recuperación económica de Alemania después de la II Guerra Mundial fue resultado de "la aplicación de un principio que, en el mundo de hoy, sobrepasa todo otro en cuanto intrepidez y novedad, ...el principio de absoluto y aun, si es necesario, unilateral comercio libre" (Röpke, 1996).[17] Tras toda pretendida mutualidad en las relaciones

17 "...the application of a principle that in the world of today surpasses every other in boldness and novelty ...the principle of absolute

de los países desarrollados con, en nuestro caso, los de este Continente[18] se esconde dicha unilateralidad, si bien, a veces, e incidentalmente, pueda resultar algún beneficio para la otra parte. Ahora, si la antecitada red de investigadores, como reporta la misma revista *Humboldt*, busca la cooperación latinoamericana en sus tareas, no por accidente nombrarían como ejemplo "el hermanamiento con la Pontificia Universidad Católica de Ecuador, en Quito", pues también esta institución representa intereses[19] ajenos a los de Latinoamérica.

El panorama económico mundial está dominado por las crisis; las mismas teorías económicas las incluyen como fases repetitivas inevitables. Cuando se presentan, se busca el remedio en la reanundación del crecimiento. Sin embargo, al hablar de crecimiernto los economistas no lo buscan en el área de la calidad humana, sino en un mero incremento cuantitativo, para cuyo logro requieren de mayor competividad. Mas ésta resulta ya sea de la participación —o quizá hoy día hasta predominancia— de la tecnología en la función empresarial y la consecuente paulatina exclusión del elemento humano, ya sea del desplazamiento de la mano de obra de mayor nivel salarial, o por otra, convirtiéndose las empresas en transnacionales que ambulan de país en país en búsqueda de mano de obra más barata. Latinoamérica constituye una gigantesca reserva de tal mano de obra, pues su pauperismo, consecuencia de una secular tradición de concentrar la riqueza de sus países en monopolios gubernamentales, eclesiásticos o privados,[20] se está convirtiendo, ante la

and even, if necessary, one-sided free trade."

18 Descontamos aquí los dos países vecinos del Norte que, a fin de cuentas, sólo ocupan una parte de Norteamérica.

19 Los del Vaticano.

liberalización de los modelos económicos, en depauperación general mediante la manipulación de sus sistemas monetarios. Ahora no sólo los pobres, sino todos[21] somos pobres.

Para los romanos *pecunia* expresaba la idea del dinero, pues *specus*, ganado, le daba a este término el carácter de permanencia, ya que una vaca hoy equivale a lo que es una vaca diez años después. El alemán *Währung* denota la duración del valor de la moneda, noción implícita en el enlace entre el dinero y los metales oro, plata y cobre que hacían el papel de *vaca* desde la antigüedad. En cambio, este siglo —desde la I Guerra Mundial— se distingue por el abandono de estos metales como garantes de la estabilidad monetaria en la mayoría de los países del mundo. La frenética carrera por la competitividad desemboca en la adopción del *principio* röpkiano citado con anterioridad.[22] Todos quieren vender más que lo que compran, y la devaluación de las monedas se antoja como el instrumento más inmediatamente accesible. Para lograrlo, los bancos centrales de nuestros países[23] les asignan a su moneda en papel, el valor en monedas de otros países de manera arbitraria, ya que la misma, por falta de un metal garante, no tiene un valor propio.[24] Al respecto,

20 Los latifundios, las concesiones mineras, ferrocarrileras, etcétera.

21 Calculamos que cerca del 90% de la población no podemos ahorrar lo suficiente para no ser en la vejez una carga para la generación joven.

22 Ver cita 18.

23 Al igual que la mayoría de los países de otros continentes.

24 Un billete de papel de veinte nuevos pesos mexicanos lleva impreso: "El Banco de México pagará a la vista al portador veinte nuevos pesos", los cuales, como todos sabemos, se entregarán en forma de *billetes de papel* de pesos mexicanos. Los billetes de última emisión, que substituyen los "Nuevos Pesos" por "Pesos",

nos parece significativo el comentario de uno de los expertos en finanzas más renombrados de este siglo:

> La introducción de billetes de banco o moneda gubernamental de papel ha sido hecho factible solamente porque el estado o banco central han prometido cambiar el dinero en papel por oro en cualquier momento. El garantizar esta posibilidad (es decir, la redención de papel por oro) en cualquier momento, debe, por lo tanto, ser el propósito de todo emisor de moneda de papel. Cualquier estado o banco central que deliberadamente o negligentemente desperdicia esta posibilidad, es culpable de un crimen contra sus ciudadanos (Schacht, 1956: 152).[25]

Estas son palabras fuertes, pero dejemos la cuestión política para no alejarnos del tema que estamos tratando. A lo que antaño se denominaba economía política, hoy día se le dice economía globalizada, concorde al proceso de integración planetaria en marcha. Gigantescas agrupaciones de empresas manufactureras, mercantiles, financieras, así como de comunicaciones y de diversiones, inciden en la vida de miles de millones de seres humanos, afectando la economía, al igual que los demás aspectos de su existencia. A través de sus actividades, el globo terrestre se está convirtiendo en un

ya no pagan nada, pues la leyenda "El Banco de México pagará..." fue omitida totalmente.

25 "*The introduction of banknotes or government paper currency has been made feasable only because the state or the central bank have promised to exchange the paper money for gold at any time. To ensure this possibility (that is, the redemption of paper by gold) at any time must therefore be the aim of all issuers of paper currency. Any state or central bank which deliberately or carelessly flings away this possibility is guilty of a crime against its citizens.*"

colosal basurero, a la vez que desierto, asomándose, para un futuro lejano, el espectro de un paisaje parecido al de Marte, nuestro planeta vecino. Además, como si fuera poco, la economía moderna redunda en enormes endeudamientos, a lo cual podríamos agregar las guerras y conflictos armados sostenidos en beneficio de intereses económicos o, citando el ejemplo de nuestros vecinos del Norte, la conversión de la población en un magno campo armado, con beneplácito de los dizque representantes populares, sobornados por los manufactureros de armamentos mediante generosas contribuciones a sus fondos de reelección, préstamos de lujosos condominios y toda otra clase de regalías. Mas, todo esto no es economía, sino la sociedad corriendo *amok* (Gran Diccionario Enciclopédico Visual, 1993),[26] gracias a algo relativamente nuevo en la existencia humana como lo es la empresa. El mundo antiguo no conocía *empresas*, y la etimología citada por la Real Academia, *in-prehensa* (Diccionario de la Lengua Española, 1970), no se halla en el latín clásico, de lo cual inferimos que tenga su origen en el latín vulgar, si acaso. La definición misma ofrecida por la Academia[27] sugiere que se trata de algo relacionado con la tecnología y los medios de comunicación avanzados, desarrollados en el pasado y el presente siglo, pues ni los antiguos ni los medievales llevaban a cabo construcciones, negocios o proyectos de importancia. Es cierto que, aún en la Antigüedad, se realizaban construcciones o proyectos —si bien no negocios—, como lo fueron la construcción de templos, fortificaciones, puertos,

26 "Amok, m. Acceso de locura furiosa entre los malayos"; *cf. Encyclopaedia Britannica*: "*Running Amuck.*"

27 "Casa o sociedad mercantil o industrial fundada para emprender o llevar a cabo construcciones, negocios o proyectos de importancia".

etcétera, mas no fueron *empresas* las que las hicieron ni existieron *empresas* que se especializaran en hacerlas (Ver: Burckhardt, 1962: 129 y ss).[28] En el Medievo fueron artesanos quienes las elaboraron, pero tampoco formaban empresas ni tenían empleados que les ayudaran, sino aprendices y compañeros, cuya relación con sus maestros fue formativa de modo integral (Matthai, 1992) y no meramente laboral, como sucede en la empresa moderna. En otras palabras la economía política, hoy globalizada, es consecuencia de la aparición de la empresa, siendo la economía familiar —en la definición aristotélica[29]— la única que regía con anterioridad.

Los economistas suelen emplear los términos de necesidades y satisfactores en relación con los procesos económicos, tanto de producción como de distribución, y podemos, no siendo contenciosos, aplicarlos a ambos sistemas de economía. Hablando primeramente de la economía familiar, notamos de inmediato su mayor horizonte cualitativo —del cuantitativo nos ocuparemos más adelante— respecto del de la economía política o globalizada. Nos referimos con esto a las necesidades inherentes a todo individuo humano y que no pueden ser satisfechas en esta última. ¿Cuáles son estas necesidades? En contestación a esta pregunta, diremos que las necesidades del individuo en cuanto humano son materiales, sentimentales y espirituales, dándose en los niveles animal y vegetal sólo las materiales en el vegetal y las materiales junto con las sentimentales en el animal, por lo menos en lo que se refiere a algunos de los animales superiores. Así

28 Fueron artistas y artesanos los que ejecutaron dichas obras, siendo, sin embargo, socialmente despreciados.

29 Donde el esclavo es parte de la familia (ver cita 13), como lo es el aprendiz de la del artesano, o el siervo de la del señor feudal. (Aquí no hacemos referencia a abusos cometidos en alguna de estas familias.)

visto, necesidades espirituales las hallamos únicamente en los humanos. Pero sucede que la economía política o globalizada no está equipada para ofrecer a los individuos los satisfactores espirituales, debido a la falta de lazos de intimidad que, en su plenitud, sólo la familia puede ofrecer. Se dirá que las religiones han llenado tradicionalmente las necesidades espirituales de los humanos, pero esto está sujeto a cuestionamiento si tomamos en cuenta que, en los albores de la humanidad, como atestigua el más antiguo de los libros sagrados de la India, el *Rigveda*, la religión era exclusivamente familiar.

Pero no olvidemos aquel otro aspecto de la economía, que es el del reparto. Dentro de la familia,[30] los diferentes miembros de ella tienen también diferentes necesidades, y sólo los padres están capacitados para discernir, con tino, las necesidades de cada uno, tanto las espirituales como también las sentimentales y materiales. De manera que el reparto de los satisfactores en cada una de estas áreas no va a ser igual, ni en lo cualitativo ni en lo cuantitativo. Así algún miembro de la familia necesita muestras de afecto más efusivas, mientras que otro las necesita más discretas, uno las necesita con mayor, el otro con menor frecuencia; respecto de las necesidades espirituales y materiales reina análoga situación: un miembro de la familia, por su capacidad intelectual necesita mayor cantidad de libros que otros, y de éstos, habrá quien por sus dotes musicales necesita instrumentos musicales, discos o boletos de entrada a conciertos, de poca utilidad para los demás. Sirvan estos ejemplos para demostrar que la economía, como el justo reparto de los satisfactores, nunca puede funcionar fuera del ámbito familiar de manera adecuada. Incluso, se antoja en este contexto la aplicación de la fórmula marxiana, expresada en la *Crítica al*

30 Recuérdese cita 18.

programa de Gotha: "Cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades!" (Marx, 1962:21).[31]

Pero hay otro aspecto que atañe a Latinoamérica, como lo es la destrucción de la naturaleza. En ella convergen dos características radicalmente distintas del hombre moderno. Una es el milenario acondicionamiento del hombre a manos de un monoteísmo (Rattner, 1987: 252-253)[32] que veía en lo natural lo rechazable, incluso diabólico (Tagaste, s.f: IV.1),[33] y en el hombre lo lascivo y concupiscente (*op. cit.*: XIV.16),[34] y, la otra, la macrotecnología que contamina la naturaleza y, a la vez, engulle sus recursos de manera insaciable. No nos detenemos en la primera por constituir uno de los tabúes políticamente más delicados por su nexo con el problema (Graßi, 1996:51)[35] del exagerado e insostenible incremento demográfico (Reich, 1995),[36] incremento del

31 "*Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!*".

32 "*Im Zuge dieser monotheistischen Tendez wurde auch die Natur entgöttert. Sie erhielt in den christlichen Lehren das Stigma des Ungöttlichen, ja sogar des Teuflischen und Widergöttlichen. Das Natürliche war für den Christen weithin das Diabolische, von dem sich der Mensch ängstlich und haßerfüllt fernhalten mußte. So entstand die* abendländische Naturfeindschaft, *die bis in unsere Tage hineinreicht*". (Conforme a esta tendencia monoteística también la naturaleza fue des-divinizada. En las enseñanzas cristianas recibió el estigma de lo no-divino, hasta diabólico y anti-divino. Lo natural era para el cristiano lo generalmente diabólico, de lo cual el hombre debía alejarse con miedo y lleno de odio. Así se engendró la *occidental enemistad contra la naturaleza*, que perdura hasta nuestros días.).

33 Agustín de Tagaste ve al hombre, en cuanto tal, semejante al diablo —*de civ. dei*, IV, 1: "*Cum ergo vivit homo secundum hominem, ...similis est diabolo*".

34 *Ibid.*, XIV.16: "...concupiscencia ...apetito lascivo..." (traducción B.A.C.).

cual los latinoamericanos nos encontramos entre los testigos más fehacientes. La segunda, reivindicadora del concepto del hombre como animal de rapiña, expuesto por Spengler ya hace muchas décadas (Spengler, 1947:21), comparable dicho hombre con aquella plaga enviada por Jehová sobre un Egipto renuente (Éxodo, 10:12), es merecedora de un pronto y profundo análisis, pues en 1989, para citar sólo unos ejemplos, nuestra civilización emitió a la atmósfera 219 billones de toneladas métricas de CO_2,[37] en 1980 destruyó 17 millones de hectáreas de bosques tropicales, eliminó en el mismo año 50,000 especies de animales y descarga anualmente en los mares 6.5 millones de toneladas de basura (*Time*, junio 1992).

Pero Latinoamérica no ha causado esta monstruosa destrucción del hábitat del hombre.[38] No la ha causado gracias a su relativa marginación del macrocapitalismo y de la macrotecnología, ambos un nuevo holocausto que si bien las víctimas, a fin de cuentas, serán ellos mismos, tratan de alejar

35 Hartmut Graβl, quien participó en el reporte que el IPCC (*International Panel on Climate Change*) emitirá en breve (*Kulturchronik*, Bonn, Inter Nationes, Núm 2, 1996, p. 51) lo considera uno de los cuatro que más afectan la existencia del hombre en este planeta.

36 Jens Reich, biólogo molecular del Centro Max-Delbrück, Berlín: "*Wir geraten in die Nähe des Übergangs in einen anderen stationären Zustand, in dem vermutlich die heutige Lebensweise und Populationsdichte der menschlichen Spezies nicht mehr zu erhalten ist.* (Nos acercamos al paso hacia otro estado estacionario, en el cual el actual modo de vida y la densidad poblacional de la especie humana ya no es sostenible).

37 Estados Unidos, el contaminador mayor del planeta, ha rehusado firmar un tratado limitando la emisión de CO_2.

38 Esto no quiere decir que no participe, aunque en menor escala, en ella.

este fatal desenlace devorando los remanentes aún no contaminados del planeta. Para ello ocultan, incluso ante sus propias poblaciones, la pudredumbre tras la brillante fachada que ostentan: la corrupción política y financiera ya mencionadas, pero sobre todo las pruebas de los efectos funestos de la técnica. Al respecto sólo unos pocos ejemplos: en 1957, en los Montes Urales entre Chelyabinsk y Kamensk-Uralsky, una superficie, con una extensión de aproximadamente 110 kilómetros de norte a sur y de oriente a occidente, quedó contaminada a causa de una explosión atómica (Medvedev, 1979). El agua de uno de los lagos en la zona afectada contenía una concentración de estroncio-90 cinco mil veces superior a la máxima permitida en lagos con acceso al público, de acuerdo con *la Enciclopedia Soviética Médica* de 1968 (Medvedev: 40).

En los años posteriores al desastre de los Urales, un gran número de científicos estudiaron los efectos que éstos causaron sobre el medio ambiente. En el caso de los árboles, se notó que la exposición a semejante contaminación mata el pino y abedul en cinco a seis años, otras especies quedan reducidas en tamaño, mientras que algunos desarrollan una superior resistencia a las radiaciones. Sin embargo, en áreas de intensa radiación, todos los árboles perecieron, cediendo dichas áreas al desarrollo de otro tipo de vegetación. En algunas partes, la capa superior del suelo fue levantada y depositada en lugares restringidos mediante cercas. Las plantas comunes crecieron sobre tales depósitos, con formas distorsionadas, aludiendo la gente a *los cementerios de la Tierra* (*op. cit.*: 167).

Para los animales, la contaminación del suelo fue altamente destructiva. Escarabajos depredadores se redujeron al 66% de lo normal, sus larvas y otros insectos al 56%, pero animales que se alimentan de productos orgánicos del suelo

se redujeron a cerca del 1% (*op. cit.*: 91). Se observó un movimiento migratorio del estroncio-90 en el suelo y en los animales del suelo hacia insectos voladores, roedores, ranas, mamíferos mayores y pájaros. Fueron las aves migratorias las que llevaron la contaminación hacia áreas distantes como Irán, Turquía y el Norte de África (*op. cit.*: 86).

Los intentos de falsificar o suprimir información que pudiera alertar a la humanidad acerca de la gravedad del desastre de los Urales de 1957, no se limitaron a las instituciones soviéticas (*op. cit.*: 41, 63, 96), pues en la Gran Bretaña, donde también ocurrieron accidentes, resultando en contaminaciones radioactivas, sir John Hill, quien presidía la *United Kingdom Atomic Energy Authority*, descartó las revelaciones de Zhores Medvedev como *tonterías* (*rubbish*) y producto de la imaginación (Medvedev, 1979: 6), mientras que en los Estados Unidos, la CIA mantuvo igualmente secreta la información sobre los citados acontecimientos en la Unión Soviética (*op.cit.*: 129 y 131). Cuando en 1971 se celebró en Ginebra una reunión internacional, donde se discutieron entre otros temas relacionados con contaminaciones radioactivas, un reporte ruso sobre radioecología en bosques, no sólo no fue traducido a otras lenguas, sino que tampoco fue tema de discusión entre los participantes de la reunión. El personaje que dirigió la sesión radioecológica fue sir John Hill (*op. cit.*: 115).

Pero la supresión y falsificación de datos que sugieren la inadecuación de la macrotecnología para la existencia de la vida en nuestro planeta, y no únicamente de la humana, no es cosa del pasado, como queda demostrado por la investigación especial sobre el estado de seguridad en las plantas productoras de energía atómica en los Estados Unidos de América, publicada por la prestigiosa revista *Time* en su edición del 4 de marzo de 1996 (pp. 46-54), donde se especifica

una gran cantidad de violaciones a las reglas de seguridad legalmente establecidas, suprimiendo empresas y funcionarios del gobierno, así como los reportes y eventuales denuncias de los técnicos que las descubrieron.

Cuando hablábamos de la atmósfera de universalidad humana, reinante durante el coloquio —tema de esta ponencia—, teníamos presente el abismo que separa al latinoamericano de la mayoría de los habitantes de los países desarrollados. El no haberse dejado arrastrar hacia la danza macabra y suicida de estos últimos, nos parece ser prueba de la salud mental de aquel y señal de su humanismo. Es sabido que el hombre de la llamada cultura occidental, pero en especial el anglosajón, mira con desdén al latinoamericano, aunque trate de disimularlo cuando sus intereses se lo sugieren. Lo considera inculto y primitivo, olvidándose que en dicha primitividad pueden hallarse valores que en su propia cultura se petrificaron hace mucho y, en el mejor de los casos, se exhiben en los museos. Si la noción misma de una evolución cultural desde el barbarismo hacia la civilización es altamente cuestionable, como nos dice uno de los lingüistas más renombrados de nuestra época (Lyons, 1985: 27-28),[39] hemos de reexaminar también el supuesto de la concomitancia de desarrollo tecnológico y desarrollo humano.

Fue Bloom, filósofo norteamericano, quien levantó la voz de alarma ante la acelerada atrofia de la mente norteamericana (Bloom, 1987), producto de una tecnología cada vez más sofisticada. Lo que este pensador llama el *cierre* de la mente americana, salta a la vista cuando uno se asoma a alguna de sus universidades. Año tras año aumenta el porcentaje de estudiantes de otras etnias, provenientes de cultu-

39 *"Of course, the whole notion of cultural evolution from barbarism to civilization is itself highly questionable."*

ras más *primitivas*, compensando el déficit que, según Odo Marquard (Wild, 1968:1),[40] acompaña toda civilización dominada por las ciencias naturales. Pero la tecnología no es más que la aplicación de dichas ciencias, por lo cual, a criterio de Marquard, las ciencias del espíritu o disciplinas humanísticas se ofrecen como único remedio. Empero, lo técnico y lo humano se excluyen, como ya lo vieron los antiguos chinos, y se ilustra en la anécdota que citamos del pozo de garrucha de Kuang Dsï, el discípulo de Lao-Tse:

> Dsï Gung había vagado por el Estado Tschu y regresado al Estado Tsin. Al llegar a la región norte del río Han, vió a un hombre ya anciano que trabajaba en su huerto. Había trazado unas zanjas para el riego. Él mismo bajaba hacia el fondo del pozo y subía cargando en sus brazos un cántaro lleno de agua que luego vaciaba. Se esforzaba al extremo, pero lograba poco.
> Dsï Gung dijo: —Hay un dispositivo, con el cual uno puede regar cien zanjas en un día. Con poco esfuerzo se logra mucho. ¿No quisiérais utilizarlo?
> El jardinero se irguió, lo miró detenidamente y dijo: —¿Y

40 "*Odo Marquard hat vor Jahresfrist in einem brillanten Vortrag 'Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften' die These verfochten: 'Je moderner die moderne Welt wird, desto unvermeidlicher werden die Geisteswissenschaften'. Marquard glaubt zwar nicht an das Ende des naturwissenschaftlichen Zeitalters, aber er meint, daß diese moderne Welt zur Kompensation ihrer Defizits dringend der Geisteswissenschaften bedarf*". (Odo Marquard, en una brillante conferencia "Sobre la inevitabilidad de las ciencias del espíritu", sostuvo hace un año la tesis: "Tanto más moderno llegue a ser el mundo moderno, tanto más inevitable llegan a ser las ciencias del espíritu". Si bien Marquard no cree en el fin de la era de las ciencias naturales, opina, sin embargo, que este mundo moderno requiere con urgencia de las ciencias del espíritu para la compensación de sus déficit.)

> qué sería aquello? Dsï Gung dijo: —Se toma una palanca de madera, pesada atrás y ligera de frente. De esta manera uno puede sacar agua de modo que brota a borbotones. Uno lo llama un pozo de garrucha.
> Con esto le entró la ira al anciano, y dijo riéndose: —Yo he oído a mi maestro decir: Cuando uno utiliza máquinas, lleva a cabo todos sus asuntos mecánicamente; el que lleva a cabo sus asuntos mecánicamente, tendrá un corazón en forma de máquina. Pero cuando uno tiene un corazón en forma de máquina en el pecho, se le pierde a uno la candidez pura. Quien pierde la candidez pura, será inseguro en los movimientos de su espíritu. Inseguridad en los movimientos del espíritu es algo que no concuerda con el verdadero sentido [el Tao]. No que yo no conozca tales cosas: me da vergüenza emplearlas (Dsï, Kuang, 1951: 11).

He aquí la perfecta analogía al modo de vida del indígena latinoamericano. Durante cinco siglos ha tenido la oportunidad de ingresar al mundo de la tecnología, mas prefiere utilizar los recursos de la naturaleza en su derredor, lo cual explica el cuidado con que se relaciona con ella. ¿No resistieron mejor las construcciones *de cal y canto* las sacudidas sísmicas en las ciudades mexicanas que muchas de las hechas con concreto armado? ¿No se ven en la Huasteca, en las comunidades indígenas, casas habitación con estructuras de bejuco o carrizo, recubierto de gruesas capas de lodo, que compiten en estética y funcionamiento con costosas mansiones rústicas hechas para clientes acaudalados en los países desarrollados? El adobe como material de construcción no contamina la naturaleza como lo hacen el tabique, el cemento y el fierro.

¿Y el problema alimenticio? Podríamos aprender de los mormones, quienes exhortan a sus miembros a buscar la autosuficiencia. Para ello operan programas de educación,

orientados hacia la producción y almacenamiento en el hogar, acompañados de actividades tendientes a mantener y fortalecer la cohesión familiar, ya que aquéllos, sin la función de una familia, estarían condenados al fracaso. La producción hogareña abarca desde una solitaria maceta con perejil o cilantro, de una jardinera de 60 por 90 cm, hasta la explotación de un pedazo de jardín de 2 por 4 m o aún de mayor tamaño e incluso espacios disponibles en balcones o azoteas. La instrucción incluye los temas de la horticultura, preparación de la tierra, distribución de la hortaliza, del qué y del cómo plantar, preparar el guano o fertilizante, de la pila de abono y de las semillas. Para la conservación y almacenamiento de la producción ya lograda, enseñan el manejo de plantas y animales vivos, el deshidratado por la energía solar, la técnica del *curado* y del *salado*, la conservación por medio del azúcar en el envasado y enlatado, así como el uso del vinagre. Para la producción de artículos no alimenticios desarrollan habilidades para el acolchado, la confección de ropa, la producción de jabón y de combustible, así como la carpintería. A lo anterior habrá que agregar la recomendación de almacenar alimentos adquiridos en los mercados, como granos, legumbres y harinas, para lo cual dan indicaciones para su adecuada preservación.

En un mundo dominado por la macroeconomía, donde 30% de la población en los países desarrollados consume *per cápita* diez veces la cantidad de recursos naturales que el 70% en los países llamados en desarrollo (Durr, 1994: 16), el querer uno de estos últimos alcanzar un nivel económico comparable con el de aquellos borda en lo absurdo, como un análisis de las décadas pasadas lo demuestra de sobra. En consecuencia, en vez de una economía de *más*, la noción de una economía de *menos* —como la observamos en las milenarias culturas indígenas de nuestros países, y como la insi-

nuamos en lo dicho arriba—bien podría ser, por lo menos en parte, la respuesta a algunos de los problemas que nos acechan. Además una economía orientada hacia la frugalidad en el uso de los recursos necesarios para el sostén de la familia, coadyuvaría a la solución del creciente problema del desempleo, pues mantendría ocupados a los miembros de la familia en actividades productivas y sería de beneficio inmediato para el bienestar familiar, tanto en el aspecto material, como emocional y espiritual.

Pero hay otro aspecto digno de ser tomado en cuenta en relación con las comunidades indígenas de Latinoamérica. Graβl (núm. 42) nombra entre los cuatro grandes problemas a los que la humanidad se enfrenta, el de la diversidad biológica. Si bien sus comentarios se limitan al problema ecológico, en la dimensión hoy generalmente aceptada, o sea, la diversidad biológica de la flora y fauna de nuestro planeta, nos parece importante extender su preocupación al ámbito humano. Tras el proceso de la globalización económica, tecnológica y política, es decir, tras el proceso de la integración planetaria visiblemente en plena marcha, se perfila entre otras consecuencias, la de la paulatina desaparición de la diversidad genética humana. Si los climatólogos[41] emplean una escala temporal de siglos en la apreciación de los efectos producidos por la miríada de alteraciones que sufre nuestro planeta (Graβl, 1996: 49), la de los biólogos referente a lo humano —y dejando de lado las alteraciones genéticas producidas en los laboratorios—, abarcará milenios. Empero, como no es imposible concebir en un futuro lejano, la detección de irremediables desvíos genéticos en la especie huma-

41 *Das Klimasystem reagiert mit Zeitskalen von Jahrhunderten...*". (El sistema climático reacciona con una escala temporal de siglos...).

na, la preservación de la diversidad biológica se presenta como imperativa. Para garantizar dicha diversidad, una primera medida sería el otorgamiento de un régimen de autonomía a las comunidades indígenas para permitirles mantener incólume su riqueza genética y cultural; mas otra, no menos urgente, es la del establecimiento de reservaciones con la mayor diversidad posible de opciones socioeconómicas para individuos provenientes de las demás poblaciones de nuestros países. Todo esto, desde luego, sin perturbar el actual orden de las cosas, en especial de las ciudades, donde compromisos políticos, sociales y económicos hagan inaconsejable irrupciones bruscas. En el caso de México, un modo no excesivamente perturbador sería, por ejemplo, hacer más flexible las facultades que la Constitución otorga al Municipio Libre, capacitándolo para establecer la estructura socioeconómica más afín a la voluntad de la mayoría de sus habitantes. Así con el tiempo cada municipio se transformaría en una especie de imán para personas que prefieren el orden socioeconómico allí reinante, perdiendo, por otro lado, a las que se mudarían a otros municipios por la misma razón.

Sin embargo, para que tales *reservaciones bioesféricas* sean auténticas, en lo que a nuestro continente se refiere, será menester que sus habitantes adquieran conciencia de su latinoamericanidad, consistente en el saberse ajeno a la cultura occidental y sus hijos, el macrocapitalismo y la macrotecnología. Precondición para tal saber sería la desparametrización zemelmaniana (Zemelman, 1992: 20), es decir, el rompimiento del orden existente para ubicarse en la mayor apertura de la razón. Pero para ello, dice Zemelman, hemos de:

> ...recuperar el pasado como iluminación del presente y a éste, como un trayecto hacia lo inédito que nos espera

> como pieza para ser moldeada o como sepultura. Afortunadamente, todavía creemos en el espíritu quijotesco de muchos hombres. De aquellos que siempre han salvado a la humanidad de sus abismos (*op. cit*: II. 21).

Para Popper la recuperación del pasado nos remonta a los presocráticos, porque formulaban sus teorías cosmológicas a la par que las epistemológicas (Popper, 1994: 51), y evitaban así la, para Popper, fatal especialización (*op. cit.*).[42] Entonces: "Recuperar el pasado como iluminación del presente"; es con base en estas palabras de Zemelman, que Emma León formula en el Coloquio la pregunta: ¿Qué hace un alemán en Tijuana investigando a los presocráticos? Y es con base en estas palabras que ahora podemos contestarla: devenido latinoamericano, ubicado en Tijuana por ser símbolo de la abismal separación de Latinoamérica de la cultura occidental y con algo de espíritu quijotesco, un alemán descubre en la filosofía presocrática los principios que Occidente nunca supo hacer suyos.

Ya vimos en Zea la referencia al hombre latinoamericano como un ser que vive en un mundo que no considera suyo, noción que ahora podemos ampliar con el comentario de Vasconcelos acerca de una Latinoamérica apenas en formación. Como Secretario de Educación, este pensador hizo labrar, en el patio anterior del nuevo Palacio de la Educación Pública de México, alegorías de España, México, Grecia y de la India (Vasconcelos, 1948: 53), que consideraba podían mayormente contribuir a dicha formación. En efecto, creemos que la filosofía de los antiguos mexicanos, al igual que la de la India, agregarían principios adicionales de gran im-

42 "La especialización puede ser una gran tentación para el científico. Para el filósofo constituye un pecado mortal".

portancia a los de la Grecia arcaica. Ensanchar la labor investigadora en estas áreas se perfila como una tarea urgente, al igual que la de la difusión de los productos obtenidos en el medio académico latinoamericano.

Finalmente, y dentro de la problemática de una Latinoamérica que, para emplear las palabras de Zea (1970: 31), "como otros pueblos del mundo que se encuentran en su situación, ha caído en la trampa que le ha tendido el mundo occidental", se perfila la tarea de crear una historia propia y, a la vez, auténticamente universal (*op. cit*: 32).[43] Para ello, empero, no es suficiente la creación de un parámetro teórico, como el de Zemelman,[44] o investigaciones que rescaten principios caídos en el olvido desde hace milenios, se requiere, además un tipo de traducción discursiva[45] que haga accesible los datos obtenidos al mundo latinoamericano no académico, e inicie el proceso de su realización.

43 "...el iberoamericano ha olvidado que la mejor forma de incorporarse, no a la historia europea u occidental, sino a la historia sin más, es imitar a esa misma historia en aquel aspecto que varios de los próceres de la emancipación mental de Iberoamérica señalaban: la originalidad. Esto es, la capacidad de hacer de lo propio algo universal...".

44 Que, como vimos (cita 9) no es, de suyo, parámetro.

45 Término sugerido por Guadalupe Bejarle, Coordinadora de la Carrera de Literatura Hispano- Americana en la Escuela de Humanidades, UABC, Tijuana, B.C., México.

Obras consultadas

Bloom, Allan (1987). *The Closing of the American Mind.* Nueva York, Simon & Schuster.

Burckhardt, Jacob (1962). *Griechische Kulturgeschichte.* Darmstadt, WB. vol. IV. 4 vols.

Deutschland (1966). *Revista de política, cultura, economía y ciencia.* Bonn, Sozietäts-Verlag. En colaboración con la Oficina de Prensa e Informaciones del Gobierno Federal. D20029F, núm. 1, febrero.

Diccionario de la Lengua Española (1970). 16. ed. Madrid.

Dürr, Hans-Peter (1994). "Bevölkerungswaschstum und Umweltzerstörung". *Kulturchronik*, núm.6.

Éxodo 10:12. *La langosta.*

Georges, Karl Ernst (1962). *Ausführliches lateinisch- deutsches Handwörterbuch.* Hannover, Hahnsche Buchlandlung.

Graßi, Hartmut (1996). En: *Kulturchronik,* núm. 2. Bonn, Inter Nationes.

Gran Diccionario Enciclopédico Visual (1993). Colombia, Programa Educativo Visual, S.L.

Heidegger, Martin (1963). "Der Spruch des Anaximander". En: *Holzwege.* Frankfurt a/M, Vittorio Klostermann.

Gobierno Federal de Alemania (1995). *Revista Humboldt.* Revista de Inter Nationes, Año 37, núm.115. Bonn.

Kuang Dsï (1951). *Nan hua dschen ging.* Düsseldorf, Diederichs. Libro 12. Traducción de Richard Wilhelm.

La Gaceta del FCE, núm.287.

Lyons, John (1985). *Language and Linguistics*. Cambridge University Press.

Marx, Karl (1962). *MEW. Deder nach seimen Fähigkeiton, jedem nach seimen Bedürf missen*, vol.19. Berlín, Dietz.

Marx, Karl (1966). *MEW*. Darmodadt, WB.

Matthai, Horst (1992). *Industria y escuela. Un problema de vinculación*. Ponencia presentada ante el Comité de Vinculación de Tijuana. SEP y CVT. Noviembre.

Medvedev, Zhores A. (1979). *Nuclear Disaster in the Urals*. Nueva York, Norton. Traducción de G. Saunders.

Nietzsche, Friedrich (1966). "Werke". En: *Schlechta, Karl, ed. Das Problem des Sokrates*. vol.2 Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 3 vols.

Odisea, núm. 14.138 y ss.

Popper, Karl (1994). "Remontémonos a los presocráticos". En: *Miller, David, comp. Antología de Popper*.

Rattner, Josef (1987). *Tiefenpsychologie und Religion*. Ismaning bei München, Max Hueber.

Reich, Jens (1995). *Kulturchronik*, núm.6. Bonn, Inter Nationes.

Röpke, Wilhelm (1996). "Pat's Unknown Guru". *Time*, febrero.

Schacht, Hjalmar Horace Greeley (1956). *Confessions of 'The Old Wizard'" (la autobiografía)*. Boston, Houghton Miffin. Traducción de Diana Pyke.

Schumpeter, Joseph A. (1975). Historia del análisis económico. En: *Boody Schumpeter, Elisabeth, ed.* México, FCE. vol.2. Traducción de Lucas Mantilla.

Spengler, Oswald (1947). *El hombre y la técnica.* Buenos Aires, Espasa-Calpe.

Time (1992). *Summit to Save the World.* Junio.

Vasconcelos, José (1948). *La raza cósmica.* México, Espasa-Calpe.

Wild, Wolfgang. (1968). "Was William Shakespeare un die Thermodynamik gemeinsam haben; Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften immer noch swei getrennte Kulturen?". *Die Welt,* núm. 219.Samstag. Septiembre.

Zea, Leopoldo (1970). "América en la historia". *Revista de Occidente*. Madrid.

Zemelman, Hugo (1992). *Los horizontes de la razón. I. Dialéctica y apropiación del presente. II. Historia y necesidad de utopía.* Barcelona, Anthropos y El Colegio de México.

_____ (1995). "Pensamiento, política y cultura en Latinoamérica (proposición de temas)". *Coloquio internacional Pensamiento y Cultura en la Universidad Latinoamericana.* Cuernavaca, Morelos, COLMEX, UNAM/CRIM, UAEM, 4 Y 5 DE DICIEMBRE.

Utopía y alienación, un estudio crítico[1] (Nuevos desafíos para el pensamiento filosófico latinoamericano)

Susana Luminato D. *

Presentación de la problemática

Cuando caducan los paradigmas, sus categorías caen rápidamente en desuso. Sin embargo, ello no implica necesariamente su inoperancia para aportar —previa resignificación— nuevas intelecciones sobre la realidad social. Tomemos por ejemplo, el viejo concepto hegeliano-marxista de alienación. ¿Quién utiliza hoy el concepto de alienación?, ¿qué in-

1 Las estrategias de reflexión que han dado origen a este artículo, se ubican a veces al centro y a veces a la izquierda del pensamiento epistémico de Hugo Zemelman, cuyas fuentes bibliográficas y presentación encontraremos al interior del mismo. Sirva nuestro esfuerzo como muestra de reconocimiento y gratitud a quien fuera nuestro paciente maestro y director de investigación por casi 10 años.

* Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa.

terés reviste actualmente la vieja oposición entre alienación e historia?

Es cierto que esta discusión ha perdido vigencia y credibilidad pero, como es sabido, fue debatido hasta la saciedad durante más de dos décadas (1960 hasta finales de los ochenta). ¿Qué ocurrió?, ¿se agotaron las categorías porque la historia dejó de necesitarlas o se agotaron nuestras posibilidades de hacer historia porque dejamos de crear categorías?, ¿por qué ha dejado, pues, de preocuparnos la problemática de la alienación?, ¿por qué hemos dejado de debatir la relación entre conciencia e alienación?, ¿por qué no nos interesa ya la reflexión sobre humanismo e historia?

Pareciera que la realidad de nuestros días se inclina más a discutir la utopía y su relación con la historia social, que a regurgitar las viejas fórmulas de construcción de la historia. Rescatemos, sin embargo, la problemática de la alienación pero en relación con la utopía, a modo de rastreo de nuestras posibilidades de resignificación de una relación mucho más compleja y enigmática que la de los años sesenta a ochenta. ¿Por qué más compleja y enigmática? porque en ese periodo presumíamos de conocer el camino, la fórmula y los fines de la realidad histórica. Pero en nuestro controvertido presente se nos agotaron ya esos caminos, esas formas y esos fines, porque sencillamente se nos agotaron las alternativas acordadas, se nos agotaron los horizontes y sólo nos quedan, a decir verdad, los límites de todo aquello (de los paradigmas, de las teorías, de las experiencia sociales, de las epopeyas revolucionarias de la confusión entre futuro y presente) que atesorábamos entonces, como reconocido y popularmente reconocido.

En cuanto a la noción de utopía, como se recordará, parecía totalmente incongruente con la dialéctica de la alienación porque nadie buscaba en aquella época los límites de lo

dado, sino la concreción de lo proyectado; pero en la actualidad, por el contrario, como veremos, la relación entre alienación y utopía está estrechamente ligada. Hay, sin duda, buenas razones para ello. Este estudio se propone analizar tanto las causas que justifican esta relación (tradicionalmente antinómica) como sus consecuencias dentro del complejo escenario intelectual de nuestros días. Seguiremos un organizado itinerario conceptual que partirá de la relación entre utopía y alienación y concluirá con la propuesta de un perfil de la subjetividad utópica latinoamericana.

El carácter particular-social de la realidad liminar

La noción de utopía era inadecuada para el paradigma marxista. Se convirtió entonces en un concepto infrecuente en América Latina, porque el pensamiento latinoamericano, tomado de su generalidad, apenas reflexionaba sobre otros márgenes de trascendencia que no fueran resueltamente emancipadores. Sin embargo, si lo vemos en profundidad el pensamiento utópico comienza manifestarse precisamente a través de la filosofía de la liberación latinoamericana, la que logra relativizar la racionalidad paradigmática de la época, aportando la simiente y los retoños de un pensamiento latinoamericano reivindicador, a pesar de la universalidad y consecuente unidireccionalidad ético-genérica que imponía en su momento dicha racionalidad.

En nuestro presente, la noción de utopía ha centuplicado su importancia porque a la inversa de entonces, los paradigmas sociales están obsoletos o agonizando, de modo que los márgenes de trascendencia y cambio social se han ido angostando, razón demás para que lo utópico, como la forma de un pensamiento innovad[illegible]té siendo abiertamente reconside-

rado en los ámbitos de las ciencias sociales y en el ámbito específico de la filosofía latinoamericana (Consúltense: Massini, 1990; Cerutti, 1989; Cerutti y Agüero, 1996).[2]

Pero a menor margen de trascendencia en términos de cambio social, mayor estímulo para buscar nuevas estrategias y nuevas maneras de pensar y actuar. Así visto, recrear antinomias en tiempo de crisis puede resultar altamente beneficioso en términos de encontrar nuevas huellas que conduzcan a la piedra angular de otra historia o de otro humanismo o de otra subjetividad social. Ahora bien, desempolvar antinomias para fundar nuevas relaciones de congruencia implica el esfuerzo de aprender a pensar desde la incertidumbre.

Desde esta perspectiva examinaremos pues las relaciones entre alienación y utopía, para someterlas a un análisis crítico que rompa sus diques parametrales y remodele, a la medida de nuestras necesidades de presente, la prometedora relación que subyacería a la supuesta negación de la auténtica realidad humana (conocida como alienación) y la afirmación de la misma a través de la capacidad de diseño de nuevas realidades (expresada a través de la utopía). Esperemos entonces que el lector encuentre, al menos motivante, la experiencia de dejar de considerar el concepto de alienación como el extrañamiento ontológico, que hay que superar y recobrar como desalienación o historia real, para realizar el esfuerzo de resignificarlo en función de lo que necesitamos, es decir, que la alienación se constituya como estrategia de ruptura-apertura de la historia impuesta, como nos la ofrece la posmodernidad y el proyecto económico globalizador.

2 El estudio más actualizado sobre pensamiento utópico en América Latina: "Utopía y nuestra América"

La utopía, un pensamiento contra-paradigmático por definición, tiene como fin generar la multiplicidad del sentido, la fuerza discriminadora de las opciones, el encantamiento de nuevas direcciones, la avidez por nuevos proyectos, todo ello para fundamentar la visión, la orientación y la gestación de nuevas realidades. Mantiene una prospectiva: trascender los límites de aquello a lo que se opone, dado lo cual no tiene que aspirar necesariamente al estatuto onto-epistemológico de lo universal puesto que la realidad liminar, esto es, la realidad que aparece —siempre en tensión— como por detrás y por debajo de los montajes teóricos o ideológicos o culturales que escenifica el presente, es siempre particular. La realidad liminar siempre está ahí, permaneciendo al acecho, filtrándose en límites entre lo que es lo que podría ser, entre lo dado y lo no-dado, entre la legitimidad y la utopía. Es preciso resaltar el enlace entre lo liminar y lo particular, y lo particular como dimensión ontológica propia de lo liminar, porque las realidades liminares están siempre circunscritas al entorno —su propio entorno— de lo particular-social. En efecto, la alianza entre alienación y utopía no podrá emprender hoy una epopeya universal, porque la utopía no se parece en nada al buho de Minerva que alza vuelo en la noche de los tiempos.

La utopía enfrenta entonces lo dado desde su propio modo de ser, es decir, ser un pensamiento de tensión, de demanda, de posibilidad, de reordenación del sentido, de incertidumbre, a veces de tradición y, a veces, de revolución... no busca criterios o valores de validez universal porque a decir verdad, sólo cuenta con aquello que hace frontera entre lo que se quiere y a la vez se rechaza, dentro de un específico contexto social; está ligada entonces a lo insoluble, a lo imaginario, a lo ilegíti[illegible]o evidente, a lo problemático, a lo

agotado y a lo necesario, en suma, sólo cuenta con las presiones de lo particular-social.

En efecto, lo particular produce y genera la ruptura de su propia permanencia porque está saturado de voluntad social; en consecuencia, contiene las opciones necesarias para abrirse (o cerrarse) a un pensamiento utopizante. Lo universal en cambio, como criterio, como principio, como dimensión de lo real, no tiene poder ni espacio de rompimiento, antes bien tiene carácter de obstáculo porque su función consiste precisamente en legitimar ontológicamente el principio, la ley o el valor (Nietzsche, 1981).[3]

Lo que queremos subrayar aquí es que el pensamiento utópico, o mejor dicho, la forma utópica que reviste un pensamiento crítico cuando se interesa en los espacios liminares de la realidad, enfrenta lo nuevo, o lo por-darse, desde la preeminencia de lo particular-social por sobre el alcance genérico de lo universal.

En efecto, si el pensamiento utópico es descubridor y generador de límites (entre lo dado y lo que se promueve utópicamente para darse) y por lo tanto, es generador de proyectos, de sentidos, de opciones y de direcciones, es pues un pensamiento de lo particular-social, porque surge desde y para la acción, desde y para el pensamiento, desde y para la voluntad social de historizar nuevos mundos, pero según las características sociales, antropológicas, ideológicas y culturales del contexto.

Visto esto más de cerca, podría pensarse que a través de la creación de los sentidos y de la estimulación de nuevas di-

3 "... Pero ¿os habéis preguntado alguna vez suficientemente cuán caro se ha hecho pagar en la tierra el establecimiento de todo ideal?"

reccionalidades, las utopías sociales, como detonante y también como coadyuvantes de la radicalidad histórica de Latinoamérica, conocida, pero simulada desconocida (Consúltese: Vilchis y Sala Catala, 1990)[4] provocan la ruptura de lo genérico. Pero esta ruptura no debe ser entendida en términos mesiánicos: ésta no siempre puede asumir el tremendo compromiso de un proyecto humanizador de carácter universal. Ello no significa que el pensamiento utópico no pretenda reafirmar al hombre como ser genérico, antes bien, ciertamente le facilita la experiencia de su propia trascendencia social pero dentro de los alcances de lo particular-social. Ahora bien, ¿cuáles son estos alcances y cómo se manifiestan? ¿Cómo es posible iniciar un proceso fundador de nuevos sentidos, direcciones, opciones y valores sin tomar en cuenta la dimensión ética de la universalidad? En suma, ¿cómo es posible transformar las exigencias de lo particular-social en formas utópicas —formas liminares— de trascendencia social?

Pero antes de proponer las formas de transformación de lo particular, preguntémonos primero cómo se generarían estas formas utópicas o formas liminares de trascendencia. Según nuestro modo de ver, se generarían a través de: a) la necesidad de crear mundos posibles; b) la necesidad de oponer utopías y cultura.

Las posibilidades de transformación de lo particular en forma de trascendencia social están dadas, en principio, por el reconocimiento de la subjetividad utópica. Estudiemos

4 Excelente investigación que nos mueve a descubrir la radicalidad utópica latinoamericana que permanece subsumida en el olvido y que, lamentablemente, no está siendo recuperada desde los ámbitos académicos y educativos.

pues, estas modalidades de trascendencia desde la perspectiva de las condiciones actuales de nuestra existencia histórica.

1. Generación de las formas utópicas

1.a) *La necesidad de crear mundos posibles*

En el tradicional discurso de la alineación-desalineación, el telos estaba dado por la liberación de la humanidad como ente genérico; para Marx, la sociedad capitalista estaba estructurada de tal manera que terminaba orientando el poder del progreso en contra de la propia vida humana y su real desarrollo (Marx, 1981). De aquí que el ejercicio de una experiencia genérica como superación de la alienación, debía asegurar el telos de su propia universalidad.

Marx pensaba en términos de historia. Pero si pensamos en términos de mundo, tendremos más espacio para manejarnos como "mundos", es decir con ideas parciales o particulares que pueden están referidas a la idea total de mundos sin coincidir o hasta incluso oponiéndose, por ejemplo, la *imago mundi* medieval no es exactamente igual a la Weltanschauung alemana (Consúltese: Gaos, 1983). Entendiendo, pues, "mundo" como una expresión más apta para amalgamar los incansables enlaces y desenlaces de las relaciones de inmanencia y trascendencia que gusta establecer el hombre con su entorno, proponemos aquí entender "mundo" como el resultado de una confrontación *entre la naturaleza* —o lo impuesto, o lo dado, o lo aceptado, o lo referencial*— y *la construcción utópica de lo posible*. En efecto,

* Referencial: alude a la relación entre elementos diversos y discretos que están sobredeterminados en la compleja red en la que se articulan.

un "mundo" es posible o no es posible, o es transgresor de lo dado (entendiendo lo dado como aquello "impuesto natural" o lo que es lo mismo, aquéllo visto como lógico, con sentido común, razonable, evidente, conveniente, tradicional, cultural etc.) o es reproductor de lo dado. De todas maneras, siempre contiene espacios liminares que lo pluralizan en mundos nuevos. Es posible, y por lo tanto histórico; o no es posible y se refugia, sobrevive, dentro de los límites de lo singular o de lo universal. En el primer caso, el mundo resulta de lo particular y es por ello que no tiene telos; sólo tiene las condiciones de posibilidad de trascendencia que surjan de su propia particularidad. Desde una lectura hegeliana, no cabe duda que se trata de un mundo alienado. Pero Hegel nunca aceptaría relacionar lo alienado a lo posible porque lo que se aliena es la esencialidad del ser que no puede dejar de recobrarse a sí mismo en tanto universal. De modo que desconectar el concepto "mundo" del concepto hegeliano de "alienación", o lo que es lo mismo, desesencializar el concepto de la historia, supondría comenzar a rescatar las formas de trascendencia de lo particular como mundo y desconectarnos, mal que nos pese, de la lógica de *Aufhebung*.

Y si por otro lado, ligamos el concepto de alienación a la utopía, como pensamiento de la realidad liminar, y éste a su vez, al concepto de lo posible, como el pensamiento que aceptaría partir de la incertidumbre, podremos finalmente entender al mundo-posible como resultado de la alienación para la trascendencia, es decir, *podremos entender al mundo posible como creación utópica a partir de la alienación de lo dado natural*. Una creación pues que *transforma* porque dibuja el sentido, la dirección, los alcances, las metas de este mundo que se convertirá en futuro, si es que este mundo, esto es, el mundo que se aliena para crearse, para "horizontarse", no se desvanece en lo imposible.

Pero tengamos cautela: no es la alienación la que produce lo posible sino lo posible lo que produce la alienación, entendida no como el extrañamiento de la esencia, sino como ángulo, como estrategia, como brecha, como fórceps, para trascender onto-políticamente lo particular, dentro del propio ámbito sociohistórico de lo particular.

Lo posible tiene que ver con la construcción utópica de lo nuevo, por lo tanto, la alienación es una ruptura que no hay que lamentar. La ruptura se transforma en apertura para construir una nueva realidad particular y transformar la realidad dada que siempre nos conforta —y siempre nos engaña— porque tiene la apariencia razonable de lo universal.

Ahora bien, es la utopía la que instaura lo posible. Lo posible comienza a crecer —como trascendencia— desde el momento en que se produce la ruptura con lo desalienado, con la historia hecha, con la historia-lograda, o sea, con *lo-otro* de la alienación. Lo otro de la alienación es la desalienación, es decir, el quietismo de un telos hecho presente o bien, la traición de un telos hecho futuro. Ambos promueven la inmovilidad del punto de partida y/o del punto de llegada del devenir. La alienación es pues "la parte de la historia" en tanto abre a los espacios a los mundos posibles que instaura la utopía.

Lo posible es una conquista del sujeto,[5] es más bien el producto de la capacidad utópica y contructivo-volitiva de los sujetos que encuentran en la alienación, entendida desde este nuevo enfoque y tomando distancia con respecto a su significación clásica, una estrategia para viabilizar lo posi-

5 Lo imposible se produce cuando "la posibilidad queda...sofocada en lo presente dado porque su ámbito está circunscripto a lo que es el mundo ya realizado"

ble (Zecchi, 1974: 163).La diferencia entre lo posible y lo imposible reside en la relación entre hacer y crecer, esto es, en la transformación que puede lograrse a través del hacer (prácticas sociales concretas) y el crecer (el pensamiento crítico-reflexivo como antesala del pensamiento teórico). Lo imposible es lo que se cree hacer (por fantasía/ por ideología) y no se hace (Hinkelammert, 1984: 26 y ss). Lo posible es lo que se hace a partir del conflicto entre hacer y creer: este conflicto lo asume la utopía.

Creer algo distinto de lo que se hace, no necesariamente implica la decisión de hacer de lo imposible un mundo, es decir, en mundanizar lo posible-de-hacerse. Es cierto que lo que se "hace" jamás es "imposible"; sin embargo, "hacer" ayuda a encontrar el camino de lo que se puede creer, es decir, los caminos de lo posible.

Pero el hacer no basta.

Se necesita la utopía —que cree y hace— para luchar contra lo im-posible y obligarlo a devenir posible, es decir a objetivarlo como realidad, como mundo y como historia. Porque visto en profundidad, la utopía es la medida entre el hacer (para/desde el futuro) y el creerlo (lo nuevo-para-hacer). Somete lo que se cree a la práctica social y a las exigencias del pensamiento. Somete a lo que se hace a lo viable, es decir, a las exigencias que impone lo posible para crear mundos —cuantos más mundos, mejor— hasta transformar la historia.

La utopía es pues la medida de la ruptura y de la posterior apertura de la alienación hacia la construcción del mundo-posible. La historia se encarga a su debido tiempo de asimilar los mundos que han sido posibles; desde la polis hasta el Estado transnacional, lo posible ha mediado la historia y la cultura, abriéndose penosamente paso a través del conflicto entre lo que transgrede, lo que innova, y lo dado-

asimilado. Cuando se logra la concreción del mundo al que se aspira, es prueba de que se ha mundanizado lo posible como experiencia, es decir, se ha convertido lo im-posible en mundo y, por tanto, a su debido tiempo, en la historia lo imposible no está en la utopía. Precede a lo posible, porque, en efecto, lo imposible no es otra cosa que historia[6] consumada.

Ahora bien, reiterémoslo, la mundanización de lo posible quedará *dentro de los límites de la realización de lo particular-social.* Esta "realización" se llama historia. La utopía tiene como fin precisamente eso, es decir, la realización mundana e histórica de lo particular-social; ella no tiene planes genéricos, más bien es la que reúne la fuerza estratégica[7] necesaria para transgredir las oposiciones lógicas, históricas y culturales de la universalidad (Véase Burckhardt, 1961: 102; Castoriadis, 1987: 12).[8]

6 En realidad, como veremos luego, se llama *historicidad.*

7 Leamos en este concepto de fuerza, la *virtú* de *El príncipe* significando la fuerza como poder de autonomía y rompimiento. Maquiavelo acuña el término para distinguirlo de la *virtus* como fuerza moral ligada a la dogmática teológica de la época.

8 La cultura, bajo la acción de la utopía, se vuelve *contra cultura* y desde ésta mira, coadyuva la función disgregadora de lo particular cuando se asume como trascendencia y busca en la utopía y en la construcción de lo posible su propia viabilidad. Aun desde un autor decimonónico como J. Burckhardt "La cultura es la suma de las evoluciones del espíritu producidas espontáneamente y sin la pretensión de tener una validez universal o coactiva" (cursiva nuestra) Para C.Castoriadis "cultura es todo lo que en una sociedad instituida excede la dimensión conjuntista-identificatoria, es decir, funcional-instrumental y que los individuos invisten positivamente como valor, como paideia, como creadora de valores...(tomando) los valores como polos de orientación del hacer y del representar social".

Lo posible —insístase en ello— no resulta entonces de un extrañamiento,[9] más bien lo provoca, precisamente porque es vehiculizador de la utopía. A través de ella lo particular social asume su radicalidad frente a lo universal y opta por alienarse del modelo establecido para asegurar una mejor reproducción de la vida real a través de un mundo nuevo que la exprese liminarmente. Pero obsérvese que la alienación provocada por lo posible de mundanizar, no es ética, no puede hacerse responsable del Hombre en toda su dimensión genérica.

Recapitulemos. Estamos trabajando el inciso (a) citado, junto con otros dos al inicio de este artículo, con el fin de mostrar la utopías como las formas críticas de expresión de la trascendencia de lo particular-histórico, a pesar de sus "limitaciones" frente al principio de universalidad. Nuestro contexto de análisis está dado por la vieja relación alienación-desalienación que nos proponemos invertir, dado el estado de emergencia en el que se encuentra el espíritu crítico de nuestra época.

Hasta el momento hemos visto que la alienación, cuando se la descarga del telos universalista y se la dimensiona desde la particularidad del mundo-posible, se nos descubre significando discontinuidad, transgresión, ruptura. Así pues, desde lo posible, "alienación" ya no es una reprobación on-

9 Porque no busca la reconciliación de la unidad. Ni siquiera busca la historia. Apoyado en la utopía no pretende otra cosa que procesar la historicidad necesaria para convertir la ruptura en mundo, mundo que no es *stricto sensu*, inédito; tampoco, sin embargo, "conocido". Simplemente reproduce la posibilidad diseñada por la utopía, o si se lo prefiere, reproduce la utopía como posibilidad de mundo.

tológica —como lo era en Marx— sino la expresión de una impaciente voluntad social de mundanización.

Lo posible se confronta con lo im-posible y esta confrontación está mediada por la función liminar de la utopía.

La alienación ya no es entonces extrañamiento sino ruptura-apertura: la construcción utópica de mundos posibles, como condición de una historia diferente, exige la alienación de lo dado (desde lo utópico posible) y es esta exigencia la que la recompensa con creces por la pérdida de su antigua responsabilidad genérica.

Terminemos este inciso examinando más en detalle la función que cumpliría la utopía en la conformación de los mundos posibles, desde la perspectiva epistemológica (Consúltese: Zemelman, 1989a)[10] de lo particular social. En la versión clásica de la alienación se solía argumentar que la pertenencia a la sociedad —las relaciones sociales y la creación histórica de medios de producción— era la que determinaba la naturaleza, pero esta pertenencia como estaba mediada por los objetos, se había vuelto un "misterio" para el hombre (Marx, 1981: 140 y ss). Pero las condiciones de pertenencias se han modificado, han logrado formas más sutiles de simbolización y, por lo tanto, insospechados recur-

10 "Epistemológico" alude aquí a la disciplina que se encarga de estudiar las condiciones lógicas, ontológicas, políticas y metodológicas que intervienen —desde el pensamiento y la acción social— en la construcción de conocimiento sociohistórico. Este trabajo discute la modalidad de inclusión de pensamiento utópico en dichas condiciones. Pero ello es posible precisamente, porque utilizamos el pensamiento epistemológico de Hugo Zemelman como piedra angular de la organización epistemo-metodológica del análisis. Para la relación entre utopía y política consúltese: *De la historia a la política.*

sos de transformación de lo dado (Véase Derrida, 1989; Zemelman, 1996).[11] Por ello es que, sin duda, podemos considerar hoy a la utopía como la encargada de romper el límite que cercaba a la vieja relación entre alienación y des-alienación. La ruptura de este límite ha producido, como hemos visto, la completa inversión de su significado.

En efecto, la alienación no es ya un contraste o un fractura dentro de una unidad originaria que el espíritu tendría que reconciliar (Hegel), tampoco consiste en la recuperación del sentido de lo humano para concretar lo individual histórico (Marx) sino que se constituye ahora en una hábil estrategia social para restaurar el juego vital de oposiciones —mundo/historia naturaleza/cultura— que el universalismo globalizador[12] del modelo económico, y político ideológico y cultural del proyecto hegemónico —con la anuencia del posmodernismo— ha convalidado a dimensiones prácticamente planetarias. En suma, la utopía necesita de la nueva "partera de la historia" para sacarse a la luz sus mundos posibles y revocar esta versión de historia-dada o real que hoy padecemos.

11 No podemos desarrollar aquí la complejidad de este proceso. Sin embargo, en principio orientaremos al lector hacia la reflexión de la posición de J. Derrida en *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*. Lectura que, a título personal, aconsejaremos confrontar, H. Zemelman, *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento* no sin advertir sobre el formidable reto que implicará proponerse reconstruir las relaciones implícitas que subyacen en discursos tan disímiles.

12 Entiéndase aquí el concepto de "universalismo" en su acepción vulgar, como una deformación del criterio ético-metafísico de universalidad.

Para nosotros, la ausencia de toda oposición, así como las especulaciones de Fukuyama sobre el fin de la historia, y como lo advierte Castells (1994: 49 y ss.), la socialización forzada de la naturaleza como parte —y no ya como oposición (Véase Zemelman, 1989b; Zemelman, 1992: 52, 103, etc.; Lefebvre, 1979: 34 y ss.)[13]— de la cultura, son los ele-

13 Se está aquí tomando la dimensión del movimiento como supuesto. Para Zemelman, el movimiento es el modo de ser de una realidad histórica entendida como inacabada. Aunque el tema es largo y complejo, bástenos agregar que el movimiento no sería de ningún modo una categoría sino una articulación dinámica y especificadora que permitiría potenciar múltiples modos de concreción de lo real. *Uso Crítico de la Teoría* y también véase *Los horizontes de la razón.* Ahora bien, para Zemelman, el movimiento es *posibilidad necesaria sin contenido,* es decir, *la indeterminación misma* lo cual revistirá mayor sentido para el lector en la medida en que se apropie de la racionalidad dialéctica-crítica del pensamiento epistemológico de Zemelman. Esta posición frente al movimiento es la que le permite ligar la función clave de la potenciación al pensamiento político, como potenciador y creador de lo real-social. Como se podrá apreciar, esta concepción del movimiento, sin duda crítica frente al concepto tradicional de movimiento en términos de "aufhrnbung" (véase sobre el particular el clásico de H. Lefebvre *El materialismo dialéctico*) con todo es portadora del supuesto de necesidad, el que, si nos fijamos en detalle, está sosteniendo la posibilidad misma de determinar lo indeterminado como requisito de concreción. Vale decir, el movimiento, como articulación consciente de lo dado-dándose no sería una exigencia de conocimiento si no implicara la noción dialéctica de necesidad lógica, a la que Zemelman suma, por cierto, brillantemente, la de pertinencia epistemológica. Para nosotros, en el contexto que nos marca la propia utopía, el concepto de necesidad tiene que ser quitado de la circulación porque si no la utopía podría llevarnos a la subjetividad utópica, que es un concepto que a nuestro parecer, el pensamiento social y filosófico de Latinoamérica requiere con cierta urgencia. Una cosa es afirmar que "cons-

tituir el pensamiento desde lo necesario significa hacerlo desde lo dado-actual en términos de su potenciación ... (para) no quedarse en el interior de los parámetros en que se organiza... la determinación... (mediante lo cual diferenciamos) lo concreto (= exigencia epistemológica de contenido) como determinación de lo posible, por un lado, y por el otro, lo concreto (= estructura conceptual formalizada), como posibilidad teórica" (T.2, p. 94), y otra *es afirmar que el movimiento, si es que realmente pretendemos incorporar a la utopía como pensamiento y como realidad a la vida intelectual de América Latina, es indeterminable. Ser "indeterminable" quiere decir que el movimiento no tiene por qué devenir razón ni historia sino que se limita a expresar la intima movilidad de lo real como lo Mismo y lo Otro, vale decir, como diversidad y alteridad. NO es proceso. NO es pensamiento. NO tiene contenidos. NO es portador de una lógica de la necesidad porque si así fuera, no habría ninguna posiblidad ni de incorporar el pensamiento utópico a las ciencias sociales —porque éstas no pueden divorciarse de la historia— ni mucho menos de incorporar la subjetividad utópica al campo de la construcción concreta del conocimiento social, porque, insistamos, si es que ello se pretende, hay que determinar con la identidad entre realidad y pensamiento y con la exigencia de transformar el movimiento en estructura lógica de pensamiento. En efecto, piénsese que aun la asimetría entre pensamiento y realidad desplaza a la vitalidad creadora de la subjetividad utópica. Por ello es que, o aceptamos la indeterminabilidad del movimiento, sacrificando la inteligibilidad de la necesidad, o bien nos quedamos en la indeterminación del movimiento como dado-dándose y sacrificamos sin más la apertura - seria- a la utopía, porque ésta no parte de lo dado sino de una dimensión más arqueológica, vale decir, parte de la Oposición misma en la medida en que, por definición, la utopía es oposición y por tanto, opción, entre lo dado y lo imaginario. El punto está en que lo imaginario no es presente, sino más bien la expresión de un devenir, por tanto la utopía como una simbólica de la oposición a que arrastra el movimiento, acumula el pasado para saltar —también con él— al futuro del presente. No "produce" ni "crea" movimiento, simplemente lo utiliza (o no) a su favor cuan-*

mentos constitutivos de la des-alienación, o mejor dicho de la pseudoalienación, es decir, del papel hegemónico del universalismo —como ideología— que promueve la falacia de la desalienación como historia realizada (Baudrillard, 1980a: 75).[14]

Es evidente que hoy se siguen usando las muletillas de viejo ideal humanista-genérico (Lyotard, 1989: 118),[15] aunque quizás con ciertas dosis de intencionada perversión ideológica. Es por esta razón que no nos parece ocioso examinar las posibilidades históricas de lo particular en tanto sus formas liminares de trascendencia. Y es por esta razón, sin duda, que la utopía debe incorporarse al ámbito del conocimiento a condición de no perder su propia especificidad. Lo que tendríamos que averiguar es entonces cómo puede incorporarse.[16]

Porque la utopía, en principio, aun como vivencia social (Dilthey, 1980)[17] de la trascendencia de lo particular histórico, estimula la reinstalación de las oposiciones y advierte sobre la necesidad de focalizar la conciencia del despliegue

do la Oposición se torna Opción y ésta, Alienación. Volveremos sobre el particular.

14 "Todo el mundo es cómplice de salvar el principio de realidad"

15 Resalta la reiteración del relato emancipador consensuado" que aparece repetidas veces en el discurso de la posmodernidad.

16 Ello excedería los límites de este trabajo, pero a la vez que un reto personal, dada la vastedad de su problemática, lo consideraremos una invitación concreta para un quehacer académico de tipo interdisciplinario.

17 En un sentido aproximado al que le da Dilthey en su *Introducción a las ciencias del espíritu*, pero recuperado aquí desde el contexto de la vida social. Más adelante se mostrará la transformación de esta noción vaga de "vivencia social" en *ethos*.

lel devenir para seguir transformando poco a poco, las vieas relaciones ontológicas entre sociedad y naturaleza.

El "misterio" del que habla Marx, aún sigue vigente para nillones de habitantes de esta América Latina. Pensamos ıue el reto no reside tanto en explicarlo académicamente, omo en abordarlo desde otras perspectivas. La construcıión de mundos-posibles a través de la ruptura alienación de o dado, es pues una alternativa que puede encontrar su viaıilidad en la estimulación del pensamiento utópico, y en larle legítima cabida dentro de la construcción del conociıiento, tanto en el orden filosófico, como en el científio-social. He aquí entonces la oportunidad para que el ensamiento filosófico latinoamericano reflexione en torno la inversión de significado que aquí proponemos entre lienación y desalienación, y se resitúe en ella para interveır en la reconstrucción de nuestra conflictiva realidad, ontribuyendo así a su reactivación, a su renovación, a su redieño, pero esta vez desde las opciones de trascendencia soial que aporta el pensamiento utópico como pensamiento rítico liminar. No obstante ello, la alienación se convertiría nseguida en pura retórica, y la utopía en simple aconteciıiento, si no aceptáramos lo posible en su carácter ontológio. Y lo posible no es incertidumbre —por tanto, no es onocimiento— si no está convalidado por las utopías sociaes (Véase: Zemelman, 1989b: 27, 84, 85).[18]

8 Para Zemelman, lo posible es aquello que se pueda captar de la realidad no-dada-aún y a su vez plasmar en la construcción de lo real. Lo posible surge en función de la necesidad de lo indeterminado. Por tanto, la determinación de lo posible equivale a concreción (o determinación) de su necesidad, que es el resultado de la potenciación de lo indeterminado como posible, a partir de la dia-

Pasemos al estudio del inciso 1. b)

1.b) *La necesidad de oponer utopía y cultura*

Examinemos primero la relación entre naturaleza y cultura. Históricamente, hubo dos modelos de relación entre naturaleza y cultura (Castells, 1994), el primero estuvo marcado por la dominación de la cultura, y el segundo surge de la investigación que produce la revolución industrial, vale decir, es la cultura la que ha terminado por dominar a la naturaleza.

Hemos entrado actualmente en un patrón cultural, basado exclusivamente en la interacción globalizada, de modo que la vieja oposición, mantenida ontológicamente durante miles de años, ha sido finalmente reabsorbida en nuestro fin de siglo, maquillando la unidireccionalidad política y económica del planeta con criterios de validez universal del "modelo", válido en principio, precisamente, en tanto modelo. Pero una cosa es rescatar la unidad de la diversidad para descubrir lo indeterminado de lo diverso y otra muy distinta

léctica entre lo dado y no dado.
Fundamentar, metodizar y operativizar estas dinámicas cognoscitivas es la función que se ha impuesto la epistemología crítica. Para nosotros, lo posible es confrontación. Parte de la incertidumbre —no precisamente de lo no dado— puesto que se enraiza en la utopía . Como la utopía es, ella misma, una forma de oposición, no tiene por qué preocuparse, en principio, por la cognoscibilidad de lo posible. Lo posible es pues un opción y en tanto tal, tendría que adquirir su función en la construcción de conocimiento. Como no depende del movimiento, no depende de una lógica de la necesidad. Lo posible es viable pues, por naturaleza. Vale decir, la viabilidad no tiene porqué ser la condición de actualización de lo posible. Es más bien a la inversa, lo posible es la condición para viabilizar la acción, en tanto y en cuánto nos cuidemos más bien de asociar viabilidad con eficacia.

rescatar la diversidad de la unidad para convalidar la de-
minación universal de lo diverso a través de una repre-
tación funcional unívoca. Así entonces, la esperada "escato-
ía de la libertad" se ha convertido hoy, finalmente, en he-
nonía, en un vastísimo proyecto unificador que manipula
autonomía de la cultura por sobre la naturaleza (*Ibid.*), ya
e, al priorizar el mundo social *sólo* como social, bajo el
texto de la tecnologización, se está ejerciendo en el fondo
poder homogenizador sobre *toda* forma ontológica de
osición, o peor aún, se está *homogeneizando toda forma
polaridad que no esté dentro de los límites aceptados por
racionalidad del "modelo", es decir, de la racionalidad
gemónica.*

Pero como toda forma de poder, esto es, como toda aper-
a tendenciosa del equilibrio entre trascendencia e inma-
ncia social, la hegemonía globalizadora se confía en la
nanencia del siempre infaltable "deber ser" (Hinkelam-
rt, 1984. Introducción). Por eso es que hoy día ha desapa-
ido la preocupación por la historia: se la aprehende muy
gremente desde la falsa ética que le escenifica el deber-ser.
mprobamos con asombro que el modelo dominante se la
devorado, la ha triturado hasta hacerla pedazos en tanto
toria real o historia verdadera o historia humanista, pero al
smo tiempo, pretende mantenerla como *historia final,*
mo historia ya desalienada y en tanto tal, *victoriosa.*

*Este forzado pacto de permanencia es el que propone
nsiderar a la historia de nuestros días como el triunfo de
des-alienación, es decir, como la supuestamente conquis-
la plenitud histórica de la especie, ya que finalmente se
bría logrado, al parecer, la permanencia de la mejor his-
ia posible* (Baudrillard, 1983: 70) *para la humanidad.*

Ahora bien, a simple vista, si nos atenemos a la versión
aléctica clásica, la actual "autonomía" de la cultura con

respecto a la naturaleza parecería la forma más escandalosa de alienación, sin embargo, es preciso detenernos a reflexionar. Los fundamentos de la vida social han sido desalienados, es decir fijados, instaurados, como versión revisada y autorizada de la "única historia posible".[19] Todo ello a través de la racionalidad instrumental del "modelo" que ha logrado convencernos —posmodernismo de por medio— de la convivencia de naturalizar la des-alienación y plasmarla definitivamente en Cultura, con lo cual, si no entendemos mal, se trata de convertir la Cultura en una copia de la versión autorizada de la historia-permanente.

La historia que efectivamente permanece, la que vivimos, es pues la "única" historia real y es la que convalida nuestra cultura, en suma, es la vida histórica "que nos conviene" porque precisamente está cerrada a la creación de otros mundos-posibles (Bruner, 1988).[20] Está cerrada como Historia.

Este juego siniestro entre *culturalizar la naturaleza y naturalizar la permanencia como historia y cultura*, obviamente no es reivindicativo ni en el plano de lo particular ni

19 Entiéndase aqui posible desde y para el proyecto globalizador: "*el futuro ya ha llegado, todo ya ha llegado y ya está aquí*... A mi entender, ni tenemos que esperar a la realización de la utopía revolucionaria ni tampoco un acontecimiento atómico, explosivo... ya no hay que esperar nada más (...) el soñado acontecimiento final sobre el que construía toda utopía, el esfuerzo metafísico de la historia, etc.; el punto final es algo que ya queda atrás de nosotros" (cursiva nuestra).

20 Reflexiónese al respecto que, J. Bruner —si nos abocamos a una lectura crítica (especialmente el último capítulo)— termina por *subordinar la creatividad a la cultura*. Evalúese la gravedad de esta subordinación.

en el plano de lo universal: por el contrario, ratifica las modalidades de pasividad e indiferencia del sujeto (Lukács, 1979).[21] He aquí precisamente el centro nervioso del "bloqueo" anunciado por A. Heller (1984) y de la "inercia intelectual" denunciada por H. Zemelman (1989a y 1992, T.1 y T. 2).[22]

Entonces, si el plan globalizador ha terminado por taponar las opciones que nos han mantenido saludablemente históricos durante siglos y si la naturaleza se ha mundanizado (Baudrillard, 1980b: 72)[23] ¿qué hacer? Podríamos por ejemplo, recuperar la *subjetividad utópica:* podríamos desplazar-

21 La genealogía de este fenómeno social puede hallar en la discusión Lukács-Hegel (*El joven Hegel*) algunos indicios de inteligibilidad, aunque a decir verdad no los suficientes, no siendo éste sin embargo el lugar para profundizar sobre el particular. Mencionemos empero que Lukacs acepta de Hegel considerar a la naturaleza como una alienación del espíritu a condición de que el devenir vivo e inmediato de lo natural cifre su existencia " en la eterna alienación de su subsistir y *el movimiento que produce el sujeto" (cursiva nuestra*). Ello indica que la tradición dialéctica posthegeliana sigue sosteniendo la oposición entre naturaleza y cultura a través del reconocimiento del movimiento producido por el sujeto. Este hilo nos permitiría llegar a descubrir la relación entre inercia actual (atribuida por lo general a la caída del socialismo real pero que, visto más en profundidad, hunde sus raíces en la problemática de la racionalidad hegemónica como la estamos tratando aquí) y el sujeto, como protagonista de un movimiento ontológico-epistemólogico, que permite la coexistencia activa entre naturaleza e historia. Al culturalizar la naturaleza, el movimiento queda suspendido, la historia se "consuma" (en el sentido posmoderno del término) y la inercia o el bloqueo se convierte en síntomas del proceso de *des*-alienación. De aquí la vigencia del pensamiento utópico.

22 Especialmente ver [illegible] *Los horizontes de la razón.*

la de la pasividad posmoderna a ser el centro de un juego de oposiciones onto-epistemológicas que den mayor espacio a los sujetos concretos y les permita diseñar nuevas direcciones, nuevos sentidos, nuevos mundos posibles que *alienen lo dado natural desalienado* a partir de las formas utópicas de trascendencia de lo particular social. O bien, podríamos renunciar al proyecto ético de humanización de la especie (Nietzsche, 1989, parágrafo 585).[24] En este caso no buscaríamos, de momento, el humanismo de Marx. Podríamos aceptar que lo particular debería asumir ahora la misión de alienarse de lo universal hasta tanto aprenda a conformar la oposición que hoy tanto necesitamos entre *existencia histórica y mundo-posible.*

Según lo visto, el "fin de la historia" no es entonces sino la forma que adopta el deber-ser globalizador —el poder hegemónico— para legitimar su permanencia, en el entendido de que la historia —como— permanencia no es otra cosa, obviamente, que ideología. En efecto, dice Lefebvre que la razón planificadora del industrialismo —la razón fundante del proyecto actual— no cumplió con las expectativas de Marx (Lefebvre, 1982: 104 y ss.) por ello es que, al contrario de lo que se esperaba, esta racionalidad no resultó histórica sino ideológica. *Por ello es que en nuestros días, la desideologización de lo dado-natural-cultural exigiría más bien su*

23 "...la relación simbólica desaparece: lo que se trasluce a través del signo es una naturaleza sistematizada : *una naturalidad o culturalidad,* (en cursiva en el texto).... La presencia perpetuamente rebasada de la Naturaleza...confiere a este sistema su valor de modelo cultural..."

24 "Terrible reflexión: volverse consciente no como individuo sino *como humanidad.*"

alienación (Ricoeur, 1989: 208),[25] *para precisamente, romper la historia como permanencia* (Mardones, 1994: 63)[26] *y romper con el viciado punto de asimilación entre* ***historia y desalienación.***

2. Reconocimiento de la subjetividad utópica

2.a) *De la historia y la historicidad*

Para producir entonces esta decisiva ruptura, es necesario —apoyándonos en la utopía (Ricoeur, 1989: 210)[27]— primero, como se ha visto, sostener la preeminencia de lo particular-social como forma abierta y legítima de trascendencia de realidades liminares e indagar sobre nuevas formas posibles de trascendencia;[28] segundo, atacar la pasividad conformista de nuestra época a través del ejercicio utópico de crear nuevas direcciones para nuevos mundos posibles, así como también a través de crear nuevos mundos para reconsiderar nuevas direcciones de la historia (de lo particular), para —tercero— aprender a diferenciar entre historia e historici-

25 "...si la ideología se reconoce sólo en el proceso de desenmascaramiento, la llamada ruptura epistemológica se hace más concreta cuando se la asocian con (...) posibilidades utópicas. *Esta ruptura es siempre el producto de una utopía* (cursiva nuestra).

26 Porque "la historia dormita al servicio del sistema"

27 "...tuvimos que aprender que no podemos salirnos del círculo ideología y utopía pero también hemos dado el paso para demostrar que este círculo era en realidad práctico y no un círculo vicioso que se anula así mismo..."

28 ¿Sería acertado pensar que la filosofía latinoamericana podría *mutatis mutandis* volver a interactuar activamente con las ciencias sociales?

dad *porque la historicidad es la forma en la que el pensamiento y la acción utópicos procesan la realidad como lo que es, a saber, el movimiento de lo particular-social.*

Apoyarse en la utopía implica aprender a diferenciar entre historia e Historia. La historia, como historia real, hasta cierto punto, no puede ser manipulada por tiempo indefinido. La Historia, en cambio, no cuestiona; la Historia representa, institucionaliza, acepta con impavidez su consumación (Baudrillard, 1982: 12 y ss.),[29] a menos que nos decidamos a impedirlo. *Alienarnos de esta "consumación" significaría volver a la naturaleza como marco ontológico de referencia. Pero no se trata de regresar a la "physis" ni a Newton ni a Spinoza; se trata sencillamente de reinstaurar el movimiento de oposición que nos ha mantenido activos en nuestros procesos de humanización.*

Recuérdese que la naturaleza se "vuelve" dialéctica porque produce al hombre como sujeto mutable que no cede en enfrentarla como "potencia natural (Schmidt, 1989: 56; Marx, 1981: 185). *"De ahí la necesidad de replantearnos los matices que pueda ofrecer la noción de historicidad, a diferencia de la noción desgastada de Historia que termina siempre por confundirse con "historia".*

La historicidad, como lógica del devenir humano —entendido en términos de construcción, de empeño, de lucha consciente, de enfrentamiento y de pacto— tiene la capacidad de "expresar el rechazo de y hacia una cultura y una sociedad, y cuestiona la totalidad cuando se la presenta bajo esquemas globales" (Lefebvre, 1982: 185).[30]

29 La historia se encapsula en la inmediatez y *simula.*

Desde nuestro punto de vista, esta función de la historicidad sólo es posible si se la reconoce como la forma crítico-utópica de organizar el pensamiento como condición de un conocimiento filosófico y/o social que acepte procesar la realidad como movimiento de lo particular al servicio de la apertura alienante de la utopía —en tanto lo que es— oposición y opción, oposición y dirección, oposición y proyecto, oposición y sentido, oposición y cultura, oposición y naturaleza y oposición y mundo.

En términos de alienación, o de rescate de emergencia del pensamiento crítico, con miras a la creación de mundos posibles, la historia podría pues ceder su lugar (Baudrillard, 1982)[31] a la noción crítica de la historicidad como recurso de trascendencia (Zemelman, 1980: 2 y ss; 1992: T.2, 78 y ss.):[32] la trascendencia de lo particular social frente al con-

30 Desde nuestro punto de vista esta función de la historicidad sólo es posible si se la reconoce como una forma utópica de organizar el pensamiento crítico. Es decir, como ya lo mencionamos, como la forma de procesar la realidad, esto es, como el movimiento de lo particular-social.

31 Porque "la historia ha dejado de ser real".

32 En Zemelman, la historicidad más que cumplir una función crítica desde la perspectiva puramente analítica, es el eje de desplazamiento del *pensamiento problematizador* (como agente descubridor de realidades abiertas) al *razonamiento problematizador* (articulación de conceptos dados/ conceptos de indeterminaciones) al *razonamiento teórico* (determinación de las indeterminaciones) *al pensamiento teórico* (como creador de nuevos parámetros y configurador de la acción) La primera relación sería heurística, la segunda, sería teórica o categorial, dado que recupera teóricamente la articulación de lo indeterminado. Véase: *Horizontes...* y también *Historia y política en el conocimiento.*

trol globalizador operado por el "proyecto moderno" (Lyotard, 1986: 91-110).

2.b) *¿Cómo nos opondremos a lo im-posible?*

Ahondemos pues en algunos aspectos clave de la inversión entre alienación/ desalienación y el papel que le cabría al pensamiento utópico a fin de que el pensamiento latinoamericano, desde todos sus frentes disciplinarios, pueda lograr coherencia defensiva ante el movimiento iniciado por la posmodernidad que justifica la des-alienación aun criticándola.[33]

Pero por otro lado, forzoso es decirlo, por cierto, sin proponérselo, la controvertida posmodernidad retroalimenta, potencia el pensamiento utópico porque allí donde se cierre la Historia se abrirá inexorablemente la capacidad utópica para restaurar los efectos del atropello. Al reactivar pues su función des-naturalizadora como pensamiento disparador de límites, el pensamiento utópico se reafirma en dicha función, apareciendo con *poder estratégico de crítica para alienar lo "desalienado"* y en virtud de ello que la inmediatez de la realidad hegemónica devendría tarde o temprano en ruptura, la ruptura en trascendencia y la trascendencia finalmente en historicidad, esto es, en la expresión utópica posible y por ende, alienantes de lo particular o mejor dicho, *en las expresiones utópicas, posibles y por ende, alienantes de*

33 Hemos observado que esta actitud es propia de los autores posmodernos más conocidos, por ejemplo Lyotard, Vattimo, Baudrillard en los que la crítica, si bien aguda, permanece infértil dentro de los propios parámetros que pretende criticar... La historia se denuncia en términos de simulación *¡pero se aceptan como supuestos tanto la simulación como la historia simulada*!

lo particular-social. Ahora bien ¿cómo se lograría este proceso de ruptura? ¿Es posible que la utopía se oponga a la complicidad de la cultura con la racionalidad hegemónica? Y si es posible ¿de qué manera se lograría? ¿Cuáles son las armas con las que cuenta para oponerse a la naturalización (Cerruti, 1986)[34] de las escatalogías "cumplidas"? ¿Cómo oponerse a una historia *cumplida* (Mardones, 1994: 67), a una historia lograda, a una historia consumida? *En otros términos ¿Cómo nos opondremos a lo im-posible?*

Cuando la utopía se convierte en alienación —más precisamente, en subjetividad con poder de alienación e historicidad, como luego veremos—, vale decir, cuando se asume en tanto lo que es, a saber, crítica social con base en realidades liminares, pero además se esfuerza en la selección de opciones posibles y direcciones discretamente particulares, ello es ya síntoma de recuperación de la capacidad utópica del sujeto históricamente discapacitado (indiferente, bloqueado, inerte) en orden de poder evaluar por él mismo las trampas de la "des-alienación". Síntoma también del despertar de la conciencia hacia su reactivación histórica. Síntoma de que la utopía —como conceptualización de lo liminar— ha sido incorporada por el sujeto al proceso de conocimiento. Síntoma de que la utopía se nos impone como

34 Insistamos en el concepto de naturalización como encubrimiento. El empleo de esta lógica de lo "natural" como recurso no es nuevo en la historia de las ideas. Aunque en diferente contexto y con distintos motivos, recuérdese en el siglo XVII (Grocius, Lutero, Locke) y el uso astuto del uso astuto del concepto "natural" para disociar la razón, la ciencia, el derecho y el poder político dogmático teológico. En ese momento histórico el concepto "natural" era portador de la utopía de la modernidad pero en nuestro presente, a la inversa, el concepto está cargado de sumisión.

pensamiento crítico. Síntoma de que el búho de Minerva ha muerto porque la noche de los tiempos se ha convertido en un acto subjetivo de creatividad social que puede establecer el pensamiento y la acción utópicos en el momento mismo en que repara los daños que produce una realidad simulada.

Cuando se buscan las formas para trascender desde lo particular social hacia lo nuevo, es la utopía la que funciona como crítica pero esta función está anticipando la inclusión de la Oposición como nueva dimensión de la conciencia, de ahí el inmenso valor *ontológico* de la utopía para restaurar la oposición hombre-naturaleza, naturaleza-cultura, naturaleza-historia, historia-mundo, y reformularlas, rediseñarlas o inventarlas, en la medida en que no puede haber conciencia sin alienación —a la inversa del pensamiento marxista— porque no puede haber alienación si la utopía no monitorea lo posible como trascendencia.[35]

Esta función restauradora se funda pues en que la utopía no sólo media una experiencia histórica: ella misma es también, además de una lectura social de lo posible, la sedimentada experiencia de una memoria histórica plena de actualidad[36] y por lo mismo, con poder alienante de lo dado, es decir, potenciadora de lo posible particular.

35 Nótese que la conciencia —en tanto utópica— no es causa sino consecuencia de la trilogía *utopía-mundo/posible-alienación* dado que ésta es la que asume y afronta la inmediatez, por lo tanto supone un proceso constitutivo de carácter ontológico que no puede excluir la simbólica de lo particular -social, que precisamente está saturada de memoria histórica.

36 Piénsese en el resurgimiento de la voluntad social de las minorías étnicas en el México contemporáneo.

Es por ello que la utopía es la forma contemporánea de la alienación: precisamente porque es una respuesta amasada del tiempo, de cansancio, de espera, de anhelo y de memoria. La utopía se convierte en alienación porque ha aprendido a veces durante años, a veces durante siglos, a vivir al acecho de espacios liminares para poder devenir mundo, es decir posibilidad, en una palabra, *para poder realizar aquello que se ha postpuesto, aquello que era imposible y que es ahora posible merced a que la utopía como alienación ha logrado temporalizar o diferir lo posible*. Es un tipo de alienación de carácter casi redentivo, dado que a través de la utopía se produce el resurgimiento de la experiencia histórica de la oposición, o si se prefiere, se produce el resurgimiento de la Oposición como Opción: *como punto arquimídeo de nuevas experiencias mundanizadoras.*[37]

37 Reconocemos que la problemática de la utopía como Oposición requeriría un análisis más pormenorizado. Brevemente dicho, pensamos que el discurso utópico es esencialmente un ejercicio de oposición a la racionalidad imperante. Esta oposición no debe ser enrolada dentro de la estructura dialéctica clásica, porque en ésta la oposición *está determinada* por las leyes del proceso que conducen finalmente a la síntesis o conciliación, es decir al encuentro de los contrarios en la medida en que la oposición, desde la lógica de Hegel "es la determinación propia de la esencia" Ahora bien, no toda oposición tiene que ser necesariamente parametralizada detrás del carácter dialéctico de la oposición, aunque por inercia, se utiliza el concepto fuera de un discurso estrictamente dialéctico (como por ejemplo, Castells en el artículo antes citado). Sin embargo, este sentido no deja de ser un tanto ambiguo, por lo tanto, riesgoso. Nuestra idea de oposición está cercana al concepto de *diferencia* que acepta oposiciones superadas mediante exclusión o bien apertura a nuevas posibilidades, como la *differance* de Derrida, por ejemplo, que como mismidad no -idéntica, divide el sentido y difiere, pero sin finalidad ni horizonte teológico ni

Es la oposición (cualquiera que escojamos, las clásicas naturaleza-cultura, naturaleza-historia, o las modernas, por ejemplo, mundo-historia) la que fundamenta la historicidad como ejercicio onto-epistemológico sustantivo al pensamiento utópico y la que puede librar la batalla contra lo im-posible.

La historicidad sería pues la forma crítica que adopta la utopía, como "methodós", para organizar el movimiento de oposición del pensamiento y acción en términos de su nueva función histórica y epistemológica—"nueva" porque así la necesitamos hoy—, a saber, ***producir la alienación de lo particular social con respecto a la permanencia atemporal de la desalienación, a partir de los espacios liminares que atesora el pensamiento utópico.***

La relación historicidad-crítica debe quedarnos claramente enlazada para que podamos comprender que la diferencia entre la historia y la historicidad depende, en primer lugar, de que ésta se alía con el pensamiento utópico como pensamiento liminar, y en segundo, de que la búsqueda de sentidos (vistos siempre desde contextos particulares) y la apertura de lo dado a nuevas direccionalidades, no resulte azarosa ni imaginaria: recuérdese que la utopía busca lo posible-de-hacer a pesar de lo imposible-de-darse. Por lo tanto la utopía debe ingresar en forma efectiva a los ámbitos filosóficos y sociales interesados en los problemas epistemológicos del conocimiento.

Si el pensamiento utópico va a controlar la historicidad que hace de lo posible un mundo-nuevo a partir de la alienación de lo imposible y va a erigirse como el pensamiento que

naturalmente conduce a oposiciones, a oposiciones no necesariamente conciliadas sino simplemente *oposiciones, enfrentamientos, interpelaciones*,[38] en definitiva, las oposiciones a las que conduce el movimiento cuando puede ser visto sólo como pura indeterminabilidad, pura indeterminabilidad sin legaleiformidad, pero sin embargo, *con sentido* (Heidegger, 1969: 46-48), surgiría aquí la necesidad de distinguir dos aspectos estrechamente relacionados entre sí: por un lado, la utopía es una *vivencia social* que toma la forma de una inquietante presencia histórica compartida volitivamente dentro de los límites de lo particular-social. En tanto tal, estimula la conciencia *utópica* y promueve la vocación (Véase Lefebvre, 1982: 197; Weber, 1975)[39] por lo mundano, mejor dicho, por las opciones de mundanización de la vida histórica. Por el otro, la utopía legitima la trascendencia de lo particular-social condicionando la ruptura entre desalienación-alienación. Esta legitimación de la ruptura que ha provocado la utopía como alienación, compromete al conocimiento. La utopía genera conceptos porque descubre y legitima, realidades liminares, es pues una *forma de concep-*

38 Entendiendo aquí el movimiento bajo el sesgo heideggeriano de un *movimiento fundamental de sentido*, en nuestro caso, un movimiento fundamental de sentido generador por las formas liminares de trascendencia de lo particular-social.

39 Utilizamos el concepto de vocación porque el modelo globalizador fija la permanencia de las hegemonías logrando con ello *volver irreductible la historia a la historicidad*; en consecuencia, la noción de *vocación* subrayaría la fuerza perseverante del sujeto en búsqueda de la verdad, o en nuestro caso, en búsqueda de la alienación de lo imposible (Amplíese la idea consultando Lefebvre, H. y repásese el análisis del concepto luterano *dee begrif* según M. Weber en su clásico *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*).

tualización, una representación cognoscitiva de la realidad liminar que cumple una función epistemológica o constructiva en el conocimiento social o filosófico, en la medida en la que éste se interese por los aspectos críticos de la realidad que tiene frente a sí. Como forma de conceptualización, como instrumento vivo de racionalidad, se aparta de los peligros del utopismo abstracto y se mantiene, siempre liminarmente, dentro de lo particular-social. Como concepto, la utopía se convierte entonces en instrumento esencial del pensamiento *crítico, el pensamiento utópico-liminal es la forma misma del pensamiento crítico, como se lo requiere hoy, en el terreno del pensamiento latinoamericano.*

Si aceptamos lo anterior, no habrá inconveniente en afirmar que el pensamiento filosófico y/o social es ontológico y epistemológico en tanto es utópico, es decir, críticamente constructor, detonador de límites, revelador de oposiciones que actúan como ejes de construcción de mundos, transformador de lo particular en posible. Por su carácter epistemológico es que el pensamiento utópico-crítico puede precisamente diferenciarse en forma absoluta de la utopía política del siglo XIX, ya que, parafraseando a Cerutti, *nuestra-utopía*, la que surge de *nuestra* realidad, construye mundos-posibles desde las necesidades y las condiciones que impone su propia particularidad, sin desconectarse nunca de la memoria histórica que es la que conserva los atavismos de lo diverso como identidad de lo particular.

Recuérdese que lo particular-social, a diferencia de lo universal, no puede ni quiere desligarse del pasado. Por eso es que de momento a los latinoamericanos debe importarnos más hacer nuestros mundos que hacer la Historia.

En efecto, podemos empeñarnos en vaciar la racionalidad utópica desde los estorbos del racionalismo y hasta podríamos desentendernos, provisionalmente, de la preocu-

pación por la historia real, pero no podríamos vaciarla del goteo intermitente de nuestra memoria histórica, porque el mundo, cualquier mundo, los mundos que construyamos, no podrán estar desprovistos de memoria, de olvido y de posibilidad. No se puede alienar el presente sin el apoyo del pasado. Porque el futuro no es otra cosa que la historicidad, es decir memoria, acontecimiento, resultado, ejercicio, conocimiento, método, agonía y trabajo.

Ahora bien, el control de la historicidad de lo liminar-utópico, el control de la historicidad de los mundos posibles, en suma, el control de aquello que está pugnando-por-ser-dado o que está-por-darse, o bien, que se resiste a darse, sólo tiene a su favor lo incierto, los sentidos y, como diría Zemelman, la esperanza... Pero este control es vital para remodelar las condiciones de alteridad de la subjetividad social y reorientarlas hacia sus propios fundamentos: la subjetividad utópica misma. Sólo ella es capaz de amasar el pasado y el futuro para impulsar la alienación de la realidad presente. Sólo ella puede confrontarse con los imperativos de la racionalidad hegemónica y resquebrajar las cicatrices mal saturadas de la historia-consumada. Sólo ella puede recuperar el ejercicio de las oposiciones que ha identificado a Occidente (Hegel, 1970: 635 y ss.)[40] *como artífice de una subjetividad humana esencialmente histórica.*

A través del control de la historicidad, la utopía genera entonces experiencia histórica (Vico,1979: Introd. y cap. 1 y 2)[41] y a través de ésta, *lo particular comienza a segregar sub-*

40 Para ilustrar el concepto más accesible de oposición, bastará con recordar —nada malo hay que *recordar*— aquellos hermosísimos pasajes de Hegel en las *Lecciones de la filosofía de la historia*, en los que describe la oposición que funda la modernidad.

jetividad como resultado de la oposición esencial; a nuestro juicio, aquélla que posibilita cualquier otra oposición y que exige el papel alienador de la utopía, a saber, la oposición que existe entre experiencia histórica y mundo-posible.

Como vivencia y como concepto, la utopía entonces, se subjetiviza y se incorpora al conocimiento y a la acción, y contribuye a crear a través de su conexión con lo posible, las bases de mundos posibles y también de nuevas racionalidades. Se incorpora a la acción social como *ethos* (Aranguren, 1988: 22)[42] y al conocimiento, como *forma de conceptualización*, es decir, como matriz de nuevos conceptos o categorías teóricas.

Ya vimos que participa activamente —en función de su doble papel— en la apertura de lo imposible, entendiéndolo como lo natural, como lo consumado, como lo racionalizado, en suma, no sólo como pseudohistoria sino también como pseudocultura: *una cultura de la complicidad con la historia "realizada"*. Pero afortunadamente la cultura aun como *complicidad* no asfixia a la utopía. Porque en efecto, por una parte, como vivencia, la utopía alienta al sujeto a refundar críticamente el ethos de lo particular sin subordinarse

41 Vista aquí desde la profundidad del sentido histórico-antropomórfico que le otorga el pensamiento de G. Vico.

42 Le hemos dado al concepto *ethos* la significación metafísica que le da Aranguren, J., como disposición, carácter, costumbres y moral de hombre frente a la vida. En suma, *ethos* equivaldría en su acepción clásica, al modo o forma de vida que configura el carácter mismo de la existencia Pensamos que, arqueológicamente, la utopía es constitutiva del *ethos*, en el fondo un *ethos* sin utopía es un ethos metafísico y en consecuencia, universal; un *ethos* con utopía, es un *ethos* histórico, en consecuencia particular. No perdamos de vista esta diferenciación.

a la universalidad ético-genérica; por la otra, como concepto, incluyéndose en los procesos de construcción del conocimiento social, aporta las condiciones necesarias para participar en la distinción entre historia e historicidad, entre alienación y hegemonía (Mardones, 1994: 61-77).[43] Desde el ethos se opone a la sumisión de la cultura de lo particular a la cultura de universalismo; desde el concepto, desafía ontológica y teóricamente la mundalización de la racionalidad neoliberal.[44]

Recapitulando entonces: necesitamos la utopía como vivencia y como instrumento teórico-conceptual para garantizarnos tanto la libertad del *ethos* como la *crítica teórica*, como modalidad ofensiva frente a la presión ejercida por el universalismo ideológico.[45] En consecuencia, por medio de este trabajo podríamos en principio poner a discusión la fun-

43 Nótese que en función de su capacidad de denuncia, la relación utopía-lo posible-alienación, se diferencia diametralmente del carácter esteticista de la utopía posmodernista.

44 Con todos sus niveles, a saber, cientificismo, industrialización, neoliberalismo, globalización y transnacionalización de la economía.

45 No confundir esta noción de "crítica teórica" con la "teoría crítica" ni con el "uso crítico de la teoría". Por *crítica teórica* entiéndase la función que cumple el pensamiento social, crítico en tanto utópico, utópico en tanto liminar y crítico, finalmente, en tanto social, utópico y liminar. El agregado "teórico" supone que estamos abocados al ámbito de un pensamiento propio a los ámbitos académicos. El siguiente punto por discutir sería si este aspecto crítico-teórico de las formas liminares de trascendencia social es apto como base de teorización. La respuesta es afirmativa pero no estamos aún en condiciones de sistematizar los criterios de desplazamiento de *la base de teorización a la teorización propiamente dicha.*

ción que cumple la utopía como alienación, función que se lleva a cabo en la medida en la que sostengamos que el pensamiento utópico dispone de la capacidad necesaria para alienar lo dado, en suma, función que se llevaría a cabo a través *de la expansión de la subjetividad utópica.*

Se trataría entonces de que el pensamiento latinoamericano contribuyera a escindir la inmediatez de la hegemonía impuesta, hoy, por la historia-y-la cultura. *En el entendido de que lo que importa es la escisión, no la reconciliación. En efecto, si el pensamiento utópico se localiza en la incertidumbre de lo liminar, no puede garantizar nada; nada salvo la escisión. En realidad no nos haría falta más en la medida en que, bien visto, la historia consumada es en el fondo un enorme rompecabezas de piezas intercambiables. Aún así, no basta reivindicar la utopía en tanto "utopía" sino en tanto estrategia defensiva concreta, esto es, como pensamiento, como acción, como razón, como racionalidad, como mundo, como historicidad, como contra-cultura, en suma, como una nueva subjetividad social.*

2.c) *Subjetividad versus inercia*

Apoyándonos en lo argumentado, es posible aportar ahora el siguiente razonamiento:

La utopía, al cumplir con su doble función, funda -porque la memoria y el futuro no se agotan en los sujetos- *la subjetividad utópica.* La subjetividad utópica dada su naturaleza de contraste y enfrentamiento —dada la naturaleza misma de la utopía como oposición y opción entre lo liminar y lo establecido— al ser vista como proceso de subjetivación, absorbe un peculiar ejercicio político: *mediar* entre lo liminar —que es mundo y sociedad— y lo establecido (que también es mundo y sociedad *pero ya es historia*). La raíz

etimológica "*polis*" no se puede traducir tan sólo en términos de "ciudad-estado" sino, en un plano más abstracto, se podrá traducir en términos de la organización de lo político como *control* autónomo y consensuado de la vida social. Entonces: la subjetividad utópica es mediadora en la medida en que asume el control político del cambio de lo consumado a lo alienado,[46] y de lo alienado al mundo posible.

De aquí entonces la importancia de reconsiderar la subjetividad utópica como disruptora, pero no disruptora en sentido anárquico, espontaneísta o azaroso;[47] *más bien disruptora en la medida en la que puede mediar el proceso de remundanización de lo dado, ejerciendo control de diseño y de acción social sobre la alienación de lo establecido, arrastrando tras de sí la tendencia a la inercia o a la apatía social. Se necesita hoy pues reconocer un tipo de subjetividad que diversifique las formas posibles de oposición que ofrecen las formas utópicas-liminares de trascendencia social.*

Se apreciará ahora con más claridad que la efectividad del pensamiento social filosófico-social como *crítico*, de-

46 Estamos de acuerdo en que quedaría pendiente desarrollar la relación existente entre los conceptos de oposición no dialéctica y mediación. Dejemos empero formulada la pregunta para no inquietar al lector: ¿cómo será posible la mediación, y en qué términos podríamos incluso hablar de "mediación", cuando se cancela el supuesto epistemológico de la necesidad o bien cuando se pone entre-paréntesis el método concreto-abstracto-concreto?

47 Tampoco "mutacional" en el sentido epistemológico del racionalismo aplicado de Bachelard. (Dicho sea de paso, hoy día no podemos permitirnos la tentación de confiar ciegamente en las relaciones entre Razón e Historia. De aquí que la posmodernidad no debe ser objeto de exorcización sino de crítica.)

penderá de la fidelidad a sus raíces utópicas, porque la subjetividad utópica está obligada necesariamente a la oposición; más bien, insistamos, en que *es* oposición, porque en primer lugar es portadora de una oposición histórico-temporal en términos de transformación de un futuro (de futuros) en presente, en el entendido que esta transformación no es una respuesta a un determinado estímulo sino que *es el sedimento de lo particular-social acumulado y eclosionado subjetivamente como posible*; y en segundo, es portadora de la oposición entre mundo-historia como estrategia de presente para el salto utópico del pasado al futuro, *el salto para la memoria histórica a la creación de sus mundos posibles*. Pero no conviene entusiasmarnos demasiado con el presente como recurso de construcción social. Sin duda lo es, pero conformémonos con transformar el presente en un ejercicio de alienación que se realizará entonces con los únicos elementos críticos con que cuenta el pensamiento utópico, es decir: *el trabajo con el concepto*, en el plano ontológico y epistemológico del conocimiento social o filosófico-social, y el *ethos*, en el plano de prácticas sociales. Esto es, la utopía, al mismo tiempo como instrumento de conceptualización en la construcción de conocimiento, y además como vivencia y voluntad social. Por ello la importancia de entender en qué consiste la importancia del trabajo con el concepto utópico: consiste en admitir la subordinación del movimiento al concepto, y no del concepto al movimiento, para saturarlo con los sedimentos de lo imaginario, la memoria y la posibilidad con los que se configura la propia *subjetividad utópica en tanto figura política de alienación.*

No resulta innovador sugerir la inclusión de la utopía en el pensamiento social porque sin duda el pensamiento social es de naturaleza utópica. Lo innovador consistiría en que el trabajo interdisciplinario discutiera la configuración

de la subjetividad utópica como un proceso de alienación de lo dado.

2.d) *Alteridad versus identidad*

La utopía asegura su propia supervivencia cuando satura lo particular-social de sus propios sedimentos de memoria y de futuro, rebasa los límites que le impone el presente y deviene como la subjetivación de lo particular. Este proceso exige, tarde o temprano, el control de esta supervivencia, para transformarla en historicidad, esto es, precisamente, en reactivación organizada del *ethos* y del concepto a través del conocimiento y del ejercicio de las funciones políticas que impone tanto el presente como lo particular-social. Esta reactivación no es otra cosa entonces que la toma del control político de su propia esencialidad. *Es desde aquí que la utopía puede legitimar la trascendencia de lo particular social. Es desde aquí que a su debido tiempo, el sujeto de conocimiento estará en condiciones de distinguir entre historia e historicidad y rechazar las versiones viciadas de la historia que le ofrece la racionalidad hegemónica.*

Por ello entonces es que el ejercicio de la subjetividad utópica, como mediación entre mundo y simulación, pueda y *deba* funcionar como alienación, porque pasa por alto el criterio de necesidad lógica del clásico extrañamiento dialéctico. En lugar de ello, lo utópico posible llega al tope de su liminaridad, esto es, conforma lo posible de hacerse y lo satura lo suficiente como para enfrentar a lo imposible de darse. *Es en el momento mismo de esta saturación cuando lo individual encuentra su alteridad como subjetividad social. Se genera así el humanismo de lo particular social. Llamamos humanismo al tránsito de la simulación (vista en términos de Baudrillard) al mundo posible, como resultado de*

una verdadera paideia *de la subjetivación utópica hacia lo individual. Así la subjetividad se esponja, se expande, se espuma, se reproduce a sí misma, toma posiciones para imponer sus mundos-posibles.*

Llegar al tope significa que la utopía ha dejado de ser pasiva-imaginación, tradición, cuestionamiento- para ser activa, vale decir, ser sujeto de la alienación. Este ser-sujeto implica que la utopía se ha alienado de su forzada convivencia con lo dado, y ahora es ella misma, a saber, *la subjetividad liminar de lo particular-social.* Así, cuando lo *depositado entre lo posible de creerse y lo posible de hacerse* llega a un punto máximo de concentración, ello significa que el ser social comenzará a producir más y más subjetividad hasta que ésta asuma el control —*no la autoría*— *de sus propios movimientos de oposición, esto es, ser oposición y ser proyecto, ser oposición y opción, etc. De ahí que debamos concentrarnos, de momento, más en los fundamentos de la subjetividad utópica que en la formación de sujetos.* La subjetividad utópica no es un producto directo y mecánico de la utopía; se produce ahí donde lo requiere la alienación de la simulación; ahí donde lo requiera el salto del pasado al futuro; ahí donde lo requiera la revitalización del ejercicio de la Oposición entre lo genérico y lo particular, por ello es que la subjetividad puede poner el pensamiento, ahí donde lo requiera la acción pero, *por y a partir de la alienación de lo consumado.*

Provocar la alienación implica prepararse para detentar el control de lo diverso. La diversidad tiene el carácter de la infinitud, pero esta infinitud es precisamente la que la hace esencial a lo Mismo. Lo Mismo no es, he aquí la cuestión, identidad sino alteridad. Lo Mismo, si no es identidad, comparte sus espacios con lo Otro, que a su vez lo constituye y lo diversifica. La alteridad alude a lo Otro, pero a lo Otro de lo Mismo. Con esto la alteridad libera a la diversi-

dad, de la identidad; y a la identidad, de condenar a la diversidad a ser captada o negada por un sujeto de conocimiento.

La identidad acepta la indeterminación; la alteridad, o sea , el infinito ejercicio de la diversidad, exige la inagotable indeterminabilidad de lo Mismo. ***Por lo tanto, la alteralidad más que la identidad, es la condición de mundanización de toda forma de trascendencia social.*** *La relación entre identidad e indeterminación es fructífera, pero depende de la necesidad, por lo tanto, tiene carácter epistemológico y político, porque la necesidad exige viabilidad e historia. La relación entre mismidad y alteridad también es fructífera pero depende del proceso utopía-subjetividad, por lo tanto tiene carácter ontológico y político, porque la alteridad exige que lo Otro trascienda como lo que es, es decir, la medida de una opción.*

La trascendencia social es el resultado de un cruce entre la interioridad y la exterioridad del ser social. Ahora bien si la interioridad del ser social está amasada de utopías y su exterioridad es posibilidad, es construcción, es trabajo, es mundo... entonces el punto de cruce entre la interioridad y la exterioridad trasciende porque, precisamente, es liminaridad, es libertad, es subjetividad.

Por ello es que la subjetividad utópica puede asumir la opción como parte constitutiva de su esencialidad. Pero la opción es la medida de la propia subjetividad para crear mundos posibles. La opción pues, como medida de lo posible, no es simple expresión de una voluntad social sino la medida justa de una Oposición, la medida de algo más denso y más complejo que estamos llamando aquí subjetividad utópica. La Oposición por su parte, exige el ejercicio de la historicidad, para evitar las recaídas en la historia o en la Historia. Por ello es que subjetividad utópica emerge como gozne para detentar el control de la historicidad de las oposi-

ciones y con ello, encontrar las condiciones de posibilidad de la diversidad misma. No hay mundos-posibles, ya se ha dicho, sin el saludable ejercicio de las oposiciones dentro del ámbito de lo particular-social. Y por supuesto, no habría oposición —he aquí el problema que señala Castells— sin una subjetividad utópica-particular que jerarquice lo diverso como alteridad, o lo que es lo mismo, que jerarquice la alteridad como alternativa a la identidad de lo diverso. La Oposición —subjetividad utópica en el ejercicio de su esencialidad— compromete a lo Otro para liberarlo de su determinación en la identidad de lo diverso. Incluirlo en lo Mismo supone relevarlo como subjetividad. Al relevarlo como subjetividad, lo Otro se acomoda rápidamente en la diversidad: ¿cómo podría si no albergar el futuro en el pasado y el pasado en un presente dispuesto a la alienación y al mismo tiempo cargado de futuro?...En este caso, la diversidad como alteridad, promueve, como diría Heidegger, "una apelación a la subjetividad". No podría ser de otra manera porque ¿quién sino la subjetividad utópica para detentar el control de la alteridad como forma liminar de trascendencia social?

La subjetividad social cuando rechaza la diversidad como identidad, acepta cumplir la función de ***subiectum****, de sustrato, aquello que sirve de soporte a la mundanización de la trascendencia utópica. Que sirva de soporte significa olvidar la dialéctica entre necesidad y libertad, porque ésta tenía la enorme responsabilidad de la historia real y a nosotros, de momento, apenas nos alcanza la voluntad y el poder social para diseñar mundos, mundos que no sean evasivos, que no nazcan enfermos sino arraigados en las simientes utópicas de nuestras realidades particulares.*

Este olvido tiene como recompensa rescatar lo liminar como posible, esto es, proceder a la sustitución de la permanencia de la simulación por la pertenencia, esa pertenencia

viva, tangible y conmovedora que nos proporciona la subjetividad fundada por las utopías.

Para Zemelman la identidad de lo diverso, en el fondo, no es más que direccionalidad, es decir, mostrar la lucidez de las prácticas sociales —constitutivamente utópicas— dado que aportan la creatividad necesaria para poder establecer la acción, la creación de lo posible —en el momento mismo en que se representa la realidad desde la exigencia política de la utopía.

Para nosotros, la diversidad como alteridad es el punto ontológico-político de la alienación, que abre espacios a la direccionalidad de lo nuevo o lo creado, en principio, más como mundo que como historia.

La utopía[48] no puede ser entonces por sí misma una exigencia política o una exigencia de realidad, es, sin duda, una realidad liminar que no exige sino *es; es, en la medida en que es parte de lo diverso y en tanto tal, constitutiva de la mismidad sin identidad de ser social.* No puede *exigir* sólo mostrar —porque es *ethos* y es concepto— el estado en que se encuentran las realidades liminares, ya sean ancestrales o contemporáneas, lo cual no depende de una *decisión consciente de los sujetos sociales* sino del crecimiento imprevisible —a veces desbordante, a veces, escaso, a veces nulo— del ser social como subjetividad, como sustrato de cualquier socialización de lo liminar. Es desde aquí que la utopía puede entonces legitimar la trascendencia de lo particular-social.

Es desde aquí que el sujeto está en condiciones de distinguir entre historia e historicidad, entre la posibilidad de fa-

48 Viene de la pág. 120 (Punto 1)

bricarse un mundo y las limitaciones para abordar una historia genérica, y poder rechazar así la sustitución de la historia que le vende la racionalidad hegemónica. Es desde aquí entonces que la alteridad —cuando lo Otro también es *subiectum*— *se transforma en mundo y en historicidad. Es desde aquí que el ethos* utópico, puede asimilarse, fusionarse, aliarse, para constituir el punto arquimídeo del conocimiento y de un humanismo creíble.

Admitir esto exige la estrategia de priorizar lo ontológico sobre lo epistemológico. Ello nos permitirá entender la relación entre movimiento y utopía: la clave central para que la propuesta de reconocimiento de la subjetividad utópica no quede en un estado de semi-evanescencia dado que en efecto, el movimiento social no es creación del sujeto sino alteridad, y en tal medida, el recurso ontológico para la trascendencia social. *Porque ¿cómo atreveremos a proponer condiciones de trascendencia social si no mostramos el carácter ontológico del movimiento?*

2.e) *La relación entre lo ontológico y lo político*

Se nos reclamará con razón, que con respecto a lo anterior, es decir, la estrategia de priorizar lo ontológico sobre lo epistemológico, Zemelman propone precisamente lo contrario. Es cierto; pero si pretendemos reivindicar la alienación como *condición de ruptura-apertura de lo particular hacia su mundanización desde lo utópico posible*, no podremos confiarnos demasiado en el control epistemológico de las determinaciones, porque bien las realidades liminares se transforman en mundo, en función pues de una opción (*reflexiónese*: lo liminar no es más que un mundo-*optado*), aún así para que el trabajo con el concepto se convierta en *aquello que arrastra al ente hasta su horizonte para su transfor-*

mación en concepto (Levinas, 1991: 67)[49] se necesita, a nuestro parecer, ***que el control ejercido por la subjetividad utópica adquiera un estatuto ontológico como respaldo de su responsabilidad política.***

Piénsese: no basta alentar al sujeto a mundanizar sus mundos utópicos-posibles como recurso emancipador, porque las formas liminares de trascendencia apuntan a aprovechar los movimientos de la diversidad para alienar lo posible de lo im-posible. Para alienar la historia presente en mundos posibles, no pueden depender de la conciencia porque la temporalidad y los ritmos de la conciencia histórica no siempre son condicionantes con la formación de mundos utópicos.

La alienación de lo particular no podría respaldarse entonces —como sí lo hace la concepción política del conocimiento desde Zemelman— en el supuesto de la función epistemológica de la conciencia y en la construcción de la historia necesaria, porque ello implicaría reducir el papel de la utopía —del ethos y del trabajo del concepto— al plano de lo indeterminado, por tanto, a una construcción del movimiento de la realidad. Ello obligaría a poner el acento en la formación de sujetos, omitiendo el paso ontológico de las realidades utópicas, a la constitución de la subjetividad utópica, y de ésta a la transformación de lo dado en concepto y en nuevo-ethos.

En suma, sin la pura indeterminabilidad del movimiento, en la medida en que el movimiento no es creación y no está

49 *Conocer* es una manera de "suspender en el ente aquello por lo cual no-es-este-ente, sino aquello por lo que se lo entrega al horizonte en el que se pierde, vuelve a aparecer, y finalmente, admite llegar a ser concepto"

centrado en los intereses —aún los bienintencionados— del sujeto social, genera una pluralidad de movimientos —ni más ni menos que los *movimientos de lo real*— de los cuales algunos pueden ser subordinados a la liminaridad de lo utópico, y otros no. Ello depende de que el "control" de la historicidad, la creatividad utópico-social, no sea entendida *sólo* en términos políticos.

En efecto, el proceso mediador que supone la subjetividad utópica, y que al mismo tiempo la reproduce, la expande, la mundaniza, es en primera instancia, ontológico (porque legitima la trascendencia, la historicidad, el reconocimiento de lo liminar, la conversión de la utopía en subjetividad, etc.), y sólo en tanto tal, como consecuencia, político, porque tiene *ante todo* que provocar una escisión radical que comprometa tanto a la interioridad como a la exterioridad, vale decir, tiene que provocar la alienación para beneficiarse con sus efectos; *en consecuencia, no se puede reducir el carácter político de la acción y el pensamiento social, a los puros límites de la producción de la realidad social, es decir, de la conciencia, del conocimiento, de las prácticas y del propio sujeto social.* Por ello resulta tan vital que antes de estimular el protagonismo social (Zemelman) fundemos previamente sus condiciones ontológicas de posibilidad como subjetividad utópica, que es la encargada de rescatar las formas liminares que produce el ser social para construir, ante todo, sus nuevos- mundos. Pero la subjetividad utópica no podría fundar sus nuevos-mundos —reiterémoslo— sin la alienación de lo establecido y no podría haber alienación, sin una subjetividad que sirva a su vez como disparadora, como pionera de una aventura que tiene que pactar, de inicio, no con la cognoscibilidad sino con la incertidumbre de lo liminar. Sin alienación, el carácter político de la utopía se

volatizaría, su carácter de *paideia* se nulificaría, y apenas nos quedaríamos con la estructura estetizante de la utopía.

Ahora bien, todo el argumento anterior pierde consistencia si no se admite el carácter indeterminable de los movimientos de lo real, y por tanto, el carácter indeterminable del movimiento social mismo, puesto que ello condiciona la ***apertura conceptual y éth-ica que provoca la alienación de lo particular social cuando cae bajo el control de una subjetividad utópica en expansión.***

¿De qué otra manera, más que desde lo indeterminable, podríamos ubicar a la utopía como recurso ofensivo de alienación? ¿Cómo podría la utopía atribuirse el poder de diversificar el sentido —traducido por lo general en valores— si no por su enraizamiento en el movimiento como indeterminabilidad? El reconocimiento de la utopía no podría estar cifrado en la eficacia de su ejercicio político sino en la profundidad de su arraigo en el proceso *a la vez* ontológico y político de la subjetividad utópica.

Y en el fondo ¿cómo podríamos recuperar lo utópico-posible en su función política, si no como aquello que es activable, no porque sea político sino porque precisamente *está más allá de los márgenes políticos*? En suma, la ventaja de la subjetividad utópica es que no está bajo el fundamento ontológico que ofrece el carácter indeterminable del movimiento social, que contribuye a expandirla, multiplicarla, más allá de la conciencia, más allá de la historia, más allá, incluso de lo previsible.

¿Y qué se gana con ello? una subjetividad dispuesta a plasmar políticamente el devenir de las formas utópicas o liminares de trascendencia de lo *particular-social*. Retomemos aquí la importancia de lo particular; si nos desligáramos de lo particular social y volviéramos a caer ilusamente en lo genérico, entonces, adiós al pasado (mítico o secular); adiós

a la posibilidad de alienarse de una cultura de complicidad que ha conservado de la modernidad toda la simbólica finalista de la relación presente-futuro.

De otra forma: ¿cómo se mundanizaría la vivencia y el *ethos* utópico sino a través de la conservación de las realidades que han amasado el pasado y que por lo demás, en buena parte de los casos, aún viven?[50] Aún viven en la indeterminabilidad de los movimientos, en el fondo, en la diversidad misma, en la liminaridad entre lo dado y lo por darse, que es lo que desencadena la realización de la utopía como lo Otro de ella misma, esto es, como *mundo*.

Esta realización, para que sea política y no estética, depende pues de la expansión de la *subjetividad utópica*. Representa la germinalidad en activo del pensamiento y la acción utópica; ella es la que instala la oposición misma, es ella misma oposición, y por tanto, pura opción. Su función no es ser actora o protagonista sino *subiectum. Así, se esponja, se reproduce, a medida que se nutre de la indeterminabilidad de los movimientos disponibles y sólo para impulsar aquello que en realidad la define: la búsqueda y la realización de la alteridad social.*

Lo político, desde Zemelman, lo determinable de lo indeterminado, es decir, lo que aún no ha sido determinado por el pensamiento y la acción social, según nuestro modo de ver, está subordinado a lo indeterminable: *esto es, el movimien-*

50 El desafío de lo "nuevo", de lo "inédito", de búsqueda de lo "desconocido" para combatir el bloqueo histórico o la inercia social es altamente estimulante como actitud hacia lo dado, como aditamento del sujeto que se incorpora al acto de conocimiento. Pero desde el punto de vista ontológico, la radicalidad de lo nuevo, en términos de inédito, puede convertirse en una dolorosa ilusión.

to como la materia ontológico-social de la historicidad, el único que puede aceptar el principio de incertidumbre y a la vez el devenir; el único que puede aceptar disrupciones, por tanto, el único que puede aceptar la alienación sin la promesa del telos y la Historia. Es más, profundamente visto, el carácter de la indeterminabilidad del movimiento —desde la infinitud de la diversidad— es lo que nos pone al alcance de la mano de lo indeterminado, es decir, la renovada dignidad de ser un sujeto político.

El devenir no es pues la representación de un puro fluir o la concreción histórica de las determinaciones, sino el ámbito donde se advierte la ligazón insoluble entre el devenir —justamente como indeterminabilidad— y la subjetividad, como la razón de ser de la metamorfosis del propio devenir (Vermal,1996).[51] *Por ello es más oportuno, hoy, crear mundos que hacer la historia.*

¿De dónde entonces, con qué bases podríamos atrevernos a proponer la subjetividad utópica si no con el apoyo ontológico del movimiento como indeterminabilidad, como devenir, como temporalidad y en consecuencia, como pura posibilidad de oposición opción? ¿Cómo si no, podría medir la utopía el abismo político entre existencia histórica y mundo posible?

Estaría claro que una cosa es —como mencionáramos más arriba— rescatar la unidad de lo diverso para descubrir lo indeterminado de lo diverso, y otra muy distinta rescatar la diversidad de la unidad para convalidar la determinación de lo diverso a través de una representación funcional uní-

51 La idea heideggeriana de ligar devenir con subjetividad, se ha revisado desde J. L. Vermal.

voca. Esto es fácilmente comprensible: aceptamos lo primero y descartamos lo segundo. Lo que es más difícil de comprenderse es la trampa que aquí subyace. La trampa de afirmar que lo indeterminado es identidad en la medida en que es parte de la unidad de lo diverso, por lo tanto, cognoscible; y lo indeterminable, incognoscible, en consecuencia, no puede ser objeto de conocimiento social.[52] Con ello, la cognoscibilidad termina por sobreestimar lo político, y ello es entendible porque lo político es direccionalidad creada y en tanto tal, consciente y comprometida con la historia. Lo indeterminado, desde el pensamiento epistemológico de Zemelman, si es cognoscible no puede pues, jamás, ser reconocido como indeterminable, es decir, no se puede apoyar en el movimiento (ni mucho menos en los movimientos) sino se apoya en la *creación epistemológica de movimiento*. En consecuencia, no conserva el pasado, ni aceptaría siquiera reconsiderar que la dimensión del *salto de la historia a la política* no es sólo de presente sino que, desde la utopía, el "salto" es del pasado hacia el futuro, porque el futuro mismo no está en absoluto desprovisto de memoria, de olvido y de posibilidad. Termina finalmente apoyándose en el sujeto. Termina, en el fondo, sobrevaluando el papel de la razón en la historia. Termina confiando demasiado en la racionalidad dialéctica para captar y construir las relaciones y determinaciones que descomponen la identidad de lo diverso. Termina limitando el movimiento de lo real a una creación de presente y, por tanto, limita el movimiento a la capacidad del sujeto

52 De aquí la urgencia de reconocer en la subjetividad utópica las condiciones de posibilidad para la fundación del sujeto social, por ello mismo de *nuevos sujetos sociales* , y a ella misma como sujeto *theórico*.

social, pero olvida que esta capacidad, al menos desde el siglo XVII hasta la formalización definitiva del liberalismo clásico en el siglo XIX, no repara seriamente en la alteridad como fundamento ontológico de la diversidad, puesto que, seriamente visto, la categoría liberal de *individuo como sujeto* acepta muchos predicados, menos el de la alteridad social.[53] Por su parte, la noción marxista de sujeto social, corregida y aumentada en nuestro siglo, no soluciona el problema de la relación íntima entre subjetividad y sujeto, y posibilidad de transformación de la existencia histórica, por más que nos complazcamos en mantener vivo el *pathos* de Marx de los manuscritos.

El problema de fondo, a nuestro modo de ver, consistiría en que, en primer lugar, no hay un movimiento esencial, sea o no producto de una construcción epistemológica sino que hay una pluralidad de movimientos, algunos controlables y otros no. En la actualidad, una época de exagerada asepsia política, rayante más bien en la apatía, no creemos que la creación de movimiento, reúna la fuerza política necesaria para alienar lo dado.

Por lo tanto, sin alienación ¿cómo construir lo necesario social, si no abrimos antes un semillero de sujetos dispuestos a ello? ¿cuáles son las vías de retroalimentación del protagonismo social? ¿cómo imponer —además— lo constituido, aunque lo hagamos devenir de lo indeterminado? ¿cómo romper la desgastada simbólica de la historia real para prestar mayor atención a la interacción entre la

53 No olvidemos la defensa del egoísmo como valor a partir de Maquiavelo y su definitiva aceptación en economía y en filosofía a partir del siglo XVIII, concretamente, en Adam Smith y el utilitarismo Bentham-Mill.

trascendencia y la inmaniencia social? ¿cómo proponer una historia humanista, en este escéptico fin de siglo, sino a través del ejercicio de la alteridad como subjetividad utópica, o sea, subjetividad emancipadora?

Nada mejor entonces, que ampliar la problemática de la utopía a la dimensión onto-epistemológica que le corresponde. La utopía tiene pues una función política, pero ésta no se agota en sí misma sino que se sostiene en la medida en que está conectada a la inagotabilidad ontológica de la indeterminabilidad de los movimientos de lo real que muestra la alteridad de la diversidad, como materia ontológica del ethos y del concepto. Vale decir, que permiten la inclusión de la utopía en tanto lo que es, base de teorización y base éthica de un humanismo político.

No es entonces la creación de movimiento, sino el movimiento mismo en su diversidad, ***en su mismidad sin identidad****, lo que necesitamos hoy para poder, en principio, reasumir la autoría de nuevas oposiciones que nos despierten de la apatía y nos catapulten hacia nuevos horizontes de cambio. Recuérdese que primero, para poder proyectar, por más viable y congruente que sea el proyecto, tenemos que diseñar mundos posibles en un medio hostil que se autopublicita como telos-consumado. Para poder aprender a optar tenemos que diseñar oposiciones justamente optables, es decir, posibles. Para poder descubrir nuevos sentidos y nuevas direcciones para nuestros ejercicios políticos, tenemos que poseer al menos los bocetos del mundo humano que pretendemos para vivir nuestra existencia histórica contemporánea. Entonces ¿cómo inventaremos oposiciones si antes no reconocemos el carácter indeterminable de los movimientos de la realidad?... es decir ¿cómo recuperaremos el ejercicio de la oposición —como propone Castells— si no reconocemos que todo aquello que podemos identificar*

como humano, es el resultado de un encuentro entre lo indeterminable y nuestra inconmesurable libertad?

Si a este encuentro lo colocamos como predicado y lo encabezamos como un sujeto, éste no podrá ser el sujeto de la infinita diversidad, sino la diversidad misma como sujeto, puesto que la diversidad admite forzosamente la utopía y ésta en sí misma siempre ha sido, desde Platón hasta el movimiento de Greenpeace, la representación de una alteridad social de carácter reivindicatorio o emancipador. Pero para mundanizarla es decir, para mundanizar el *ethos* y desplazar el concepto utópico hacia el conocimiento teórico, a pesar del criterio de incertidumbre que avala la racionalidad utópica, necesitamos hoy por hoy ante todo, la alienación de la historia-simulada. Más que un "sujeto" entonces, lo que buscamos es aquello que necesitamos pero que se nos ha desdibujado, quizás por su naturaleza escurridiza, a saber, el perfil protagónico de la subjetividad utópica latinoamericana, o su equivalente, la renovada dignidad de restaurarnos como sujetos políticos.

Obras consultadas

Aranguren, J. (1988). *Ética*. México, Alianza Universidad.

Baudrillard, J. (1980a). "La precesión de los simulacros. En: *Cultura y simulacro*. Barcelona, Kairós.

_____ (1980b). *El sistema de los objetos*. México, Siglo XXI.

_____ (1982). *Las estrategias fatales*. Barcelona, Anagrama.

_____ (1983). Tod der moderne. Eine diskusion. *Revista David y Goliath*. Tubingen. Citado por R. Foster en "Paisajes de la modernidad".

Bruner, J. (1988). *Realidad mental y mundos posibles*. Barcelona, Gedisa.

Burckhardt, J. (1961). *Reflexiones sobre la historia universal*. México, FCE.

Castells, M. (1994). "Flujos, redes e identidades: una teoría crítica de la sociedad informacional". En: *Castells et al. op.cit.*

_____ *et al. Nuevas perspectivas críticas en educación*. Ecuador, Paidós.

Castoriadis, C. (1987). "Transformación social y creación cultura". *Vuelta*, junio.

Cerruti, G.H. (1986). *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. México, Universidad de Guadalajara.

Cerruti, G. H. (1989). *De varia utópica. Ensayos de utopía III.* Bogotá, Instituto Colombiano de Estudios Latinoamericanos y del Caribe.

_____ y O. Agüero, comps. (1996). *Utopía y nuestra América.* Ecuador, Biblioteca Abyala.

Derrida, J. (1989). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora.* Barcelona, Paidós/ICE.

Dilthey (1980). *Introducción a las ciencias del espíritu.* México, FCE.

Gaos, J. (1983). *Historia de nuestra idea del mundo.* México, FCE.

Hegel (1970). "Lecciones de la filosofía de la historia". En: *El mundo germánico. Revista Occidente.* España.

Heidegger, M. (1969). *La pregunta por la cosa.* Buenos Aires, Sur.

Heller, A. (1984). *Anatomía de la izquierda occidental.* Barcelona, Península.

Hinkelammert, F.J. (1984). *Crítica a la razón utópica.* Costa Rica. Colección Economía-Teología.

Lefebvre, H. (1980). *La violencia y el fin de la historia.* México, Pléyade.

_____ (1970). *El materialismo dialéctico.* México, Pléyade.

Lyotard, J.F. (1986). *La posmodernidad.* Barcelona, Gedisa.

_____ (1989). *La condición posmoderna.* Madrid, Cátedra (Teorema).

Mardones, J.M. (1994). *Posmodernidad y Cristianismo*. Santander, De Sal Terrae.

Marx, Karl (1981). *Manuscritos. Economía y Filosofía*. Madrid, Alianza Editorial.

Massini *et al.*, comp. (1990). *Sociedad y utopía*. México, Nueva Imagen. Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo.

Nietzsche, F. (1981). *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza Editorial.

_____ (1989). *La voluntad de dominio*. México, Alianza.

Ricoeur, Paul (1989). *Ideología y utopía*. Barcelona, Gedisa.

Schmidt, A. (1989). *El concepto de la naturaleza en Marx*. México, Siglo XXI.

Vermal, J.L. (1996). *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Barcelona, Anthropos.

Vico, G. (1979). *Ciencia nueva*. Buenos Aires, Aguilar. T. I.

Vilchis Reyes, Jaime y J. Sala Catala, comp. (1990). *Pensamiento utópico y profético hispano-americano*. Toluca, UAEM.

Weber, M. (1975). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. España, Premiá.

Zecchi, S. (1974). *Ernest Bloch: utopía y esperanza en el comunismo*. Barcelona, Península,

Zemelman, H. (1980). *Historia y política en el conocimiento*. México, UNAM/Facultad de Ciencias Políticas.

Zemelman, H. (1989a). *De la historia a la política.* México, UNU/El Colegio de México.

_____ (1989b). *Uso crítico de la teoría.* México, UNU/El Colegio de México.

_____ (1992). *Los horizontes de la razón. I. Dialéctica y apropiación del presente. II. Historia y necesidad de utopía.* Barcelona, Anthropos y El Colegio de México.

_____ (1996) *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento.* México, El Colegio de México. Jornada 126.

Mercado: encerrados en el presente

*Gerardo de la Fuente Lora**

I

¿Cuáles son los efectos del neoliberalismo sobre la cultura? ¿A qué nivel y cómo incide la apuesta intransigente por el mercado, más allá de sus resultados obvios en cuanto a pobreza, marginación y autoritarismo, en la conciencia de sí de nuestro tiempo, en las formas de pensarnos, proyectarnos, recuperarnos en la memoria y en la imagen de lo que habremos de ser? Preguntas éstas de difícil respuesta, máxime si consideramos que no hace mucho, sociedades enteras derrumbaron muros, enarbolando explícitamente anhelos de lo mercantil y, apenas ayer, grandes grupos latinoamericanos sufragaron a favor de proyectos neoliberales cuyo carácter y consecuencias no eran desconocidos. La seducción ejercida por el mercado no es, desde luego, cuestión de poca monta y no puede ser despachada por expedientes simples, basados en categorías como el *engaño* o la *manipulación*. Aunque

* Investigador del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México.

esto último seguramente existe, es menester hilar más fino, reparar en los fundamentos mismos del discurso económico, para ir extrayendo de ahí las claves, los signos de una fascinación mercantilista que refiere, es lo que creo, a núcleos centrales de nuestra cultura. En lo que sigue, trataré de examinar, someramente, un aspecto de estas cuestiones: la forma en que la teoría del mercado maneja una dimensión nuclear de la existencia: el presente.

Si algo es, es ahora. Todo el tiempo en su infinita anchura se da en simultaneidad, en escenario único. María Zambrano enuncia, en los siguientes términos, esta preponderancia ineludible del presente:

> (...) el tiempo se nos da a beber, su inmensidad oceánica se recoge y se da a beber en un vaso minúsculo; instantes que no pasan, instantes que se van, vislumbres, entrevisiones, pensamientos inasibles, y otro aire y aun otro modo de respiración. Y el cáliz del tiempo inexorablemente ofrece el presente. Siempre es ahora. Y si no es ahora, no es nunca, es otra vez sin el tiempo, la muerte que no es un más allá del tiempo" (Zambrano, 1973: 11).

Pero en esta gran corriente que se condensa toda en un vaso minúsculo, lo humano emerge como la capacidad de hacer divisiones, de separar las aguas, de distinguir en lo único que hay, parcelas de pasado y futuro, regiones de lo que fue y ámbitos de lo que será. Siempre es ahora y, si no es ahora, no es nunca. Aún así, en este ahora, habita también lo que ya no es y lo que todavía no llega a ser. O al menos esa es nuestra posibilidad o nuestro mandato. Y toda producción de los hombres, lo sepan ellos mismos o no, asume alguna forma de repartición de pasado, presente y porvenir, en el medio único de la simultaneidad. La teoría económica no es una excepción. Aunque hable, en la superficie de cualquier

otra cosa, es ya siempre una propuesta de lo que el presente es, de la manera en que lo simultáneo se disyunta o se une, se extiende o se retrae, se abre o se condensa en sí mismo.

II

El movimiento primero de la teoría del mercado consiste en recortar un lugar para colocar ahí la *utilidad*, una noción nunca del todo definida, en la que cabría englobar términos como felicidad o placer, tan ambiguos como el primero. Una gran división del mundo se realiza, gracias a la cual, la utilidad se localiza únicamente en determinados espacios que llamaremos de aquí en adelante *individuos económicos*. En ese mismo lugar exclusivo, la teoría pone todas las acciones y decisiones posibles. Sólo los individuos económicos, pues, poseen utilidades, toman decisiones y actúan. Sólo ellos son los sujetos del mercado y el mercado posee únicamente un tipo de sujeto (Mckenzie y Tullock, 1981).[1]

Los individuos económicos de los que aquí hablamos no deben confundirse con las *personas* que, como tales, no forman parte de la teoría. Y no es que la gente concreta no sea importante para el mercado y la economía. Lo que ocurre es que los hombres singulares sólo cuentan en la medida en que pueda establecerse que incorporan, en su seno, a los individuos económicos construídos por la teoría como sus sujetos. El dispositivo para realizar esta identificación, para descubrir si efectivamente un individuo económico habita en nosotros, es lo que se conoce como la "teoría de la preferencia

1 En este análisis de la teoría del mercado, seguimos las elaboraciones de Richard B. Mckenzie y Gordon Tullock.

revelada". Amartya Sen expone en los siguientes términos la puesta en acción de esta última:

> Si se observa que usted escoge 'x' y rechaza 'y', se declara que usted tiene una preferencia "revelada" por 'x' sobre 'y'. Su utilidad personal se define entonces simplemente como una representación numérica de esta "preferencia", asignando una utilidad mayor a una opción "preferida" (Sen, 1986: 180-181).

Más adelante critica Sen:

> Se asigna un *ordenamiento de preferencias* a una persona, y cuando es necesario, se supone que este ordenamiento refleja sus intereses, representa su bienestar, resume su idea de lo que debiera hacerse, y describe sus elecciones y su comportamiento efectivo. ¿Podrá hacer todo esto un ordenamiento de preferencias? Una persona así descrita puede ser "racional" en el sentido limitado de que no revele inconsistencias en su comportamiento de elección, pero si no puede utilizar estas distinciones entre conceptos muy diferentes, diremos que es un *tonto*" (*Ibid*: 202).

El hecho de que las personas prefieran, elijan, no sólo aporta un factor dinámico, un soporte vivo, a lo que de otro modo serían inertes agrupamientos de utilidad; también hace que esa dinámica se vuelva importante, más aún, deseable, defendible: seductora. La preferencia revelada asigna la utilidad, localiza al individuo económico en nosotros, pero al mismo tiempo vuelve eminente al hecho de optar; trae a colación la magnificencia, la no trivialidad de esos actos cotidianos por los que preferimos ahora un disco a un libro, o quedarnos de pie en vez de sentarnos: hace de la preferencia una revelación en el sentido extraordinario por el que las páginas de la Biblia son algo más que manchas sobre pa-

pel; o bien una revelación como la salida del capullo de la nueva estrella juvenil; o como la transformación inesperada de aquel flacucho en un gran atleta; o, en fin, como el secreto descubierto del gobernante que se consigna en titulares a ocho columnas. Sobre todo eso: la revelación es la gran noticia.

Los tonos tenues y los ritmos pausados de las inumerables opciones cotidianas, desde cómo vestirse y si prender primero el cigarro o servir el café, adquieren una intensidad peculiar a partir de la teoría de la preferencia revelada. Elecciones mundanas que, en la mayoría de los casos, pasarían desapercibidas mientras pensamos en otra cosa o en nada, y que cuando estamos más a gusto, hasta se podría fantasear que así debió ser el paraíso: un mundo sin responsabilidades y gozable; de pronto se convierten en índices, en revelaciones de un aspecto esencial de lo real. En palabras de Richard Mckenzie y Gordon Tullock:

> ...en todo aquello que se refiere a los individuos, el Nirvana nunca será alcanzado(...) El individuo nunca obtendrá un mundo perfecto y, por lo tanto, debe aceptar la segunda mejor opción, que consiste en maximizar su utilidad a través de su conducta (Mckenzie y Tullock, 1981: 10).

Pero es extraña la forma en que a partir del hecho de optar se infiere algo acerca de la imperfección del mundo. Este punto queda mejor ilustrado si se considera la definición de *costo* que aporta la teoría del mercado: "El costo de hacer o tener algo es el valor de la propia mejor alternativa a la que se renuncia cuando se hace una elección" (*Ibid*: 11).

¿Por qué hacer cualquier cosa ha de tener un *costo*? Con toda seguridad, en la mayoría de mis elecciones cotidianas, la introducción de la palabra "costo", con sus resonancias de

pena, esfuerzo y tristeza, de resignación en todo caso, estaría fuera de lugar. Pues, ¿cuál sería el costo de que decidiera no ir al teatro sino al cine, sobre todo si fuera el caso de que precisamente tengo ganas de ver una película? Sin duda pueden existir situaciones en que me pese no poder realizar algo, ocasiones en que decidir sea efectivamente un acto traumático y las palabras "costo" y "renuncia" operasen como buenas descripciones. Pero ello no elimina los múltiples momentos en que puedo obtener gustosamente lo que me apetece, al menos lo que deseo temporalmente, sin sentir tras de mí la pesada carga de la renuncia.

Por lo demás, ¿en qué sentido puede afirmarse una renuncia de lo que no se ha poseído, tenido o ejercido? Si elijo desarrollar una vida académica y no hacer carrera de bohemio en la música, cuando no he aprendido a cargar siquiera un instrumento, ¿en verdad estoy renunciando a la música? ¿acaso todas mis decisiones me empobrecen, aunque sólo fuera porque me hacen patentes los "costos", es decir, las renuncias que el hecho de vivir conlleva?

Cuando el acto de escoger se ilumina hasta la revelación, adquiere una urgencia característica tras la que resuenan los temas de la finitud y de la muerte. Porque si las opciones son de pronto relevantes en el sentido de que impliquen un "costo" y obliguen a maximizar la utilidad, ello se debe a que tengo un tiempo limitado, a que puedo morir en cualquier momento. Valoro las alternativas, consumir esto o aquello, pensando en que si elijo una, ya no me va a dar tiempo de realizar la otra: mi muerte es la renuncia definitiva, completa, es el costo máximo que revela y es revelado por todas las decisiones.

A diferencia de las filosofías que todavía interrogan y a veces aventuran respuestas, aunque cada vez más precarias, provisionales, sin afanes de absoluto, en torno a la finitud;

en el campo del mercado y las teorías que giran en su órbita, reina una especie de generalizada resignación, de consenso en torno a no preguntar demasiado, sino más bien dosificar, administrar, de la manera más eficaz posible, la amenaza de desaparición que se cierne sobre la vida humana. Maximizar la utilidad, buscar las estrategias para lograr la segunda mejor opción —pues la primera está vedada— constituyen el designio y la oferta. Pero hay demasiado apresuramiento en esa composición de tonalidades opacas, resignadas. Pues un hiato enorme separa a la constatación de la finitud de la administración sistemática de la amenaza de muerte, esa que vuelve relevantes, hasta la incandescencia, todas las opciones, hasta las más triviales.

La teoría económica cierra las exclusas y se pierde la posibilidad de trascendencia, de ruptura de los límites, aunque sólo fuese en la ficción, incluyendo en este último género a la ética universalista en todas sus variantes. La muerte segura pasa de ser un paisaje de fondo, a convertirse en una obligación dosificada en la necesidad de valorar, de asignar "costos" a todas las cosas, a las que se tienen y a las que nunca se tendrán. Esta resignación, que podría ser calificada a veces como razonable, incluso sana, para transitar por la vida obteniendo los (segundos) mejores resultados, guarda una incómoda paradoja, pues al mismo tiempo que ensalza la posibilidad de escoger, de realizar, invoca, impone, obsesivamente, el fantasma de la finitud. El recordatorio permanente: imposibilidad de trascender, obligación de asignar costos y renunciar.

Lo que pone en juego aquí la teoría —la constante amenaza de muerte a través de cada elección— está basado todo en el supuesto de que, cuando optamos por algo, renunciamos al mismo tiempo a otra cosa. Sin embargo, ¿cuál es el estatuto ontológico de esa "segunda mejor alternativa a la

que se renuncia"? Aquello que no elegí, *no era*: no lo poseía, no lo había ejercido, no lo tenía. Pero según la teoría, aquel No-Ser, era eminentemente un Ser, con un valor de realidad exactamente equivalente a lo que tuve, a lo que realicé, por el hecho de haber optado efectivamente por ello. El presente que nos impone la teoría económica se vuelve así sobrepoblado, exhaustivo, masivo. Porque ahora frente a mí, en este vaso minúsculo en que se da el tiempo todo, están todas las cosas en una actualidad sin sombras. Todo es, en efecto. Tanto lo que selecciono como lo que rechazo. Nada en el presente es hipotético o potencial. Cada vez que selecciono, que consumo un jabón por ejemplo, es como si hubiese tenido todos los jabones en la mano y el hecho de comprar significara el doloroso proceso —la renuncia— por el que mi cargamento me fuese arrancado de las manos hasta dejarme sólo una pieza. Y la amenaza de muerte en este presente lleno de sí mismo: en cada nueva elección podría serme arrebatada la última mercancía, podría alcanzarse el costo máximo, la máxima renuncia.

III

El mercado no es sólo preferencia revelada, en el sentido de algo que se descubre y se da a una persona pasiva, sino que supone además un compromiso del individuo: implica, por tanto, poner en juego no sólo "preferencias" sino también y, sobre todo, "intereses". Ya lo dice el lugar común: el mercado es el espacio de confluencia de los "intereses individuales". La forma en que opera, al interior de la teoría económica, la noción de "interés", con el conjunto de sus resonancias y diversidad de cargas semánticas, también resulta iluminadora en relación con el carácter del "presente" que nos ofrece dicha

teoría. Para captar adecuadamente esta cuestión, hemos de dar un largo rodeo por los armónicos que convoca el término.

En la teoría económica el concepto de interés ha llegado a tener una significación estrecha, que lo identificó con el deseo de lucro. Pero la historia de la noción es extremadamente antigua y su polisemia, compleja. Entre las resonancias diversas que aún convoca el vocablo, el interés puede aprehenderse como atención concentrada que supone un cálculo, cierta astucia; así como el cobro relacionado con los préstamos. El término implicaría, además, una cierta valoración o una determinada relación con el mundo: algunos ámbitos de la vida, algunas cosas, reclaman una actitud especial, son merecedoras de "interés" en medio de otras actitudes posibles. La noción refiere entonces a una cierta cualidad de lo dado que nos llama: es cuando decimos que algo "es interesante".

El interés, al mismo tiempo, nos empuja y nos jala. Como cuando dedicamos cuerpo y alma a la consecusión de algo, o cuando nuestra curiosidad se ve atraída como por un imán hacia ciertas cosas o actividades. Nos interesa entonces la filosofía, el arte, la mecánica, las estampillas postales. Y en tal contexto, cuando afirmamos "me interesa la filosofía de Kant", connotamos con ello una actitud seria, grave, a la vez que otra levemente voluptuosa, una inclinación devoradora. El lado voluptuoso se acentúa en algunas expresiones, por ejemplo, cuando decimos que nos interesa una mujer; pero aun en ese caso, un cierto cálculo hace su aparición: queremos alcanzarla y tenerla con el talante de quien inicia la persecusión de su presa. La parte de medida y estrategia puede, en algunos momentos, llegar a un punto mínimo, como en la situación de quien se interesa por Dios y llega al martirio; o bien, el héroe cuyo interés por el honor rebasa todo cálculo y

puede resolverse en la ofrenda, sin contraparte, de su propia vida.

En su voluptuosidad, y en el cálculo que supone, el interés puede ser extremadamente diverso. Si consideráramos, como decíamos arriba, que el interés incorpora características de las cosas mismas —cualidades que las harían proclives a ser interesantes de suyo— podríamos aprehender la imagen de individuos atravesados por miríadas de intereses, jalonados hacia direcciones y profundidades disímbolas. No es necesario que postulemos que la unidad de los intereses estaría dada por la calculabilidad o la voluptuosidad que, al parecer, los distingue en todos los casos. Porque podría ocurrir que las formas de calcular, de elaborar estrategias para enamorar a la amada, o para adquirir un automóvil, fuesen todas ellas singulares; lo mismo que la pasión que nos embarga al leer a Kant, no parece similar a la que nos arroba en la exploración de una piel anhelada. Sin duda, se podría intentar encontrar denominadores comunes. Entonces, habría que tomar decisiones respecto a la relevancia o al carácter accidental de las diferencias. De cualquier modo, ello no eliminaría sin más la complejidad del término y aún habría que explicar la especificidad adquirida por el interés en cada esfera hacia la que se dirige. Y en relación con esto último, el interés supone, es cierto, una orientación, una dirección, un movimiento-hacia. Pero de ello no se sigue que todas las inclinaciones, todos los "gestos-hacia" sean reductibles a uno solo, o que todas las direcciones apunten al mismo destino. Podría ocurrir que las orientaciones no se ubicaran en el mismo plano. Podría suceder, incluso, que la dirección no tuviera un lugar y que la vouptuosidad se consumara y consumiera en sí misma; que se manifestara, más que como afán devorador, como arrobamiento en la serenidad.

No cabe duda que el término deja abierta la posibilidad de que todas las direcciones, cálculos y voluptuosidades fueran equivalentes en algún sentido. Pero subrayemos, *deja abierta esa posibilidad sin eliminar con ello la hipótesis contraria*, a saber, que cada interés fuese inconmensurable con los demás. En todo caso, la palabra, el interés, establece una tensión entre lo particular y lo general de cada dirección, cálculo y voluptuosidad en los que pudiéramos vernos comprometidos.

Examinemos una última resonancia del interés: el cuidado, la procuración. Porque acaso no sea tanto la calculabilidad, el diseño de estrategias óptimas para alcanzar fines, o la voluptuosidad, lo que se pone en juego cuando nos interesamos en algo; sino más bien la atención, los sentidos alertas. No tanto la estrategia, el plan, sino la delicadeza requerida, la habilidad para movernos en cada terreno, para pisar en los lugares y con la fuerza adecuada, como gato sobre la repisa. Lo que nos interesa reclama nuestro cuidado, y precisamente por ello nos compromete. Pero se trata de un compromiso no necesariamente fuerte, en el que no siempre ha de haber juramento de banderas. El interés supone compromiso, pero establece una entrega que, por un lado, está sujeta a las variaciones de la voluptuosidad que él mismo convoca —de modo que podríamos romper nuestro compromiso por exceso o falta de celo— y, por otra parte, no hay nada en el interés que implique únicamente permanencia o estabilidad. Es por ello que los filósofos (Hume, Adam Smith) siguieron incluyendo al interés en la lista de las pasiones humanas, tan evanescentes ellas, a pesar de considerarlo más fuerte o predecible que otros tipos de apasionamiento.

La teoría económica actual, en términos generales, reduce el interés y lo unifica en torno al deseo de lucro, además de hacer convertibles todas las demás pasiones al mismo

afán. Empobrece el término, lo mutila. Postula que sólo hay una dirección, un cálculo y una voluptuosidad. Sólo hay un interés. De los inicios de la Economía Política Clásica a las elaboraciones contemporáneas, los hombres pasan de ser pletóricamente apasionados, a ser uniformemente interesados.

Y sin embargo, al emplear la misma palabra, interés, y al evocar con ella una miríada de armónicos que refieren a concepciones más ricas y diversas de antaño, el mercado y su teoría van tejiendo su seducción. En las resonancias incorporadas a lo que de otra forma serían sólo operaciones técnicas de suma de utilidades, se gesta la verosimilitud de una teoría que, en buena medida, consiste en un cálculo matemático.

IV

Un extraño efecto se produce en el discurso económico, cuando se conjuntan las resonancias del "interés" y las de la "revelación" en la teoría de la preferencia. Cuando se pone de manifiesto la finitud, la amenaza de muerte, ensalzando hasta el clímax el hecho de optar —cuando se subraya que todo tiene un costo, como si todo, hasta lo que no es, estuviera presente y a la mano—, el elemento del cuidado, de la procuración, que late en la noción del interés, se ilumina hasta la incandescencia, adquiere una urgencia extraordinaria. Tenemos poco tiempo y tenemos que renunciar; es necesario, por tanto, aguzar la habilidad y la destreza, extremar la atención, profundizar al máximo el cuidado. El compromiso débil que supone el interés en una de sus acepciones, se endurece: nuestra entrega se solidifica por la finitud. Pero el mercado, al mismo tiempo que acrecienta la gravedad del compromiso, recupera eficazmente la ligereza que tenía el interés cuando era considerado una pasión como cualquier otra.

Porque la mano invisible, o la suma algebraica de las utilidades individuales, nos garantiza que los efectos de nuestras opciones, serán finalmente filtrados por un mecanismo automático tan inasible como sabio.

"La virtud del mercado es que dispersa la responsabilidad por las decisiones y sus efectos" —constata Daniel Bell (1982: 223)—. La revelación nos deja en una situación ambigua en la que somos agudamente responsables y, al mismo tiempo, todo estaba ya escrito, o, en todo caso, depende de un dispositivo —cuasidivino— incognoscible con certeza, en el que se puede confiar, tener fe. Pero, a diferencia de lo que esta ambigüedad produce, o que cuando está orientada a producir en el terreno religioso (la comunidad, la re-ligatio), en el espacio del mercado da lugar al encerramiento solipsista del individuo al interior de sus fronteras.

Esto es así porque las acciones individuales, dispersas, caóticas, producen un orden general a costa de eliminar la intersubjetividad. Los individuos no se enfrentan unos con otros, sino cada uno con el sistema de precios como tal. En lugar de la palabra o la comunidad, se pone en práctica un cálculo solitario de utilidad. No hay relación con nadie, sino con algo que se presenta como exterior y objetivo, como la naturaleza no humanizada:

> Bajo competencia perfecta, afirma Spiro Latsis, los participantes no compiten realmente unos con otros. La situación puede ser comparada a la de un jugador en un juego de n-personas, donde n es muy grande. Tales juegos son reducibles a juegos de una persona contra la naturaleza, donde el oponente no tiene ni objetivos ni estrategia conocidos (Keohane, 1984: 28).

En el paso del individuo a la comunidad, del consumo particular a la demanda global, no hay, como podría encontrarse en Hobbes, Rousseau, Hume o Kant, el establecimiento de una esfera de la ética-política. El orden se produce, pero de manera externa respecto a los individuos: una simple suma de los costos y beneficios de cada uno que se realiza mecánicamente y en silencio. Mientras que tras la "mano invisible" como la propone la metáfora de Smith, todavía podría barruntarse la presencia de al menos una sombra de lo humano (como fantasmagoría divinizante, si se quiere); detrás de los sumandos y operaciones que realizan hoy las teorías económicas, solamente queda una callada, y sin figura reconocible, formalidad matemática.

Sobre todo eso: el silencio de un cálculo. A todo lo largo de la teoría contemporánea del mercado, nunca aparece la capacidad de las personas para hablar, y ello a pesar de que uno de los elementos, que sin duda tienen mucho que ver con la seducción mercantil, consiste en los ecos de los parlamentos vivos, agitados, paradigmáticos de la escena comunitaria, que tienen lugar en la plaza, el tianguis, el mercado en ese viejo sentido en que el regateo ejerce su reino. Si los individuos de la teoría económica tuviesen, con todo y su silencio, un lenguaje, este constaría únicamente de componentes lógicos, sería un esqueleto, un sistema estrictamente formal que permitiría realizar operaciones de cálculo y derivación.

El carácter formal de ese lenguaje estaría vinculado a la amenaza de muerte que late tras la teoría de la preferencia revelada. Porque si todas las opciones se vuelven imperativas, si se establece un presente general sobrecargado, entonces todas las expresiones tienen que adquirir la forma del indicativo presente del verbo ser. Todo es: tanto lo que tengo o puedo alcanzar, como aquello que jamás he tenido y a lo

que "renuncio" porque, a pesar de todo, en este espacio lo que no ha sido, también es. ¿O no es cierto que sólo puedo renunciar a lo que es? Este copamiento del espacio por la presencia sin vacíos, procrea necesariamente una preeminencia del enunciado indicativo. Al mismo tiempo, como señala Derrida al analizar la fenomenología de Husserl, dicha preeminencia abre las puertas para una formalización sin término. El dominio del presente supone, afirma Derrida, "un núcleo de sentido lógico, en la forma universal y pretendidamente silenciosa de lo que es presente"; y más adelante añade una consideración que, aunque dirigida a la filosofía, es pertinente para nuestro tema:

> Podemos entonces pensar que el sentido del ser ha sido limitado por la imposición de la forma que, en su valor más abierto y desde el origen de la filosofía, le habría asignado, con la autoridad del es, el cierre de la presencia, la presencia-en-la forma, la forma-presencia. Podemos pensar, por el contrario, que la formalidad —o la formalización— está limitada por el sentido del ser que, de hecho, en la totalidad de su historia, nunca ha sido separado de su determinación en presencia, bajo la excelente vigilancia del es... (Derrida, 1995: 211-212).

El mercado implica, pues, encerramiento en un presente sin desgarraduras. Y por ello, en caso de que el individuo poseyera lenguaje alguno, este sería indicativo y formalizable, al tiempo que su "relación con los demás —si hubiera alguna sólo podría ser análoga al nexo que mantienen entre sí las proposiciones en un cálculo lógico.

Individuos atrapados en la presencia, porque todo es, y sobre todo, aherrojados en el "es", en la presencia —sin fisuras— de cada uno: enclaustramiento en los propios límites,

sin posibilidad de trascenderse, de no ser algo, de tocar al otro. Encarcelamiento en la presencia, prisión del presente.

V

A puertas cerradas, el mercado restringe el futuro: la elección —lo indeterminado, lo que está por construirse, lo que no es— se reduce a *selección* porque ya todo es. Carece de sentido, ahí, en el ámbito de la presencia, una afirmación como la de George Steiner: "la capacidad del hombre para hablar de "los combates navales de mañana" posee el extraño poder de dar forma al mundo" (Steiner, 1980: 171), porque el mundo ya siempre tiene y es la forma misma.

Donde falta la posibilidad de "negar lo que es", de ubicarse en otro lugar y no en la presencia-presente; ahí donde el enunciado en indicativo reduce y se reapropia, en un sistema lógico, lo condicional, hipotético y ficcional, lo falso, la mentira, el enmascaramiento, el maquillaje de las palabras; ahí donde lo que es y lo lógico se identifican, los individuos terminan encerrados, sin escapatoria, en sí mismos. Porque sólo "gracias al "maquillaje" del lenguaje, el hombre logra, al menos en parte, salir de su propia piel" (*Ibid*: 259).

¿Cómo puede seducir un mercado en el que los individuos se condensan silenciosamente en sí mismos, rehenes de un presente irrebasable y de unos límites propios no superables? ¿Qué extrañas sonoridades convoca un mundo de silenciosas soledades cuyos balances de utilidad producen un "orden"?

Sin duda, hay en el ámbito de la presencia total, de la formalidad, un eco lejano que todavía atrae al oído: la universalidad de la forma, la homogeneidad del lenguaje, el antes de Babel. No constituye una paradoja menor, sin embargo, el

que la lengua general, franca, aísle, separe. Como si la purificación hasta lo lógico se llevase consigo las puertas y ventanas de las mónadas, y todas las aberturas, dejando sólo un mundo pleno, terriblemente lleno de presencia, y callado. Y, con todo, parados en la frontera del territorio mercantil, sobre los muros que rodean la ciudad universal de la presencia, aún podríamos saber que estamos ante un silencio específico, lógico, formal, *el silencio del mercado*, diferente de otras posibles ausencias de sonidos que no buscan aislar sino comunicar: las de los abismos de la mística, por ejemplo.

La consistencia y textura del presente, la finitud, la ansiedad ante la pluralidad de las lenguas, el interés y las pasiones, la procuración de sí, la renuncia: la melodía de las preguntas fundamentales resuena bajo el timbre sordo del mercado, aunque minada, retorcida, metódicamente empobrecida, aunque apenas audible. Su eco lejano es suficiente, sin embargo, para seducir. Habría que retomar esos temas profundos, elevar su volumen, recrearlos, escucharlos y darles nuevas soluciones, nuevas perspectivas. Habría que hacerlo ya, si no queremos que la resignada fascinación mercantil, el neoliberalismo, siga campeando en este nuestro tiempo. Y habría que hacerlo ahora, "porque si no es ahora, no es nunca."

Obras consultadas

Bell, Daniel (1982). *Las contradicciones culturales del capitalismo*. México, Nueva Imagen.

Derrida, Jacques (1995). "La forma y el querer-decir". En: *Márgenes de la Filosofía*. Madrid, Trotta.

Hann, Frank y Martin Hollis, ed. *Filosofía y Teoría Económica*. México, FCE.

Keohane, O. (1984). *After Hegemony*. Princeton, Princeton University Press.

Mckenzie, Richard B. y Gordon Tullock (1981). *The New World of Economics. Explorations into the Human Experience*. 3.ed. E.U., Richard B. Irving Inc.

Sen, Amartya (1986). "Los tontos racionales: una crítica de los fundamentos conductistas de la Teoría Económica". En: Hann, Frank y Martin Hollis, ed. *Op. cit.*

Steiner, George (1980). *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*. México, FCE.

Zambrano, María (1973). *El hombre y lo divino*. 2.ed. México, FCE.

Limitantes y posibilidades del conocimiento en la Universidad. Las lecciones del caso mexicano

*Hugo Aboites**

Aunque más implícita de lo que hubiéramos querido, la educación estuvo muy presente en nuestro Coloquio de Diciembre de 1995. La riqueza de pensamiento y emociones que generaron las intervenciones, contribuye a crear un marco de referencia mucho más amplio para pensar e intuir las tareas libertarias desde la educación, y para contribuir así a un posible proyecto que pueda convocar a la pasión y el conocimiento en nuestros países.

Dos de esas intervenciones deben rescatarse desde ahora. Una, la del profesor Silva de Chile, la otra, de un joven miembro del CRIM de la UNAM. Ambos ofrecieron una pequeña revolución copernicana en la manera de entender el presente proyecto neoliberal y, por lo tanto, sus alcances, contradicciones y alternativas. Hablando del 'modelo chileno', el primero hacía una importante distinción: lo que Chile

* Profesor-investigador del Departamento de Educación de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

exporta no es en realidad un modelo económico, sino un modelo político. Una manera de ejercer el poder en una sociedad concreta, que tiene una expresión económica. Esta última, sólo es comprensible a partir de la primera. Pinochet, en ese sentido, está detrás del modelo económico. La otra intervención vino a ampliar, un día después, aquella primera. Hoy asistimos, nos decía, al paso de un Estado que antes administraba esperanzas, a uno que ahora pretende administrar expectativas. La esperanza de un bienestar seguro, de una estabilidad y seguridad como un estadio futuro y mejor, se sustituye ahora por la creación sistemática de la expectativa, la espera de algo que va a ocurrir y que no controlo. El estadio de la esperanza conduce a la seguridad y tranquilidad, el de la expectativa, a estar a "las vivas", siempre pendiente de que algo puede ocurrir.

Este estado de estructural inseguridad, agreguemos nosotros, lo vemos expresado en cada uno de los ámbitos donde se presenta la reestructuración generada por los principios neoliberales. En el ámbito del trabajo, la remuneración depende ahora de la productividad, y el empleo ya no es parte de una garantía de por vida. En el de la salud y la jubilación, la misma incertidumbre, en la medida en que nuestros recursos pasan a formar parte de una operación financiera que no controlamos y en la medida que todos los cambios demuestran lo efímero de la garantía creada hace veinte o treinta años. En el social, la pérdida de identidad —como añadiría posteriormente el profesor Arturo Ramos de la Universidad de Chapingo— como uno de los fenómenos más desconcertantes para los individuos al darse la marginación y desaparición virtual de los sindicatos y otras organizaciones. Esto, además, en un contexto en que el mercado es un proveedor inestable de identidades y, como expresaba Atilio Borón, disolvente de relaciones.

En un contexto así, ¿qué ocurre con la universidad? ¿cómo, en concreto, funciona en tanto que espacio del pensamiento en un contexto como éste? ¿cuáles son las determinaciones concretas que asume en el caso concreto de un país? Una respuesta incompleta a estas preguntas se presenta en las páginas siguientes, organizadas a partir de la pregunta sobre las limitaciones y las posibilidades del conocimiento en la universidad, en el caso mexicano.

Sostenemos en este escrito que el contexto que describíamos párrafos arriba, se presenta en la universidad como un proceso de reducción sustancial de los espacios sociales. Aquellos que dentro de la educación superior tienen la capacidad de generar discursos alternativos al imaginario de la versión de libre comercio exacerbado que hoy vivimos. Pero sostenemos también que el proyecto de renovación capitalista a través de la globalización está en crisis, y que ésta abre posibilidades para pensar a la educación superior de manera distinta.

La importancia de este tema puede ilustrarse con un ejemplo que, tal vez, puede parecer extremo, pero que por real, no deja de ser ilustrativo. En el rico y vasto continente africano habitan alrededor de 500 millones de personas, pero las instituciones de educación superior sólo dan cabida a medio millón de estudiantes. Es decir, menos de la mitad del número que tiene en sus instituciones un país latinoamericano como México, con muchos menos habitantes: 90 millones. A pesar de la evidente escasez de futuro que estos números plantean para el conocimiento en los países africanos, el problema de fondo no es tanto el reducido número de estudiantes o los escasos recursos, sino más bien, la lógica bancomundialista que, a pesar de las cifras, considera que en esos países existe una demanda excesiva de educación superior (Comittee for Academic Freedom in Africa, 1991: 4).

Por eso no es una exageración el afirmar, como lo hace un analista, que en ese continente existe la real posibilidad de un "exterminio académico", la desaparición de los académicos como un cuerpo pensante dentro de la sociedad. En su lugar, un número pequeño de instructores de conocimientos y habilidades especializadas, para formar a los adaptadores del discurso y la tecnología de desarrollo y solución de problemas sociales.

Por razones de la abundante tradición que tiene la universidad latinoamericana y de la importante infraestructura que ha creado en estos últimos cien años, nosotros no nos enfrentamos a una situación tan brutal y obvia como la que existe hoy en el continente africano. Pero en nuestro contexto están presentes lógicas que —provengan o no del Banco Mundial, pues no hay escasez de actores— están impulsando en los hechos, un proceso de reducción de la educación superior en tanto espacio público del pensamiento y de conocimiento de las sociedades latinoamericanas sobre sí mismas y sobre su futuro. A la pérdida de certidumbres se agrega ahora la pérdida de la posibilidad de conocer y desmantelar la incertidumbre desde el espacio del conocimiento. De tal manera que resulta cada vez más difícil construir en el nivel superior educativo un lugar donde la sociedad puede pensarse y donde, por tanto, pueda generar utopías a secas, o por lo menos proyectos distintos a los que predominan en el presente proceso de globalización subordinante y competitivo. Al mismo tiempo, un lugar donde pueda ser posible la formación de ciudadanos dispuestos a participar de manera intensa en la creación de sociedades distintas (por cuanto se asumen como parte de 'lo otro', distinto de los poderes hegemónicos en un diálogo cultural mundial), justas (porque reivindican con distintas expresiones la propiedad colectiva de la riqueza que genera la sociedad) y democráti-

cas (por cuanto insisten en la construcción de sociedades de todos y organizadas en torno al beneficio general).

Que la universidad latinoamericana pueda perseguir estos o semejantes propósitos, no puede ser una cuestión de buena voluntad o de declaraciones, sino del reconocimiento de aquellas tendencias que hoy tienden a suprimir espacios en nuestro nivel educativo superior, a fin de identificarlas y poder, por lo tanto, responder a ellas. Este es un paso indispensable y previo, nos parece, para cualquier planteamiento de las rutas alternativas.

Educación superior e integración económica

Si nos basamos en la experiencia de integración económica que México viene ensayando ahora con Canadá y Estados Unidos, debe decirse que los actuales procesos tienden a reducir notablemente la educación superior como un espacio público. En México tenemos el ejempo del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLC),[1] que establece un marco para la educación superior que por sí mismo y por las transformaciones que suscita en la legalidad y en la organización educativa nacional, apunta de manera importante hacia la privatización del quehacer educativo. Es decir, a su reducción a través de considerarla tan sólo o prioritariamente desde el planteamiento del mercado. De acuerdo con el Tratado, la educación superior específicamente se vuelve ahora objeto de inversión nacional y extranjera (cap. XI), se

1 Además de la modificación al Artículo 3o., nos referimos a los cambios relativos a la descentralización educativa, y las nuevas leyes de educación, de inversiones, y de propiedad intelectual.

la incorpora como un servicio comercial que puede prestarse a través de las fronteras (cap. XII), se le restringe en su caracter de servicio público (cap. XV), y se refuerza la concepción del conocimiento en su acepción de propiedad privada (cap. XVII). Al mismo tiempo (cap. XIII), se sientan las bases para la enajenación del espacio público de telecomunicaciones en unas cuantas manos.

Todos esos capítulos tuvieron una fuerte repercusión en la legalidad educativa mexicana. En el Artículo 3o. constitucional (cambio efectuado en 1993) se reduce la responsabilidad del Estado en la educación, lo que abre el paso a mayor inversión privada. La Ley General de Educación (1993), crea la figura de donativos privados para la educación básica, con lo que aun este nivel público puede ser susceptible de una conducción privada. La educación se define como un campo de inversión extranjera en la nueva Ley de Inversión Extranjera (1992). La nueva Ley de Telecomunicaciones convierte al Estado en concesionador y se adapta a los requisitos del Tratado. Se modifica (1991) la normatividad concerniente a la propiedad intelectual haciéndola compatible anticipadamente con lo que habría de aprobarse luego en el Tratado. En concordancia con lo pactado en el Anexo 1210.5 en el TLC, se procede a la homogeneización de los criterios para las profesiones en los tres países. Parcialmente en concordancia con lo anterior, está en estudio el Reglamento de Profesiones.

Aparte de la creación de un nuevo marco legal, el Tratado de Libre Comercio ha tenido una importante repercusión en la organización y en la determinación de las tareas culturales que corresponden a la universidad. La creación de una entidad de coordinación de la educación superior de los tres países, a partir de las reuniones de Wingspread en los Estados Unidos, Vancouver en Canadá y, recientemente, Guada-

lajara en México. Esta coordinación es notable, entre otras cosas, por: 1) el propósito de contribuir a la creación de un mercado trinacional de educación superior (estudiantil y académico), 2) la propuesta que le acompaña, de generar una "cultura común norteamericana" en los tres países con el apoyo importante de la educación superior (Duffey, 1993: 5 y 8)[2] y, 3) por la composición del órgano de dirección de esta coordinación. Este órgano tripartita está integrado por un grupo de representantes de los tres países que incluyen: rectores de importantes universidades, altos funcionarios gubernamentales y, finalmente, directivos de importantes corporaciones con intereses en la integración o sus organizaciones especializadas en la educación superior. Ésta constituye la conducción de la nueva educación superior.

Tan importante o más que los cambios legales y la creación de estructuras de organización supranacional, es el efecto de aura que ha tenido el Tratado en la educación superior de las instituciones mexicanas, junto con el discurso de la modernización educativa. La globalización y el concreto de la integración económica en el norte del continente es visto en el esquema de un "reto" o "desafío" que hace imperativo convertir nuestras universidades en réplicas de las consideradas mejores a nivel internacional. Así, se ha gene-

2 "De hecho —dice el director de la Agencia de Información de los Estados Unidos (USIA)—, la integración económica sin la profundización de nuestra dimensión educativa y cultural conlleva un riesgo inaceptable: un choque de valores que bien podría llevar a más desacuerdos de los que podríamos haber tenido sin el TLC." De ahí que se hable de la necesidad de una "cultura norteamericana" común. Para eso, "debemos profundizar y ampliar nuestra asociación en el campo cultural...[Particularmente] en el campo de la educación, [y]*en especial, la superior*."

rado en las instituciones educativas una carrera por vender servicios, vincularse con la industria, adoptar estrategias organizativas de instituciones allende la frontera, y el establecimiento de programas de posgrado o de investigación, conexiones a las redes electrónicas, compra de computadoras y otros equipos sofisticados. Todo esto, las más de las veces, sin un propósito claramente definido como parte de un proyecto universitario propiamente latinoamericano, pero sí muchas veces con un alto costo en recursos que se distraen de las actividades (como la docencia general a nivel licenciatura) y de las investigaciones que, en el marco actual, no son consideradas como dotadas del mismo status. Presenciamos así un momento de descarte de la experiencia de educación superior latinoamericana y su apresurada sustitución por rasgos centrales de la experiencia de universidad generada en los Estados Unidos.

Relación universidad-industria

Una de las concreciones de la sustitución anterior es la privatización de la vida universitaria por la vía de la incorporación de la universidad a la lógica de las grandes corporaciones. No hace mucho la Universidad Autónoma Metropolitana estableció un convenio con una corporación internacional, la Parker Hannifin Corp., fabricante entre otras cosas, de equipo para uso militar en Estados Unidos. Mediante este acuerdo, esta importante institución mexicana cedía parte de uno de sus edificios para la creación de un centro de difusión y de investigación de la tecnología de esta trasnacional. Además de los edificios, proporciona entre otras cosas, tiempo de profesores y el prestigio institucional. Con todo esto, la corporación tiene ahora un centro de difusión y venta

de su tecnología en México y también en Centroamérica. A pesar de que, por todo esto, la universidad no recibe un solo centavo, el centro de esta corporación cobra precios altos por impartir cursos sobre su tecnología a maestros y estudiantes de la propia institución. Más importante aún, es el hecho de que se acepta como válida y se asume una propuesta tecnológica que consiste en introducir procesos altamente automatizados en un país de desempleados como es México. La universidad, como tal, apenas tiene qué decir en todo esto, y queda como vehículo de un proyecto más amplio que no controla.

Este acuerdo ejemplifica la manera de cómo una corporación puede reorientar el trabajo de investigación y difusión de una porción de la universidad, haciendo a un lado consideraciones que podrían generar las propias condiciones del país y, muestra también, cómo esta reorientación se financia con recursos públicos originalmente destinados a la educación de los jóvenes del país. Detrás de la búsqueda de este tipo de alianzas está la falsa idea de que, es mediante estas corporaciones y estas relaciones, que la universidad se vincula real y significativamente con el aparato productivo del país. En esta visión, ni se ven ni se oyen las actividades productivas del campo y de la ciudad, que son las que dan sustento a la mayoría de los habitantes del país, y se concentra el horizonte en un reducido segmento de empresas consideradas de punta. Más importante aún, esta relación tan cercana y utilitarista vuelve difícil que la universidad pueda generar reflexiones e investigaciones sobre determinadas tecnologías y sus efectos en el país. La globalización y la modernidad universitaria, para muchos, consiste en esta apertura del territorio universitario del conocimiento.

La remuneración del trabajo universitario

La lógica de la privatización del conocimiento se expresa también a través de una nueva visión del trabajo académico. Los sistemas de *merit pay* o pago según el desempeño, promueven la competencia de los académicos con otros colegas o consigo mismos, respecto de estándares de productividad prefijados. Este sistema privatiza el conocimiento no sólo por cuanto coloca a la competencia —consigo mismo o con los demás— como un valor fundamental de la dinámica académica, sino por cuanto inserta la generación, difusión y uso del conocimiento directamente en la lógica de la obtención de un mayor ingreso individual. Convierte así a los académicos en pequeños mercaderes del conocimiento, y confiere el éxito sobre todo a aquellos que mejor saben combinar actividades académicas y rentabilidad económica. Como revela un estudio reciente, por ejemplo, no tiene caso ya buscar la publicación de un libro, porque la cantidad de puntos que se obtienen es sustancialmente menor que la que resulta de la contabilidad de la publicación de cada capítulo como un artículo distinto (Díaz Barriga, 1998). Si un artículo de opinión en un diario vale 20 puntos, y una ponencia vale 330 puntos, es fácil deducir que las opiniones públicas de los académicos no son bienvenidas en este nuevo entorno.[3]

La suma de productividades individuales que genera esta estrategia de modernización del trabajo, no compensa el rompimiento progresivo de la cohesión institucional que

3 Según el Tabulador para Ingreso y Promoción del Personal Academico, de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). Este documento lista las más de cien actividades cuya realización genera puntaje y sus valores correspondientes.

sostiene los proyectos colectivos de mediano y largo plazo. En ese sentido, la universidad, como matriz colectiva del conocimiento, se fragmenta y se dispersa.

Universidad y mundo del trabajo

La educación superior siempre se ha definido, de manera importante, en términos de una etapa educativa que prepara para el mundo del trabajo. En el periodo actual, sin embargo, presenciamos una redefinición profunda de esta relación. Por ejemplo, se le pide a la universidad que regule la apertura de sus puertas a los solicitantes de educación superior, en función de los puestos disponibles en el mercado de trabajo. Y esto, tanto en términos del número de estudiantes que deben admitirse, como en términos del conocimiento al que deben tener acceso. Todo desajuste respecto de este criterio, es considerado generalmente como un desperdicio.

En la medida en que esto ocurre a la educación superior, se la convierte en un instrumento de intervención en la economía, vía la regulación del mercado de trabajo. En ese sentido, el financiamiento, la concepción de la orientación de los cambios en la educación superior, y otras importantes cuestiones, se ven fuertemente teñidas por esta perspectiva economicista. Si además se tiene en cuenta que el mismo equipo gubernamental es, fundamentalmente, el que dirige la economía y también el que organiza la educación, tiende a quedar muy poco espacio para la consideración de la universidad como algo más. Este criterio propicia que la cuestión de cuántos deben tener acceso a la educación superior, y qué es lo que deben aprender en ella, dependa crecientemente de cómo se anticipa que pueda ser el estado de la economía en el futuro, si habrá un puesto para cada uno de los egresados;

y también depende de la manera como los empleadores conciben que el currículum universitario debe responder a sus necesidades de capacitación. Pero, con esto, quedan pospuestas cuestiones que están muchas veces en la base del estancamiento económico y, ciertamente, en la base de una renovación del proyecto económico y social del país. Nos referimos, por ejemplo a la necesidad de cambiar la cultura de participación en la sociedad y la necesidad de crear una base de conocimiento social amplia, para tener una visión distinta del propio aparato productivo. Esto último, por ejemplo, es algo que implica un número considerable de egresados de la educación superior (Muñoz y Rodríguez, 1995:18).[4]

El poder en la universidad

Además de los anteriores, otro factor que limita mucho los espacios dentro de la universidad es la particular estructura de poder que se ha creado dentro de las instituciones en este nuevo contexto. La posibilidad de establecer convenios con corporaciones, de reformar las políticas de salario a los académicos y de acceso de estudiantes, así como la posibilidad de elevar colegiaturas, cambiar planes de estudio e impulsar ciertos proyectos de investigación a costa de otros, son cuestiones que pueden impulsarse generalmente sin oposición, gracias a que ha existido un reacomodo importante de los actores sociales dentro y en torno de la educación superior.

4 En México, por ejemplo, después de veinte años de lo que se ha dado en llamar la época del "crecimiento incontrolado" de la educación superior, tan sólo existen 2.2 millones de egresados con más de cuatro años de estudios de educación superior".

Los acuerdos sociales en la educación superior, donde participaban sindicatos, organizaciones estudiantiles y colectivos académicos, profesionales y otros grupos sociales, se ven progresivamente sustituidos por los acuerdos entre reducidos equipos de dirigentes institucionales con funcionarios gubernamentales, con la participación importante de empresarios y de grupos de académicos considerados como representantes de la comunidad científica. Esta nueva estructura de poder trae consigo instituciones mucho más verticales y autoritarias, una reordenación notoria y consecuente de los presupuestos universitarios, la injerencia gubernamental y empresarial directa en la universidad, y una priorización distinta de lo que es el conocimiento relevante.

La sistemática persecución y marginación de organizaciones sindicales y estudiantiles ha impedido que la universidad llegue a estos tiempos con un acuerdo social más amplio, como base de su conducción. La disolución de las relaciones se acompaña de la disolución de los actores. Por eso resulta en una modernidad *sui generis*. Así, a pesar de su esfuerzo por manejar contenidos primermundistas y de excelencia, nuestras universidades no pueden abandonar la política de cotos de poder, la disputa por los recursos (exacerbada ahora con la idea de la evaluación y la competencia) y la estrecha dependencia del poder público. Estos son elementos que constituyen importantes limitantes a la generación de un conocimiento relevante.

La universidad de excelencia

De todos estos rasgos, surge un modelo universitario que se conoce generalmente como 'de excelencia'. Altas colegiaturas, investigación relevante, marco de referencia internacio-

nal, gobierno interno de caracter vertical, política estricta de admisión, relevancia en la evaluación y diferenciación entre profesores, estudiantes, programas, proyectos, productos, etc., así como la vinculación con sectores empresariales.

Diferenciación en la educación superior

Esta universidad, la que representa la nueva matriz del conocimiento en la educación superior para nuestras sociedades, no es, empero, un modelo que se plantee para todas las instituciones. Se propone que sólo algunas podrán acceder a este nivel, las que logren destacar competitivamente de las demás y puedan integrar los elementos anteriormente enumerados. Se trata pues de una educación superior dividida en tres grandes circuitos.

Uno, que es el ya descrito, compuesto de un reducido número de instituciones de calidad y excelencia, con importante apoyo gubernamental y privado. Otro segundo circuito contendrá las instituciones generalmente ocupadas de la tarea de docencia, con un componente pequeño de investigación y servicio. Aquí estará el grueso de las instituciones públicas, siempre pugnando por acceder al primer nivel, pero sin contar con los elementos necesarios. Desde los círculos gubernamentales, se les demandará a las instituciones de este segundo circuito, sobre todo calidad y eficiencia en sus servicios así como esfuerzos por diversificar sus fuentes de financiamiento (básicamente, por medio de las colegiaturas). Finalmente, un tercer nivel, donde encontramos a la pléyade de instituciones, sobre todo privadas, de caracter técnico o de carreras cortas. Estos atenderán —como negocio educativo— a una porción importante de los demandantes de educación superior. Lo que hay que esperar

aquí, de procesos de conocimiento que amplíen la participación y el control de los ciudadanos sobre su futuro, no es mucho. Cuenta el profesor Cabello de la UNAM que el encargado de una escuela técnica explicaba:

> Aquí impartimos cursos técnicos y humanistas. Los cursos técnicos son los que preparan a los muchachos para el trabajo...
> Y los humanistas, ¿cuáles son?—preguntó nuestro amigo.
> Ah, —dijo el interrogado— los cursos humanistas son los de computación.

Detrás de esta diferenciación de las instituciones existe un enfoque del conocimiento que calca los puestos de una empresa, y los expresa en la estructura educativa de la sociedad. Hay también un mensaje de participación política: quiénes y de qué instituciones son los que habrán de participar. Los 'harvards' y los 'yales' locales a la cabeza de la conducción del país, y de la definición del conocimiento socialmente necesario y útil.

En esta situación, ¿desde dónde es posible pensar en alternativas? ¿existen fuerzas o tendencias que puedan alentar un camino distinto al que aparece como predominante? Consideramos que sí, que a partir de la crisis del proyecto de nación, que arranca en 1994, existen nuevas condiciones y elementos que pueden abrir posibilidades antes remotas.

Proyecto de sociedad y educación en crisis

Detrás del modelo educativo arriba mencionado, existe una concepción de proyecto de país que aparece reiterado una y otra vez en nuestros países latinoamericanos. Es el proyecto de una sociedad donde se piensa que la economía es cada

vez más independiente del bienestar general de la población, donde las diferencias sociales se agravan profundamente, donde se recrudecen los conflictos y el autoritarismo y donde importantes montos de los recursos sociales se canalizan a unas cuantas corporaciones.

Este proyecto de país, unido a estructuras políticas impermeables al cambio y sumamente corruptas, está generando desde hace dos años una de las crisis más profundas de que se tenga memoria en México. A la vanguardia en la integración a uno de los tres grandes bloques mundiales, desde hace apenas unos años, México hoy está en primera fila entre los que sufren las consecuencias de un futuro incierto en todos los rubros.

El fracaso del nuevo proyecto de nación no perdona el ámbito educativo. La crisis de conducción también aparece con creciente claridad en la educación, y en la educación superior. Se trata de un proyecto educativo que repentinamente deja de tener un sustento claro. Convertida en parte integral y funcional del proyecto librecomercista, la educación se encuentra ahora terriblemente desadaptada, ante un escenario de país totalmente distinto al anticipado en el itinerario neoliberal. Este alejamiento entre la educación y la sociedad hace que los rasgos privatizadores del proyecto educativo se conviertan en obstáculos muy poderosos para que la educación pueda romper el pequeño envoltorio donde la sujeta el proyecto neoliberal, y responder a los requerimientos de una nación en urgente necesidad de reconstruir su proyecto en otros términos. Esta situación es particularmente grave en el caso de la universidad, porque es en estos espacios educativos donde podría generarse una reflexión a fondo sobre el país.

No sólo se ha cerrado el horizonte de la educación, sino que, al mismo tiempo, se ha cerrado el espacio para que la

sociedad pueda contar con un número mayor de jóvenes y profesionistas preparados para el trabajo y para la participación social. En concreto, mientras la población en edad universitaria aumenta, el número de aquéllos en la educación superior apenas sufre incrementos. De tal manera que, si en 1982 se contaban 9 millones, el número de aquéllos entre 16-24 años que no estaban inscritos en ninguna escuela, en 1994 ese número ya era de 13 millones y en crecimiento (elaborado con base en datos de Muñoz Izquierdo, 1992).

Vinculada al proyecto librecomercista, la educación dejó de ser el espacio educativo del Estado. El paso de seis secretarios de educación en siete años, habla del lugar secundario que la SEP ocupó dentro de un proyecto que no contemplaba un grado de autonomía sobre lo educativo. Por el contrario, como en la economía, la educación estableció la costumbre de las medidas hasta cierto punto arbitrarias, apenas consultadas y sujetas a la voluntad presidencial. Con un alto grado de coerción, se vinculó a la educación con un proyecto de país. En consecuencia, escuelas y universidades viven hoy la crisis profunda de enajenamiento que representa el hecho de haberse construido a partir de una concepción irreal de nación y de un proyecto sumamente endeble. Si antes se acusaba a la educación (con razón) de estar desvinculada de la realidad del país, este reclamo puede hacerse ahora con mucha mayor razón, a partir del actual proyecto de modernización. El proyecto educativo, al abrirse a las nuevas tecnologías, a la educación del siglo XXI, al proveer los escasos puestos de alta calificación, deja atrás a tres cuartas partes del país.

Este desfase genera una energía social importante, que puede contribuir a transformar la educación superior en el futuro inmediato. Las movilizaciones de los rechazados, desplazados, de aquellos que se resisten al alza de colegiatu-

ras, de los trabajadores de la educación mal pagados y que se oponen a la privatización de la educación, pueden generar condiciones especialmente nuevas, porque ya se comienza a vincular al todo en crisis de la sociedad. La necesidad de un cambio radical en el rumbo de la educación se hace cada vez más presente y necesario en sectores mucho más amplios. Pero al mismo tiempo, aparecen con cierta claridad algunos de los perfiles que deberá tener esta nueva definición de país. La inclusión de todos, la soberanía, un nuevo planteamiento económico, la democracia, se plantean como bajo fondo de estos movimientos.

La nueva sociedad desde Chiapas

La creación de nuevos horizontes respecto de la educación y de la educación superior ha tenido una contribución sumamente importante a partir de 1994, con el surgimiento del EZLN. La presencia de un numeroso grupo indígena, armado y dotado de un discurso autónomo, revindicativo de la cultura del México profundo y cuestionador del modelo neoliberal tuvo un efecto inmediato en la educación. De las escuelas y universidades surgieron los más grandes y decididos contingentes en apoyo al diálogo y contra la violencia respecto del conflicto en Chiapas. Pero con eso se estableció implícitamente un papel central de la educación, como matizadora de conflictos dentro de la sociedad, y como capaz de hacerse eco de las demandas de conocimiento surgidas de las montañas del estado más pobre del país. Las instituciones educativas no se han hecho conscientes de este paso radical que, ellas mismas, han dado en los hechos. La persecución de los espacios de autonomía universitaria (UAM-X), al mismo tiempo que la persecución militar a los rebeldes (ofensiva de

febrero de 1995, por ejemplo), dejó clara la estrecha vinculación que se genera entre comunidades que se plantean la necesidad de crear espacios autónomos, de cultivo y supervivencia, en un caso, y de pensamiento y formación en el otro. Aunque todavía queda prácticamente todo por analizar y explicitar, el EZ constituye, sin duda, un factor de aglutinación social capaz de impulsar, en el momento dado, un proyecto distinto de educación. Uno de cuyos rasgos indispensables es el de la autonomía.

Globalización y civilidad

Paradójicamente, el proceso de globalización se convierte también en un nuevo elemento capaz de dinamizar el pensamiento universitario. Los mexicanos tenemos ya una breve pero intensa experiencia del realismo librecomercista. Las dificultades que se ponen a ciertos productos mexicanos —tomate, atún, acero, aguacate—, la prohibición de poner en práctica el acuerdo sobre el libre tránsito de transporte de carga, el dramático agravamiento de las tensiones en la frontera (187 persecuciones y abusos a derechos humanos) y la ley Helms-Burton, están mostrando claramente que el nuevo contexto es un escenario de bloques en pugna, de tendencias depredadoras y de beneficios magros. El nuevo contexto no plantea la liberación de las ataduras al desarrollo —como la creciente deuda externa—, pero tampoco establece itinerarios distintos de desarrollo y condiciones de compensación para los diferentes países. No es, en ese sentido, el planteamiento de una nueva civilidad mundial.

Por el contrario, en no pocos aspectos —como el de la seguridad social y el de la educación para todos— representa más bien un retroceso. Este panorama impone un queha-

cer importante a la universidad, en el sentido de reencontrar al país desde el conocimento y generar perspectivas, enfoques, puntos de vista y discusiones, que permitan a la sociedad entrar de manera más consciente a esta nueva etapa. La propia necesidad de generar un conocimiento civilizatorio desde la universidad que, por ejemplo, se traduzca en el impulso concertado entre instituciones de toda una región mundial por establecer nuevos estándares y salvaguardas a la organización mundial de la economía, y que incluyan desde las cuestiones laborales hasta las de soberanía y ecología. En especial las universidades de una región como la latinoamericana, pueden generar enfoques y análisis que no surgen fácilmente desde la perspectiva de las naciones hegemónicas. ¿Cómo empezar con el fortalecimiento de la economía y el ingreso a la globalización a partir de una industria, como la mexicana, cuya teconología se considera en un 92% artesanal? La opción gubernamental ha sido condenarla a la desaparición, pero, a pesar de los ataques, continúa siendo un factor ¿Cómo combinar la tradición campesina y sus demandas reiteradas, con este nuevo orden? ¿Cuál el papel de la universidad en el desarrollo de ciencia y tecnología más allá de una mera estación repetidora? La soberanía del país, entendida como el tratamiento cuidadoso de la problemática de una nación que, toda, se plantea ingresar a la globalización, se convierte así en un primer requisito.

El imperativo de la democratización

El otro elemento que puede contribuir a generar nuevas alternativas para la educación es el de la necesidad de reconstruir el país. La crisis de incertidumbre que genera una crisis económica, que de inmediato se convierte en política, es, en

el fondo, la crisis de la conducción existente hasta este momento. La conducción gubernamental ya no es capaz de convertirse en un polo y punto de referencia de fuerzas y consensos, sino que se coloca cada vez más como un contendiente en la lucha de proyectos distintos de nación. La crisis de la conducción gubernamental y la del partido de Estado, en el caso mexicano, plantea como necesario el difícil camino de la creación de espacios de conducción dentro de la sociedad. Multiplicar estos espacios, arraigarlos y sustentarlos en fuerzas sociales y hacerlos expresión de acuerdos sociales parciales, puede ofrecer una estructura sumamente firme, capaz de limitar, en gran medida, los efectos de las turbulencias políticas y económicas. La "ciudadanización" de la política electoral, de la economía, de la educación, plantea horizontes verdaderamente nuevos para nuestros países. El fracaso de la modernización y globalización autoritarias, plantea como indispensable esta nueva avenida. Y plantea tareas especialmente relevantes para la educación y para el pensamiento más elaborado. Hay un amplio trabajo de discusión y difusión, de investigación y formulación que cabe perfectamente como tarea puntual de las universidades. Retomar exitosamente esta tarea ciertamente puede contribuir a un papel renovado y distinto del quehacer del pensamiento dentro de la sociedad.

Historia y cultura

La crisis ha contribuido a poner también sobre el tapete de discusiones, la cuestión de la historia y la cultura. La Independencia primero, y la Revolución de 1910 después, fueron momentos claves de redefinición del país. La incapacidad de integrar a la nación, en el primer siglo independiente, resultó

en uno de los siglos más terribles de la historia de este país. Fue un siglo de guerras, de pérdida de la mitad del territorio, de imperios, y de un final protagonizado por un dictador modernizante. La Revolución Mexicana dio luz a un nuevo intento, mucho más exitoso, porque incluyó a todas las clases sociales en la constitución del Estado y en el planteamiento de desarrollo económico y social. Pero se agotó y ahora debe replantearse.

En este momento en que se ha entrado claramente en la tercera definición de país, ni el gobierno neoliberal ni las corporaciones pueden ofrecer un discurso y perspectivas capaces de aprehender la totalidad y complejidad del país. Es decir, su conjunción de identidades, clase, etnia, cultura, región, política e, incluso, modos de producción. En ese sentido, no hay historia futura posible sin cultura. El mensaje de Chiapas, de nuevo, impacta directamente en la educación.

De ahí que consideremos que cualquier intento por reencontrar el rumbo en la educación superior, como un espacio del conocimiento de la sociedad, pasa necesariamente por una discusión sobre cómo debe insertarse en proyectos como el que ahora está en crisis. Planteamientos de este tipo, pensamos, son los que pueden facilitar la vía para que la educación se convierta en un receptor de las tendencias de transformación que genera la crisis.

Esta discusión sería un primer ejercicio de conocimiento social, y consideramos importante que incluya de entrada la cuestión de quién debe conducir la educación y la educación superior. No se ve ya conveniente que ésta se piense como mejor administrada, si está en manos de un equipo gubernamental y empresarial.

Recuperación del espacio público del conocimiento

Repensar el papel de la universidad como espacio público de la sociedad implica crear una distancia del gobierno y de sus políticas económicas, una redefinición de la autonomía como espacio independiente, propio de los universitarios, sustentado en una política de financiamiento, que subraye su carácter de institución de la sociedad, y no del gobierno (lo que implica un subsidio prefijado por ley). Significa la capacidad de generar visiones distintas —utopías— sobre el futuro de nuestras sociedades, fundadas en la soberanía, la democracia, la civilidad, el bienestar para todos, y no en las dictaduras. Implica también, en cierto grado, la liberación de la incertidumbre, porque dar pensamiento a los actores es reconstituirlos como protagonistas históricos y, en esa medida, la identidad propia se convierte en la garantía de la identidad como nación y de un futuro.

Dentro y en torno de la universidad, implica también una revisión pública de las estructuras universitarias de gobierno, de los planes de investigación y de estudio, de las políticas de admisión y de salarios, de los criterios para vincularse con los diversos niveles y actores del aparato productivo y de las formas de participación universitaria en el proceso de globalización. En el fondo, una discusión sobre cómo puede garantizarse mejor el papel de la universidad como un espacio público del pensamiento y del conocimiento, donde la sociedad pueda reencontrarse a sí misma a través de visiones distintas a las del Estado y del poder económico.

El futuro de la universidad depende del éxito que tenga en esta empresa; el de un país, depende en una importante medida, de la capacidad de la educación para hacerse eco de las lecciones de la crisis.

Obras consultadas

Committee for Academic Freedom in Africa (1991). "The World Bank and Education in Africa". *Newsletter*, núm. 2, otoño.

Díaz Barriga, A. (1998). Impacto de los programas de evaluación (estímulos) en la comunidad de investigadores. Un estudio en la UNAM. México, UNAM/CESU. Documento mimeografiado.

Duffey, Joseph (1993). *En búsqueda de una identidad norteamericana*. Ponencia presentada en el Instituto Matías Romero, octubre. México, SER.

Muñoz Izquierdo, Carlos (1992). "El futuro inmediato". En: Guevara Niebla, G. *La catástrofe silenciosa*. México, FCE.

Muñoz García, H. y R. Rodríguez Gómez (1995). *Escenarios para la universidad contemporánea*. México, UNAM/CESU. Colección Pensamiento Universitario, núm. 33.

Sujetos y educación en el contexto latinoamericano. Un horizonte en construcción

*Marcela Gómez Sollano**

Introducción

En la historia reciente de México y América Latina, una multiplicidad de discursos han marcado el horizonte social, político y cultural, desplazando (cfr. Althusser, 1967) muchos de los mitos y rituales heredados del Iluminismo[1] (Serge, 1994: 26), por otros asociados a la globalización e integración económico-comercial. Para algunos, en estos desplazamientos se sintetiza la actualización o adecuación de los esquemas de la modernidad a las circunstancias im-

1 "Por primera vez en la historia, la función de la inteligencia se vuelve indispensable dentro de una sociedad dinámica". "Si intentásemos definir la conciencia clara del hombre moderno, tal como se afirma en la segunda mitad del siglo XIX, la veríamos caracterizada por la noción de progreso, de razonamiento racional (es decir, experimental, científico) y por una concepción aún incierta y variable de la dignidad del hombre, sea quien sea".

* Profesora-investigadora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México

puestas por los grandes consorcios comerciales y financieros, que luchan por la regulación hegemónica del mercado mundial de bienes, tanto simbólicos como materiales. Para otros, es el reconocimiento de la diferencia (cfr. Puiggrós, 1996),[2] como condición de posibilidad para la configuración de opciones, donde se recupere la historicidad y la complejidad de las multiples culturas en las que se condensa la historia de nuestras sociedades.

Estos desplazamientos no sólo remiten a un problema semántico (actualización o adecuación frente a diferenciación histórico-social), sino a la lógica con la cual miramos y construimos el mundo, al relacionarnos con él. Es aquí donde radica, desde nuestro punto de vista, uno de los problemas nodales que recorta el debate sobre la formación de sujetos y la educación, saber el sentido (Zemelman, 1994a: 9-10)[3] que tiene para personas, grupos, instituciones y movimientos concretos, plantearse el problema hoy; esto es, interrogarse acerca de las múltiples fracturas, diferencias, antagonismos y articulaciones que lo constituyen como cadena significante, siendo uno de sus referentes fundamentales, preguntarnos si es suficiente plantearse el problema para constituirlo en parte del mundo de vida del sujeto, en necesidad y experiencia histórica, o es precisamente en este proceso de apropiación y aprehensión problemática, donde la educación se desempeña como una mediación fundamental para la configuración de identidades colectivas —intersub-

2 Para Derrida, la diferencia es, simultánea y sucesivamente, producción de la articulación: la diferencia tiene doble sentido, el de juntura y el de rotura.

3 Para Zemelman la idea de sentido alude a " ... el vislumbre de horizontes en el propio acotamiento de lo que se acepta como verdadero".

jetivas— donde se basen los procesos de formación como parte de la cultura política e histórica de los pueblos.

Desde esta perspectiva, un problema que consideramos central, en relación con la formación de sujetos y el acontecimiento pedagógico, es interrogarse acerca de las condiciones de posibilidad que, el sujeto concreto, el sujeto de la educación moderna, tiene, en el momento actual, para hacer de lo insólito, de lo contingente, de lo procesual, parte de su mundo de vida y de la experiencia histórica en la que se articulan memoria y utopía, a fin de "...reinventar el pasado para que no se fosilice entre las manos" (Fuentes, 1990: 5).

Esta preocupación lleva a plantear a la educación como un campo de problemas en extremo importante y complejo, cuya dimensión y sentido histórico radica en la capacidad del sujeto de imaginar opciones y posibilidades de futuro en su acontecer cotidiano y en su encuentro con los demás, para la producción de alternativas diferentes de aquellas que el modelo neoliberal impulsa en la región. Pero esa posibilidad, la de imaginación y construcción de opciones, no siempre es apropiada *en* los actores que las generan, al ser incorporadas a los canales ideológicos y políticos hegemónicos, (deshistorizándolas, desajustándolas) o, en su perspectiva innovadora, dejando de lado las continuidades que las configuran como parte de las mitologías fundantes que la Ilustración nos heredó; y que día a día se ponen en crisis frente a la evidencia de la imposibilidad de cierre, de sutura que los metarrelatos teóricos y políticos dibujaron hace apenas algunos años.

En este sentido la pregunta acerca de si se está pensando América Latina (Zemelman, 1995) por los latinoamericanos, lleva a interrogarnos cuánto se ha generado en la región un pensamiento que pueda construir no sólo conocimiento, sino una forma particular (histórica) de relación con éste y con

la realidad, a fin de reconocernos como generadores de visiones de historia y de mundo, que articulen conocimiento con sentido de realidad, si no queremos quedar atrapados en las visiones eurocéntricas que, por más riqueza intelectual que encierren, tienden a privilegiar esquemas cuyo lugar asignado al otro —al latinoamericano, al indio, al africano, al migrante, al asiático, etc.— está ausente o tiende a ocupar el lugar de la minoría que debe ser expulsada o integrada, borrando su memoria histórico-cultural, expresada en lenguajes, tradiciones, conocimientos, visiones, etcétera.

Hace poco más de cien años, los estudiantes podían consultar un Compendio de Geografía Universal, cuya XV edición se imprimió en 1875 en París. Ahí —afirma Concha— uno podía enterarse de que:

> Los habitantes de Guinea Alta son negros, robustos e ingenuos; pero holgazanes, vengativos y ladrones; que los persas son sobrios, afeminados, hábiles, dados a la poesía, ardientes y vengativos, mientras que los ingleses son valientes, cultos, honrados, muy industriosos, amantes de su libertad y de su patria, emprendedores y laboriosos, muy dados al comercio y a las artes útiles. Contrariamente, se informaría que los árabes beduinos son ladrones, aunque, en algunas ocasiones, se muestran hospitalarios y compasivos con los viajeros ..." Es curioso igualmente que hoy, como hace cien años, el diccionario de sinónimos de Microsoft reproduzca aquella misma visión que formó las mentes de quienes estudiaron al mundo desde el parisino Compendio de Geografía Universal (Concha, 1996: 9).

En este sentido, nuestro interés es construir un ángulo de lectura que posibilite cuestionar los parámetros y valores asociados, que han ubicado a la educación en un marco de racionalidad, cuyas exigencias se basan en responder a la

eficiencia y a la productividad. De tal suerte, que lleva a destacar la correspondencia entre el acontecimiento educativo y sus resultados con las necesidades definidas por tales parámetros. De ahí la importancia de avanzar en el ejercicio de distanciamiento, consistente en el esfuerzo por explicitar los encuadres que han hecho de la educación un proceso de acumulación "eficiente" de conocimiento, sin cuestionar las formas de pensar de las que emana y las opciones de futuro que los mismos delimitan, lo cual plantea como exigencias la posibilidad de aprender a ver algo más de lo que está contenido en el conocimiento acumulado.

Este planteamiento obliga a pensar en el papel protagónico del sujeto como *constructor de su relación con la realidad*, lo cual no puede darse sin un proceso de problematización que permita ubicar los límites del conocimiento acumulado y la necesidad de producir y, a su vez, ser productor de otras racionalidades que son, asimismo, de posibilidad de la construcción de *sentido* donde el sujeto se objetiva en su relación con el mundo.

Por ello el problema que se plantea es cómo formular espacios educativos que cumplan la función de ampliar y activar las potencialidades del pensamiento, con base en determinadas exigencias racionales que puedan traducirse en estímulos gnoseológicos, lo que lleva a considerar las condiciones particulares del sujeto, así como el contexto social, económico y cultural concreto en el que se desenvuelve. Esto puede traducirse en las interrogantes de cómo construir discursos pedagógicos que, basados en ciertas exigencias epistemológicas, estimulen procesos intelectuales flexibles, cuya necesidad de apertura demande postergar juicios apriorísticos, desarrollar pensamientos divergentes, la constatación de ideas y su comunicación a los demás.

Esta inquietud nos ha llevado a encontrar una rica veta en algunas vertientes del pensamiento sociohistórico y epistemológico en las que —como afirma Zemelman— "... la esperanza se constituya en la fuerza que nos impulse ahondar en nosotros mismos como sujetos" (Zemelman, 1994b: 1).

A continuación me permitiré especificar algunas de las elaboraciones desarrolladas respecto de la temática propuesta en este trabajo.

Contexto, sujetos y educación. El problema de la formación

La constitución de sujetos sociales —afirma Zemelman— está estrechamente relacionada con el modo en que los individuos forman parte de los procesos macrosociales. Se debe considerar el plano de la vida cotidiana en el que se desenvuelven los hombres y preguntarnos acerca del papel que ésta cumple en el desarrollo de dichos procesos (cfr. Zemelman, 1989: 27-87), ya que es en la cotidianeidad donde se entretejen códigos, valores y estrategias que se relacionan con diferentes proyectos de vida, los cuales se constituyen como estilos rutinarios o contienen soluciones *alternativas*.

En la cotidianeidad de los espacios sociales e institucionales, públicos o privados, se configuran las condiciones de posibilidad para la gestación de proyectos nuevos, pero es también donde los elementos inerciales y rutinarios dificultan la posibilidad de *construcción de sentidos*, impidiendo que el sujeto vea más allá de aquello que el poder supone como mundo posible. Las posibilidades de respuesta se cierran creando parámetros a los marcos referenciales, desde los cuales el individuo se relaciona con el mundo a través de aquello legitimado como verdad.

Sin embargo, la idea de sutura o cierre total de los espacios sociales queda fuertemente cuestionada, frente a la diversidad, diferenciación e hibridación de la cultura, al referenciarse* por la presencia de elementos ajenos al orden simbólico que lo desarticula y posibilita una nueva configuración (Buenfil, 1991).[4] El reconocimiento de esa posibilidad parte de desestructurar la lógica que el discurso escolar normatizador introdujó al construir "...un imaginario colectivo en el cual las diferencias tienden a desaparecer mediante la educación" (Puiggrós, 1996: 14) o a ubicárseles como disfuncionalidades propias del sistema educativo pero que deben ser ajustadas a la lógica de un "modelo" económico preestablecido, al cual debe ajustarse el sujeto/ciudadano para constituirse en el sustento de su propia reproducción.

En el contexto actual, la discusión sobre las dislocaciones y fracturas del sistema de valores, acompaña a las reflexiones sobre la educación, no sacándose todas las conclusiones que este proceso representa para la formación, entendida como la dimensión particular donde la diferenciación y articulación de la cultura se constituyen en la condición de posibilidad para la configuración de sujetos nuevos. En la base de esta discusión está presente cómo se concibe el sujeto que se va a educar y los espacios posibles para construir representaciones pedagógicas que constituyan imaginarios, dentro de los cuales los nuevos sujetos cobren significado. Sin

* Referenciar: relacionar elementos considerando sus semejanzas y sus diferencias.

4 Estos elementos son recuperados por Buenfil como parte de "lo real". "Lo real —afirma la autora— no se refiere a empiricidad del mundo externo. Lo real es "ámbito que introduce la negatividad, que se ubica en los límites del orden simbólico para mostrar su imposibilidad de sutura, de estabilidad absoluta".

esta operación, la formación de sujetos sería imposible, ya que supondría subordinar la complejidad del sujeto pedagógico (remitirse a: Puiggrós y Gómez, 1992) a recortes de orden disciplinario, teórico o informático, sin considerar las condiciones de producción, uso, circulación y consumo de prácticas, modalidades y sentidos, desde las cuales, se significa de manera particular el campo de la formación.

Pero la imaginación no es el mero acto de voluntad o de buenas intenciones, sino que demanda activar las diversas esferas del sujeto, sea en el terreno del conocimiento, de la afectividad, de la subjetividad o del deseo.

Sobre todo, porque en los escenarios latinoamericanos, los planos de la imaginación no siempre han jugado para aportar a la recreación del mundo y la vida social; aún más, han crecido junto con rituales y mitos que heredamos del iluminismo, que supuso la construcción del sistema educativo moderno sobre el supuesto de que bastaba un discurso pedagógico racional y homogeneizante para producir una sociedad democrática (Puiggrós, 1995: 10-13).[5]

La imagen totalizadora y cerrada que la mitología racionalista introdujo en la fundación del sistema educativo de América Latina, parece jugar, siguiendo la metáfora del traductor, como inventora de la historia y poner en boca de sus interlocutores aquello que, por haber inventado, se convierte en verdad: produciéndose la paradoja que Carlos Fuentes (1993:18-19) relata en la persona de Jerónimo Aguilar, quien, como traductor en la entrevista entre Guatemuz y

5 Sobre este punto resultan de sumo interés los planteamientos que Adriana Puiggrós hace en relación con lo que denomina "la escena fundante de la educación latinoamericana".

Cortés, traicionó, inventó, convirtiéndose en el "...resorte de una fatalidad que transformó el engaño en verdad".

He aquí la fuerza de la palabra que, al no reconocerse como parte de una trama, pierde su sentido y delega su poder al lugar que ocupa el interlocutor, por lo que esperamos y suponemos de éste; es la palabra del maestro, del padre, del Estado, del medio televisivo, que se coloca en el lugar de verdad —del yo protector y guía— capaz de formar y dirigir a las nuevas generaciones, como aspiración de continuidad, y permanencia del orden simbólico. Pero es aquí precisamente donde radica la complejidad, ya que la aspiración homogeneizante y totalizadora de la palabra hecha mito, se fractura cotidianamente frente al reclamo de los jóvenes, de los indígenas, de las mujeres, de los niños de la calle, etc., quienes mediante sus demandas, de sus preguntas, de sus rituales y sus formas de presentarse ante la sociedad, fracturan y fragmentan cotidianamente ese "engaño" que se presenta como verdad.

Al interrogarse, interrogan a la sociedad, poniendo en entredicho las estadísticas y evaluaciones halagüeñas que, un mercado plagado de promesas modernizadoras, no registran, no reconocen, es más, no alcanzan o no se arriesgan ni siquiera a imaginar. Baste recordar como ejemplo, las preguntas abiertas que los indígenas chiapanecos dejaron el 18 de enero de 1994[6] ante la opinión pública, como evidencia escrita de las desigualdades e injusticias que, millones de mexicanos enfrentan para atender situaciones mínimas de supervivencia y desigualdad ético-cultural. Con la pregunta, el fusil de las palabras apareció sin verdad, sin intento totali-

6 "¿De qué nos van a perdonar?". Comunicado de EZLN del 18 de enero de 1994.

zador, pero con poder avasallador al que nadie, ni mujeres, ni niños, ni hombres, ni educadores, ni políticos o intelectuales, pudo sustraerse. ¿Dónde quedaron los balances que durante varios años el gobierno mexicano dibujó para convencer de las bondades del "liberalismo social", de la solidaridad institucionalizada que buscó llegar a los rincones más lejanos del país, con subsidios e inversiones que llevaron a ocultar la pobreza, más no a resolver las causas profundas que la generan y agudizan día a día, frente al cierre de opciones laborales, educativas, alimenticias, productivas, sanitarias, etcétera?

En la pregunta ¿de qué nos van a perdonar? los indígenas sin rostro se constituyeron en protagonistas del presente, ese presente del cual la educación tiene que partir para dar sentido a su quehacer, para ocupar un lugar en la vida cotidiana de los actores sociales, de las instituciones, de los grandes y pequeños rincones del acontecer histórico, donde pasado y futuro se entrecruzan como memoria y presencia del mañana, para no exigir perdón a quienes, a fuerza de convivir con la muerte, acaban por no tenerle miedo; para hacer de la pregunta un proceso de aprendizajes permanentes y de significaciones diversas. Si seguimos la idea de Derrida, según la cual la significación "...se forma en el hueco de la diferencia: de la discontinuidad y de la discreción , de la desviación y de la reserva de lo que no aparece" (Citado en Puiggrós, 1996: 12),[7] pero que es al mismo tiempo condición de posibilidad para el reconocimiento del otro, debemos enfocar nuestra mirada a los elementos discretos, en el sentido derridiano del término, que subyace a la interrogante "¿Quién

7 Para un análisis preciso de la propuesta véase a Derrida, J. *La deconstrucción de las fronteras de la Filosofía.*

tiene que pedir perdón y, quién puede otorgarlo? ¿Son acaso aquellos que con su presencia negaron la existencia del otro, son aquellos que supusieron extranjero al habitante ancestral de las zonas indígenas que nos hermanó con el conquistador?"

En esa negación radica la tensión permanente que le da sentido a la articulación discursiva entre educación y formación de sujetos, la cual está irreductiblemente mediada por una doble crisis: la del acotamiento histórico y problemático de la diferencia y su articulación hegemónica (Laclau y Mouffe, 1987: 157).[8]

Es en el lugar de la diferencia donde radican los diversos planos que configuran a la educación y la formación como campo problemático, pletórico de anudamientos pero también de lo que Puiggrós y Marengo definen como "dispersión de sentido" (cfr. Puiggrós y Marengo, 1994), que se expresa en la no articulación de los discursos de los educadores tradicionales con los discursos de los nuevos educandos. Es ahí donde se define la trama lingüístico-cultural de la continuidad o la ruptura, es ahí donde se crean las múltiples significaciones de la historicidad y la utopía, o los intentos de estandarización y negación de la política; es donde los espacios de poder se constituyen como posibilidades pedagógicas de formación de los sujetos que, en su relación con el

8 "Las dos condiciones de la articulación hegemónica, son pues, la presencia de fuerzas antagónicas y la inestabilidad de las fronteras que las separan. Sólo la presencia de una articulación a campos opuestos —lo que implica la constante redefinición de estos últimos— es lo que constituye el terreno que nos permite definir una práctica como hegémonica. Sin equivalencia y sin fronteras no puede estrictamente hablarse de hegemonía".

saber, definen perspectivas lingüísticas, culturales, éticas, tecnológicas, curriculares, disciplinarias y técnico-profesionales.

En la articulación hegemónica de la diferencia se fractura la lengua, al querer decir algo distinto de lo que dice, y deja ver que hay múltiples y diversos sentidos en aquello —rituales, costumbres, mitos, etc.— que la lengua intenta fijar. En ese intento de fijación radica la crisis de la educación, al no dar cuenta de la complejidad del sujeto de la educación y buscar estandarizar sus posibilidades de respuesta a las exigencias de una pedagogía normalizadora y universalizante.

Sin embargo, como afirma Miguel Concha, citando a Carlos Lenkersdorf "...las lenguas nos hacen captar las distintas cosmovisiones de culturas diferentes" ya que "...desde nuestra misma lengua, establecemos una relación sujeto-objeto, en la que yo soy el sujeto y lo demás, las otras personas y la naturaleza, son sólo objetos. Mientras que, por el contrario, algunas culturas indígenas, como la de los tojolabales, la relación es de intersubjetividad, con las personas, con la naturaleza" (Lenkersdorf, 1996: 9).

La complejidad del momento histórico que estamos viviendo, hace urgente este debate, ya que, tanto los cambios acelerados a los que está llevando el proceso de concentración financiera y económica a nivel mundial, como la unipolaridad militar-ideológica que trajo consigo la caída del bloque socialista, deja abierto el espacio al discurso neoliberal, que es la expresión de este proceso de integración económica, propio de la transnacionalización, cuyos rasgos más significativos en América Latina son la descentralización de la gestión, la privatización de los servicios públicos, la inversión de la relación entre educación y economía, la interdependencia y, la pobreza de millones de personas (Puiggrós y Marengo, 1994). Junto con expresiones localistas, nacionalis-

tas, segregacionistas, etc., que son expresión del "Ideal" (New Deal) de la llamada nueva derecha.

La formación de sujetos es posible porque la historia lo es. La posibilidad de la historia está, según Puiggrós, "...en la del surgimiento de nuevos sujetos políticos y culturales" (Puiggrós, 1996: 28; de la Garza, 1992: 15-54), lo cual nos lleva a vincular el problema de la educación con el tema de los sujetos pedagógicos, como imposibilidad de cierre entre el educador, el saber y el educando, y las configuraciones de las subjetividades colectivas, como expresión de la multiplicidad de prácticas y sentidos en los que se condensan y desplazan planos de identificación y equivalencia que objetivan la necesidad del sujeto de arriesgarse a pensar con la historia y la utopía. Su condición de posibilidad "...se encuentra centrada en una subjetividad en constante proceso de transformación, mediante la capacidad para crear proyectos de futuro y de llevarlos a la práctica" (Zemelman, 1989: 52), es decir, de conformarse en experiencia histórica, en parte del mundo de vida del sujeto.

¿Cuáles son los desafíos que se le plantean al discurso pedagógico en este contexto? Es lo que intentaré abordar a continuación.

Problematización y distanciamiento de la realidad como desafíos pedagógicos

El mundo se vuelve cada vez más complejo, aunque, simultáneamente, la capacidad del hombre para abordarlo no puede seguir el horizonte de esa complejidad creciente.

La complejidad se traduce en fragmentación del conocimiento que, a su vez, plantea el problema de cómo rescatar la unidad que se pierde en la misma hondura alcanzada. Ante este desafío, elegimos el camino de organizar una for-

ma de razonar que encuentra su fundamento en el límite mismo que se abre a lo incierto e inédito, y que "...exprese la libertad del pensar ... desde sus mismas posibilidades de creatividad"[9] (cfr. Programa de Investigación y Docencia Epistemológica, 1993).

La problematización, entendida como *un mecanismo de distanciamiento del contexto* para el reconocimiento de opciones y su potenciación, se constituye en uno de los retos pedagógicos fundamentales para el estudio y generación de propuestas alternativas, ya que *pone en juego los conocimientos del sujeto* y su propia experiencia.

Este movimiento de problematización y apertura lleva, inevitablemente, a que la persona o el sujeto cognoscente, entre, en un momento determinado, a *cuestionarse a sí mismo*. Por lo tanto, lo que está en juego en este proceso, es la propia identidad intelectual y emocional del individuo; de ahí su dificultad, lo que plantea como desafío: "aprender a desplazarse del reino de lo funcional al reino de lo desconocido" (Castaneda, 1990: 87 y 103).[10]

Ahora bien, cabe preguntarse cuál es la importancia de resolver (acerca de) las dificultades que este proceso de asi-

9 Al respecto se pueden distinguir tres grandes líneas de discusión relacionadas con las exigencias epistémico-categoriales y sus desafíos pedagógicos en la formación de sujetos: en primer lugar podríamos distinguir lo concerniente a las dificultades relativas al manejo del pensamieno categorial; en segundo lugar a la asimilación de sus instrumentos conceptuales; en tercer lugar lo que se refiere a la relación entre pensamiento categorial y pensamiento cotidiano.

10 "Lo desconocido —señala Zemelman siguiendo a Castaneda— está eternamente presente...', aunque 'queda fuera de nuestro alcance normal', porque el hombre reduce sus capacidades a lo más vinculado a su existencia cotidiana".

milación, de la idea de contextualización y de problematización supone en el momento actual, sobre todo frente a las tendencias inerciales que tienden a prevalecer, tanto por la situación límite de supervivencia a las que se han visto arrojados diversos sectores de la población, frente a las políticas y programas de ajuste impuestas en la región, como por el fuerte impacto que la tecnología y los medios masivos de comunicación han tenido en la vida cotidiana de millones de personas.

> Prescindir de los estímulos culturales es librarse a la desolación existente, es aceptar el analfabetismo funcional como la norma, es potenciar a la desinformación, es prescindir de las desventajas del desenvolvimiento espiritual, es someterse sin condiciones al imperio de la informática y, por último, es reconocer que, fuera de una sola manera de asimilación de lo televisivo, no hay alternativas para la mayoría... Este proceso es internacional pero en México y América Latina se agrava por la falta de espacios alternativos (Monsiváis, 1996: 8).

De ahí la importancia de pensar desde la problematización y el distanciamiento, en tanto son conceptos que abren la posibilidad de explicitar la posición del sujeto que conoce, o bien, que simplemente pretende pensar su situación, es decir, *la relación de conocimiento* en la que se ubica. Ya no se trata de aceptar la relación de conocimiento, tal como viene estructurada en los cuerpos disciplinarios y teóricos que el sujeto ha transformado en insumos en su propio proceso de formación, sino que se trata de *construirla,* ya que estamos en presencia, en el caso de la realidad sociohistórica, de una situación que es sumamente compleja, en la medida en que no podemos estar completamente ciertos de que su com-

portamiento se somete a regularidades, pudiendo llegar a renovarse, a asumir formas inéditas.

Frente a la complejidad de la realidad sociohistórica, que se caracteriza por un dándose el problema de lo inédito —lo procesual—, lo contingente se constituye en un plano fundamental en la construcción de la *relación de conocimiento* y de propuestas alternativas que recuperen y abran el mar de imaginación que se contiene en el hacer educativo y que le da su posibilidad histórica; lo cual supone la construcción de propuestas educativas que favorezcan en el sujeto concreto "... su capacidad para reconocer los límites de su pensamiento, y las posibilidades contenidas en ello, desde las condiciones desarrolladas en el transcurso de su experiencia" (Zemelman y León, 1990: 24).

El distanciamiento del sujeto cognoscente es el centro del problema de la apropiación de la realidad, porque de ello depende la capacidad de traspasar las mediaciones que lo ocultan, en forma tal que el sujeto no quede atrapado en sus propios reflejos y espejismos; especialmente en lo que se refiere a reducir la realidad a los diferentes parámetros que rigen la formas de pensar del sujeto (parámetros que pueden ser axiológicos, ideológicos, teóricos, metodológicos, disciplinarios e incluso institucionales). La única posibilidad de controlar estas reducciones es asignar la objetivación del sujeto, desde sus propias modalidades, lo que es la función de cuestionar la relación que ha establecido el sujeto concreto con la realidad.

La objetivación del sujeto se alcanza mediante la explicación de los parámetros, lo que supone una forma de razonamiento capaz de referirse a diferentes modalidades en la relación de conocimiento: es decir, incorporando facultades que pueden estar excluidas por convenciones propias de una determinada idea de método científico o de la cientificidad,

de manera de poder abrirla a las complejidades que la realidad presenta. Ésta supone volver la mirada atentamente a la recuperación, no sólo del sujeto concreto, sino de todo su ámbito, de lo que Husserl llamaba su "mundo de vida" y darle una función, si no cognitiva, por lo menos gnoseológica; función gnoseológica que, de esta manera, no niega ni excluye lo cognitivo sino por el contrario lo enriquece y potencia, ya que ésta "...no se circunscribe a una simple apropiación de la información cognoscitiva, sino que, más allá de esos límites, remite a la realización de una capacidad que posibilita al sujeto para apropiarse de su propia relación con la realidad. Es decir, se trata de no limitar el proceso de la educación a la transmisión de un saber, sino *ubicarlo en el desarrollo de la conciencia*; de situar al sujeto en el marco de su propio descubrimiento respecto de su contexto de vida" (Zemelman, 1991: 73).

Esta objetivación es la que descansa en una lógica de apertura y problematización necesaria para evitar que el sujeto pueda quedar atrapado en estructuras privilegiadas. El horizonte gnoseológico general, donde se ubica esta lógica, se refiere a un cuadro de relaciones, entre situaciones que están determinando al sujeto concreto, y otras que se articulan para constituirse en espacios de posibilidad en la construcción de espacios alternativos, en tanto seamos capaces de aprender a alargar la mirada, aprehendiendo al mundo en su complejidad histórica y su desenvolvimento. De ahí que, colocarse ante la realidad, consista en problematizar lo dado, romperlo, para poder mirar lo desconocido desde la capacidad de distanciarse de lo que se tiene y de lo que se es, en ningún caso negándolo, abandonándolo o reduciéndolo a esquemas de explicación que limitan la perspectiva del conocimiento a racionalidades y prácticas formativas que limitan el horizonte a conceptos, teorías y formas de razonamiento

que aprisionan a la razón en la evidencia de lo conocido y legitimado, cosificándola.

Si frente a la realidad, la razón enfrenta los riesgos de quedar atrapada en una serie de estructuras (ideológicas, teóricas, metodológicas, por no decir culturales o axiológicas), así como de la propia inercia de la mente, poder colocarse ante la realidad sin estas cortapisas, supone diferentes exigencias que tienen que encontrar un correlato en el plano lógico epistemológico, que consiste en definir los mecanismos conceptuales, que hagan posible la apertura del razonamiento y posibilitar, como lo señaló Popper, que:

> ...los productos de nuestras labores terminen, como nuestros hijos, independizándose ... Es así como podemos elevarnos del marasmo de nuestra ignorancia, y poblar con nuestras creaciones el mundo tercero. A éste, legamos no sólo lo que produce nuestro intelecto, con todo y sus consecuencias involuntarias, sino también los demás productos de nuestra mente, de un modo destacado, los de la imaginación.

Horizonte, conocimiento y educación: un esquema de aproximación

Colocarse frente a la realidad antes de conocerla, supone saber pensar al mundo acumulado, lo que implica desplegar capacidad de imaginación desde donde miramos lo que se sabe.

En este sentido, debemos pensar a la realidad como inacabada, en tanto hay que entenderla no sólo como un tiempo y espacio, sino a la vez como gestadora de tiempo y espacio, por lo que colocarse en un umbral no puede encontrar apoyo en el conocimiento acumulado, sino en su potencialidad de realidad, que es lo que podríamos definir como la función

gnoseológica del contexto. De ahí que sea importante encontrar un mecanismo racional que incorpore a la realidad como horizonte, y no sólo a la realidad en tanto objeto.

Esta dualidad de la realidad obliga a verla no estrictamente en términos de consistencia, sino también de historicidad. En este sentido, se tienen que incorporar a lo histórico, como expresión del movimiento de la razón generadora de los instrumentos que configuran la capacidad de pensar: por ello entendemos la historicidad como un significante.

Lo dicho implica apropiarse no solamente de las verdades organizadas, sino también de las fuentes iniciales de asombro, de donde se ha forjado la acumulación del conocimiento. De este modo, todo el movimiento anterior culmina en que el pensamiento tenga que reconocerse a sí mismo como conciencia.

> La conciencia es la capacidad de crear historia, no simplemente un producto de desarrollo histórico. Creación de historia de futuro que constituye la expresión de un sujeto social protagónico en la construcción de su realidad y que por lo mismo sintetiza en su experiencia una historicidad y un proyecto de futuro (Zemelman, 1989: 67-68).

Las funciones gnoseológicas del pensar, conformadas en conciencia, obligan a considerar diferentes dimensiones del sujeto, el soñar y la esperanza utópica por ejemplo; pues se trata de estar en el mundo, todo lo cual plantea problemas en relación con lo que se entiende por contenido de realidad, el cual no puede separarse del sentido o ángulo de lectura desde el cual éste se construye. La incorporación del sentido complejiza la construcción, porque exige la creatividad necesaria para transformar a lo real en contenido de apropiación.

En América Latina existe una necesidad latente de generar sentido, ya que el desvanecimiento de horizontes implica la falta de imaginación de lo que queremos. De ahí la necesidad de construir una forma de razonamiento que articule experiencia con utopía.

En esta perspectiva se plantea una exigencia de objetividad de relación con la realidad que, en su fundamento, es una exigencia de liberación, en tanto plantea a cualquier situación dada la necesidad de trascender la propia realidad organizada conceptual y simbólicamente. En consecuencia, se plantea tener que organizar la relación de conocimiento en términos de la lógica de lo anterior y lo contingente; ello obliga a plantear como ángulo de conocimiento, a las dinámicas constitutivas antes que a sus productos.

Pero esta lectura de la realidad en su proceso, no es posible sino con base en una voluntad de construcción de lo utópico y su función gnoseológica . "...la construcción de la utopía establece una línea divisoria entre lo dado del presente y lo que pueda derse como futuro", "... como trasgresión proyectiva del momento histórico dado" (*Ibid*: 50).

Todo esto implica una subordinación, de cualquier constructo, a la historia como máxima expresión de lo indeterminado —lo real—, de los determinables —imaginación—: relación ésta entre lo determinado e indeterminado que sirve de base para distanciarse de la realidad, esto es, para construir visiones de realidad desde múltiples opciones de construcción. Lo cual nos coloca ante el dilema constituido por la relación entre conocimiento y momento histórico en su dimensión ética, política y pedagógica.

Mirando al futuro: un intento de articulación y apertura de puntos nodales

La formación de sujetos como formación de conciencia histórica que puede enseñarnos acerca de los futuros históricamente posibles, nos lleva a:

- Plantear el problema de las mediaciones y secuencias necesarias de construir, para conformar un pensamiento categorial que haga del límite de la razón un elemento activador y estimulante para romper los cierres que todo parámetro impone (sea cultural, cognitivo, contextual, etc) y hacer de la ruptura, de la fractura, de lo discontinuo e indeterminado, un momento para la construcción de la relación con la realidad; lo cual implica pensar en términos de los contornos presentes en las diversas articulaciones que le dan posibilidad de movimiento y significación histórica a la sociedad.

- Pensar a la educación como objeto no sólo cognitivo, sino además gnoseológico, lo que demanda desarrollar, profundizar y desagregar los referentes antes esbozados como categorías y lógicas de pensamiento, cuyas mediaciones exigen dar cuenta de los procesos de construcción, apropiación, objetivación y distanciamiento, a partir del sentido que éstos adquieren en espacios y situaciones concretas.

- Configurar lo educativo como campo problemático, donde la formación de sujetos se sitúa como un nivel y momento de articulación con otros niveles y momentos (tanto constituidos, como virtuales), trazándose así, modalidades de concreción y especificidad histórica del

proceso, desde mayores niveles de inclusividad.

La construcción de lo educativo como campo problemático, en tanto privilegia las lógicas de lo constituyente sobre las lógicas de lo estructurado, acoge y promueve un sentido de búsqueda y activa el reconocimiento de realidades emergentes, de las cuales, este proceso intentará dar cuenta.

- Comprender la complejidad de los sujetos en la educación, surgidos de las políticas impulsadas en la región durante la última década, lo que lleva a pensar en la imposibilidad de impulsar discursos únicos y homogéneos.

- Recuperar los saberes y experiencia acumuladas por los educadores, atendiendo su especificidad y sus posibilidades para la promoción de nuevos procesos político-pedagógicos y culturales.

- Replantear los recortes disciplinarios clásicos desde los que tradicionalmente se ha abordado y generado conocimiento acerca de educación, privilegiando su configuración como campo problemático que promueva la reformulación de las propias áreas de conocimiento y el ejercicio profesional y formativo que deriva de ellas.

- Explicitar los problemas y las dificultades de orden conceptual, metodológico y técnico que enfrentan los educadores, así como todos aquellos presentes en la operatividad de experiencias educativas concretas, destacándose sobre todo aquellos que se refieren a su ubicación en el sistema educativo, el currículum y la práctica educacional.

- Recuperar la idea de crisis y utopía como lectura alterna-

tiva de la realidad, en tanto es la base para definir la necesidad de una construcción alternativa.

- Plantear la necesidad de realidad en cuanto construcción de relación del individuo con ésta, lo cual posibilita recuperar la noción de alternativas como dimensión particular del movimiento de la historia, como expresión de la compleja relación entre lo necesario y lo contingente.

De ahí que delimitar el problema de la formación de sujetos en términos de formación de conciencia como campo problemático, implique preguntarnos acerca de las articulaciones complejas que se producen entre lo epistemológico, lo pedagógico y lo psicocognitivo y su significado en el acontecimiento pedagógico; entendido éste como series complejas de acontecimientos donde se producen múltiples continuidades, descontinuidades, rupturas, antagonismos, contradicciones, que hacen del sujeto de la educación un sujeto capaz de plantear enunciados distintos a los del discurso dominante, con el objeto de contribuir a la conformación de un pensamiento que permita configurar una realidad distinta a la que hoy día se impone como única. Esto es un problema que parte de lo epistemológico, pero que culmina necesariamente en una rediscusión del problema de la enseñanza y el aprendizaje, entendido no sólo como información, sino además, como formación.

Tal vez sean éstos, algunos de los retos que enfrentamos en el campo de la educación. Constituirlos en experiencias que permeen la cotidianeidad del acontecer histórico, debe ser una prioridad para hacer de nuestras universidades un espacio abierto a la generación de espacios alternativos, que contengan la embestida neoliberal y las políticas de ajuste que asfixian a las instituciones productoras de conocimiento y de cultura.

Obras consultadas

Althusser, L. (1967). "Contradicción y sobredeterminación". En: Althusser, L. *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI.

Buenfil, B. (1991). "Introducción". En: *Hacia la radicalización del cardenismo*. México, DIE/CINVESTAV. Documento mimeografiado.

Castaneda, C. (1990). *El fuego interno*. México, División.

Concha, M. (1996). "Lengua, cultura y sociedad". *La Jornada*, Año 12, núm. 4250, 6 de julio.

De la Garza, T. E. (1992). "Los sujetos sociales en el debate teórico". En: *Crisis y sujetos sociales en México*. México, UNAM/CIIH y Porrúa. Vol. I.

Fuentes, C. (1990). *Valiente mundo nuevo. Épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana*. México, Tierra Firme/FCE.

_____ (1993). "Las orillas". En: *El naranjo o los círculos del tiempo*. México, Alfaguara Literaturas.

Laclau, E. y Ch. Mouffe (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. México, Siglo XXI.

Lenkersdorf, C. (1996). "Los hombres verdaderos. Voces y testimonios de los tojolobanes". En: Concha, Miguel (1996). "Lengua, cultura y sociedad". *La Jornada*, Año 12, núm. 4250, 6 de julio.

Monsiváis, C. (1996). "Cultura y transición democrática". *La Jornada*, Año 12, núm. 4250, 6 de julio.

Programa de Investigación y Docencia Epistemológica. Comisión de Educación (1993). *Cuadernos de discusión epistemológica*. México, PIDE.

Puiggrós, A. (1995). "La escena fundante". En: *Crisis de la educación moderna y nuevas alternativas*. Argentina. Documento mimeografiado.

_____ (1996). *Crisis de la educación moderna y nuevas alternativas*. Argentina. Documento mimeografiado.

_____ y R. Marengo (1994). "Nuevas articulaciones educativas en el post crisis". Ponencia presentada en el *Simposio sobre Tecnología Educativa*. México, marzo.

_____ y M. Gómez S. (1992). *Alternativas pedagógicas, sujetos y prospectiva de la educación latinoamericana*. México, UNAM/FFYL.

Serge, Víctor (1994). "El drama de la conciencia moderna". *La Jornada semanal*, núm. 259, mayo.

Zemelman, H. (1995). "Pensamiento, política y cultura en Latinoamérica (Proposición de temas para una discusión)". *Coloquio internacional Pensamiento y Cultura en la Universidad Latinomericana*. Cuernavaca, Morelos, UNAM/CRIM y El Colegio de México, 4 y 5 de diciembre.

_____ (1994a). *Necesidad de pensar y sus desafíos éticos (a manera de Introducción)*. México, El Colegio de México.

_____ (1994b). *Epílogo. Significado del viaje*. México, El Colegio de México. Documento mimeografiado.

_____ (1991). "Epistemología y educación: el espacio educativo". *Revista Mexicana de Sociología*, Año 53,

núm. 4, octubre-diciembre. México, UNAM/Instituto de Investigaciones Sociales.

Zemelman, H. (1989). "Estructura y significación de lo político". En: *De la historia a la política. La experiencia de América Latina.* México, Siglo XXI/UNU.

_____ y Emma León (1990). *Primer Simposium Latinoamericano: Horizontes Históricos y Conocimiento Social en América Latina. Documento Central.* México. Documento mimeografiado.

Excesos pedagógicos

*Silvia D. de Duluc**

El debate propuesto en el Coloquio Internacional "Pensamiento y Cultura en la Universidad Latinoamericana", dejó inscritas las coordenadas de los problemas cruciales que sostienen el pensamiento en las universidades públicas latinoamericanas.

Volver sobre sus dilemas nos exige comenzar por plantear sobre por qué la mirada sobre este tiempo cultural se enredó, frecuentemente, en sus propios textos "transparentadores". Textos que crujen entre las ingenuidades, dudas y perplejidades de muchos estudios, cuyos ecos, a veces sofocados, pugnan aún por dar cuenta de una crisis en los términos que la conformaron.

Nos interesan, como punto central de ese nudo, algunas "zonas" de resistencia nodal, en el giro económico-social, que denuncian esa siempre disponible capacidad aniquilante del "otro pensar".

Entendemos que un oficio elemental de reconocimiento consideraría oportuno atender al nuevo contexto de lectura, sugerente de emancipaciones en una época intelectual que reclama preguntas. Preguntar-se entendido en la necesidad

* Profesora de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de Entre Ríos, Argentina

de conformar "otra memoria" de ideas y problematizaciones, capaces de desmontar el circuito de determinaciones confluentes, en las formas de razonamiento que cristalizan las representaciones legitimantes del orden económicosocial, donde se dirime el futuro de los espacios públicos, especialmente el de la universidad.

Ante la urgencia de respuestas que se demandan a estas instituciones en jaque, se sostuvo la importancia crucial de las preguntas y los ejes estratégicos para desplegarlas en el convencimiento de que sólo se puede pensar "a tiempo" cuando el interrogante se detiene en pensar el tiempo y cuando "hay una escucha de ese tiempo".

Por ello, leer sus resonancias en los enunciados de los académicos, nos remite a la promesa de posibilidad que toda interrogación ofrece cuando se atreve a montarse en el borde de lo pensado-impensado de esta "época" (Nota de Derrida, 1989: 25).[1]

Su despliegue alimenta, por otra vertiente, a la crítica en tanto actividad cuestionadora para desedimentar/reactivar los supuestos que han naturalizado el sentido que ubica a las universidades como lugar de "respuestas múltiples" (Larrosa, 1995: 15).[2]

No se pretende clausurar las respuestas, sino diferir su urgencia y quebrar el binomio: derecho a la crítica —respuesta alternativa inmediata—; principal sustento del "alternativismo". Ese lugar duro donde se reedita el círculo de inercia del discurso neoliberal.

1 "Lo no-pensado en un pensar no es un defecto inherente a lo pensado. Lo no pensado sólo es en cada caso como lo no-pensado".

2 "Qué es la crítica sino el cuestionamiento permanente de las formas de experiencia que nos constituyen?".

Este discurso reclama para sí un saber sostenido en la objetividad, fundado en la representación, aplicado con eficacia, orientado a la racionalización de esfuerzos, evaluado en su "calidad", incorporado como insumo principal de la planificación tendiente a la "modernización" de las universidades, en un dispositivo excluyente, inscrito en el recorte de los espacios públicos.

"Lo que amenaza" esta circularidad se disuelve, abonando entonces el imperio de lo dado y perdiendo su potencial crítico. Al respecto, es necesario mantener una vigilancia epistemológica constante, sobre la tenaz operatoria hegemónica que subsume la capacidad apelante de las resistencias, en los nichos de contención controlables por este orden. Pensemos en el desplazamiento de los significantes de democracia, pluralismo, diferencia, y justicia, así como su entretejido en los términos que los desactivan. Consenso, descentralización, equidad.

Recordemos cómo el potencial de interpelación de los derechos humanos, se diluye en el valor ilustrativo de las cátedras homónimas, en lo que se supone democrática estructuración curricular de carreras universitarias posdictadura, o las de deontología de los valores, o las de "los talleres de planificación participativa".

El punto nodal está en la lógica, no en la expresión del contenido de los antagonismos que pueden resultar pendulares y sin quiebres.

Reclamamos el derecho de tiempo para las preguntas —esa "devoción del pensar" (Heidegger)— ante el despliegue de la perentoriedad.

El reconocimiento heurístico de lo indeterminado, no es caótico y constituyendo el juego pedagógico político, no comprime el futuro, sino que intenta liberarlo de sus formu-

laciones "proyectuales" y ubicarse en la dimensión prospectiva. Su descubrimiento será siempre 'inesperado'.

No se trata de un riesgo especulativo estéril, sino de romper con el criterio de productividad en serie o con el producto diseñado por encargo: las reiteradas "demandas del medio".

Por supuesto que esta dinámica no autoriza ninguna militancia programática, que desde otro lugar también se reclama. Se ubica entonces en la movilidad productiva del compromiso interrogante, de la ebullición, de su abono cuestionante, no al margen, sino atenta a la articulación en la que irrumpa el acontecimiento.

Esa virtualidad, ese modo de ser propio de lo prospectivo donde inscribimos la interrogación, ¿qué terreno problemático activa?

En primer lugar, el de la zona de determinaciones del *continuum* teoría-práctica; ver de otro modo lo que —se supone— la vista autoriza; romper los usos empíricos de la experiencia como organizadora del saber por excelencia.

Estos procesos de singularización, entendidos como resistencia en lo dándose, se articulan políticamente en los pliegues o estrías de la subjetivación.

Su desborde rompe la circularidad pregunta-respuesta-solución, lanzándose a un "terreno de multiplicidades" (Verstraeten, 1994) que se organizan como problema.

El desafío radica en seguir el itinerario de la interrogación y, a su vez, cómo los problemas se envuelven o enredan en la pregunta que los recorre.

Este camino no nos autoriza a pretender una didactización de su trayecto, en tanto traducción operativa o programática de estas formas de pensamiento crítico. Constituye, en cambio, una manera de desactivar la obstinación por las regularidades y la vocación de dibujar modelos.

En ese caso, si atendiéramos a la normalización que suponen, estaríamos nuevamente obturando los puntos de fuga, recurriendo a la idea de *continuum*, de correspondencia punto por punto en un mismo orden lógico y condenados a la repetición.

¿Cómo se engarza este pensar-resistir-imaginar en un modo diferente de hacer política?

En este campo, decidir será una manera de "lanzar los dados" ; al problematizar el terreno de los elementos considerados y reconocer que no hay univocidad interpretativa (cantada por viejas sirenas teóricas), el final será un enigma. Decimos bien, un enigma, un interrogante, no un misterio.

La tarea de desedimentación que supone, es dislocar el campo problemático que se escapa de las verificaciones, "esas ilusiones de la conciencia que se expresan como verdades" (Rimbaud, 1977).

Es una incitación a mirar más allá, de otro modo, aun el lugar de enunciación de nuestros supuestos y en una inaugurante manera de reflexión y revisión de lo que vuelve a convocarnos, tanto como de los viejos logos que reaparecen en "lo nuevo". La instancia radical se liga en la configuración de otras epistemes que, al dislocar las que nos comprimen, reactiven lo que no se subordinó a su traducción "real".

Las actuales formas de legitimación de la cultura neoliberal se organizan sobre dos ejes "estratégicos", el lugar común y el consenso. La imaginación es el resto que, "jugando de afuera", puede dislocarlos.

Es el radical de indeterminación que puede quebrar el estereotipo reductor a pruebas, verificaciones y correspondencias, las posibilidades del pensamiento en la universidad, tanto más difíciles de entender cuanto que juegan en la "inteligibilidad" del sistema.

Se trata de lo que se perfile como "el horizonte de lo pensable en esta época" y esa línea de fuga como desterritorialización de los bretes del eterno presente de "lo dado".

Tres puntos de *clivaje** anuncian su trazado:

- un tiempo que se espesó doblegando los meridianos;
- el estallido del sujeto
- y un desacomodamiento de "los sentidos" que proponen otra clave.

Su juego nos incita a conformar un pensamiento en que, las formas de razonamiento pongan a prueba un abordaje reflexivo, y re-piense las categorías de conocimiento con las que operamos, para desatarnos de las conceptualizaciones crípticas, su organización binaria y su expresión antagónica que, por lo menos, no gozan de pertinencia para organizar la mirada de los procesos complejos y cambiantes que nos complican.

Sin duda, este pensamiento se implica con las formas de saber legitimadas en el discurso pedagógico hegemónico y con las normas que "supo organizar" y rigen el conocimiento institucionalizado.

No significa, empero, quedar constreñidos a la repetición eterna; cada día emergen marcas de pequeñas y distintas rupturas que, no siempre, se dirigen hacia lo que el dispositivo de condiciones de producción académica entiende por "mejora de la calidad".

Su ruptura alcanza para desalentar "las formas y protocolos de presentación del trabajo universitario" y exhiben, sin pudores, los tanteos, las dudas, las transformaciones y

* Clivaje: quiebre, separación, discrepancia, divergencia.

retornos que conforman todo trabajo intelectual que aspire a ser riguroso.

No se trata de pensar "lo presente" o "lo pasado", lo que se supone que la sociedad reclama a los académicos, sino las condiciones que permiten —al mostrar la apertura— la producción del acontecimiento.

Al eludir el balizamiento establecido por las "tematizaciones", esta tarea nos arroja a caminos problemáticos; siendo desde ya, un desafío la atadura de *preguntas radicales* con *reflexiones pendientes*.

En el primer orden, se instalan las referidas a las "condiciones de posibilidad" de lo que Zemelman llama "realidad potencial" y, en el segundo —en lo relacionado con el sentido—, la reactivación de la decisión instituyente y, sobre todo, el re-conocimiento histórico de la "desintegración de la dimensión de globalidad, inherente a los discursos emancipatorios", cuyas rémoras aún se agitan en los debates.

Nos encontramos entonces en el meollo de: enfrentar la "globalización" con la expansión y diversificación de luchas instituidas y cuyo significado —histórico y contingente— junto a su estatuto "no es el de una mediación epistemológica", sino el de una "interacción práctica" (Laclau, 1993).

Desedimentar y reactivar las condiciones instituyentes de las múltiples luchas, cuyos horizontes de sentido significamos desde nuestras universidades públicas, frente a lo que nos antagoniza (niega): las políticas de ajuste, la clausura de la formación de nuestras generaciones futuras en términos emancipatorios, adviene en una operación insoslayable. No de ahora y para siempre frente al "tribunal de la historia", sino frente a la homogeneización que propone la visión oficial del "mercosur"; la marginación en circuitos diferenciados —por excluyentes— de los bolsones de producción

subsidiaria, el agotamiento de nuestros recursos naturales, la perentoriedad como mira.

El re-conocimiento de ese antagonismo, nos orienta nuevamente hacia las condiciones de producción académica que nos impone el *"rendimiento"* exigido por la *"inversión"* que el sistema hace en nosotros, *"los privilegiados"* por *"la subsistencia de una política que debería ser más equitativa y asegurar la cobertura del nivel primario, transformar la educación media para el mundo del trabajo"*, léase "papers", publicaciones con referato, cursos, seminarios internacionales, doctorados y maestrías *"categorizados"*, que nos comprime en un tiempo acorde con los períodos interevaluatorios y nos acelera INTERNET.

La velocidad y simultaneidad del bienvenido diálogo no se compadece con el aceleramiento de nuestros tiempos —demorados— para enredarnos en los textos y pensamientos sobre los que pretendemos inscribir otras lecturas, porque, como nos relata Foucault[3] en su fábula, "Ariadna se ha colgado" (Foucault, 1994).

La oportunidad de "relanzar los dados" (Deleuze, 1989), sobre la línea de fuga —estratégica desterritorialización de los bretes del eterno presente— constituyen cuestiones que atraviesan el campo pedagógico fuera de su *locus* habitual (exceso).

Sin demasiado esfuerzo, podría entenderse que se está forzando una 'tonalidad' en amparo del entendimiento de los puntos cruciales, desviando conceptos y categorías al campo. Podemos entrever la precariedad de los términos en que se sostiene y que le otorgan, por ello mismo, potencialidad.

3 "En el hilo amorosamente trenzado de la identidad, de la memoria y del reconocimiento, su cuerpo pensativo gira sobre sí".

Constituirá "el pliegue" del que habla Deleuze, según el cual puede pensarse la diferencia. El acontecimiento es esa hendidura. Su conocimiento, por tanto se hace "andando por él".

En esta levedad se produce una subjetividad que desborda incesantemente la clausura del sujeto pedagógico clásico, y abre la posibilidad a políticas deseantes, dibujadas en la transversalidad del pensamiento universitario que quiebra el canon y la temporalidad.

Sugiere, además, la mediación de un conocimiento más atento a lo singular y extraordinario que a las regularidades.

Tiempo y espacio se con-funden. Este "ser el tiempo, propiedad del acontecimiento, en vez de matriz previa en la que viene a alojarse", es co-incidente con las urdimbres espacio temporales en las que se entretejan otras epistemes, junto a una historia donde las ideas no abandonen sus espectros (Derrida, 1995).

La proliferación de sitios, donde estallan los lugares y la multitud de momentos que hilan el tiempo, organizan un contexto de lectura diferente, que nos habilita recorridos fisurantes de la "persistencia" de rasgos a los que remiten las "identidades".

Las indagaciones sobre esos rasgos se tornó un vano itinerario. Su vigencia reside en las formas de organizar legalidades tranquilizadoras para un pensamiento 'ortopédico' que, con recurrencia, anuncia orden, rigor, sistematicidad, método y "concreciones".

Su normalización somete aquello que lo interpela desde la diferencia a una 'rejilla de inteligibilidad', reconstituyendo lugares de consenso fáciles. La pretensión justificadora en nombre de la realidad que esgrimen, mantiene alerta a quienes se aventuran a mirar "donde no se ve ya" e incitan a abordar la tarea de una "nueva crítica" de los "nuevos efec-

tos" del archivo. Cuando el juego normativo que organizan, no alcanza para desalentar esta fragmentaria resistencia que se atisbó en Cuernavaca, existe siempre listo un dispositivo de lugares, rangos y dilaciones que hacen lo suyo, junto al enmascaramiento de los operadores hegemónicos, en la superficie enunciativa de algunos significantes.

En el campo pedagógico nos preguntamos ¿cuáles son los lugares de visibilidad que se organizan?

¿Cómo interrumpe el eco remodulado de viejas teorías?

¿Cómo desvía las miradas hacia el espejo donde refracta a su medida?

Conocemos alguno de sus efectos cuando juzga como oscuro, ilegible y complicado los textos de los discursos que no puede subsumir en su lógica ilustrada, convirtiéndolos en lo que pretende que sean: inaccesibles (Derrida, 1992: 97).

También cuando organiza una superficie homogénea para deslizarse por sus recorridos, obturando las genealogías que permiten la crítica de la práctica de "uno mismo" (Foucault, 1987); al mismo tiempo que el análisis histórico de los límites que interponen las "racionalidades" y sus códigos teóricos.

Cada cruce es un desafío para quienes, en las universidades públicas, se problematizan más allá de los parámetros que instituyen sus legalidades.

La dimensión temporal inédita en la que se enreda este modo de mirar, criticar, imaginar, resistir, interrumpe los tiempos en los que el poder institucionalizado encuadra su normalización.

Ese es el 'locus' que se configura y cambia el trazado del campo de lucha al que se llega "desde la singularidad de un lugar de habla, de un lugar de experiencia y de un vínculo de filiación, lugares y vínculos desde los cuales y únicamente

desde los cuales, puede uno dirigirse al fantasma" (Derrida, 1995).

Lo que sintoniza con el tiempo de esta cadena de crítica, acontecimiento y política, es un "estatuto de voz" que, además de la nuestras, resuena en los claustros, la de los "reformistas", "desarrollistas"; "normalistas" y tantos otros que desencadenan este proceso con su eco, ejercen cierta alteración, erosionan el límite, se agitan en el borde y toman sitio en otro régimen.

En lo atinente a su ensamble en una historia que registre un nuevo contexto de lectura, desbordante de los entendimientos heredados, es apropiado recordar lo de Barthes, "Cada lectura reescribe cada vez en un nuevo lugar". Es decir, cada vez, en cada lectura, se produce un nuevo saber que no estaba pre-visto en la "versión original".

Habitamos una cultura que conserva, visible o no, las marcas de estas herencias, la re-sonancia que hoy produce turbulencias en algunos discursos que se pretenden innovadores, encontrarán—luego del siempre disponible ecualizador de la academia— algún registro desconocido, porque se hamacó en una frontera que escapó al cerco totalizante. Cierta ironía acompañará entonces, algunos enfoques con los que se dan por entendidos los aciertos interpretativos del estatuto de la imaginación, los preceptos del cuerpo y la cultura del video 'clip'.

No se trata de reproducir la sentencia de que todo ya fue dicho y escrito, sino en un nuevo registro de los componentes de nuestra historia cultural y sin miedos de resignificaciones históricas, habilitadas por la 'incompletud' de los discursos que no se agotaron en sus circularidad/es prescriptivas.

Cuando este trabajo aún puede retomar el tiempo que Prometeo le arrancó a los dioses, cuando aún éste puede des-

lizarse hacia el crecimiento de la acción política por la proliferación de diferencias, es patético asistir a las formas en que, quienes fueron sus más aguerridos navegantes, se dirigen hacia zonas plagadas de naufragios donde abisman las oportunidades de fisurar lo que nos constriñe.

En este punto nos detenemos para interrogarnos cuando asistimos a los exhortos que pretenden conjurar los efectos de las políticas neoliberales.

Los más preocupantes, porque no superan la antinomia, se enuncian como: *"es tiempo de superar la crítica y ponernos a pensar acciones concretas de alternativas"*; *"las políticas avanzan sobre los campos que dejamos descubiertos"* y, sin solución de continuidad, prosiguen *"elaboremos nuestras propias formas de, por ejemplo, evaluación"*; *"diseñemos nuestras propias transformaciones institucionales"*; *"establezcamos nuestros propios criterios de calidad"*; *"realicemos nuestra planificación institucional en los términos de nuestra racionalidad"*; *"propongamos nuestros nuevos contenidos curriculares"* o, *"realicemos nuestras transformaciones curriculares" (...antes que nos la instauren "ellos").*

O en otra modulación: *"nosotros nos evaluamos porque rendimos concurso para ingresar a, permanecer y ascender en la docencia universitaria y mandamos nuestros proyectos a evaluar..."*

"Es necesario otorgar racionalidad a las decisiones políticas, para ello, nada mejor que un proceso evaluatorio institucional, para saber cómo y hacia donde crecer o desarrollarnos".

Entonces nos preguntamos, pero, ¿quién establece la agenda? (tematizaciones a las que nos referimos anteriormente) ¿y por qué en este tiempo? (cronos del mercado).

Perdidos en la crítica de contenidos, no encontramos lugar ni tiempo para la crítica "desparametrizante" (Zemelman, 1995), apertura al agujero de la estructura; cadencia de la estructurabilidad del sistema que se esfuma en cada elipse que describimos cuando no negamos; ahora sí, lo que nos antagoniza.

El primer hilo de la red constrictora lo enlazamos cada vez que "respondemos en los términos que nos plantea la lógica del sistema".

> *Evaluación*, sin preguntarnos cuándo abandonó la censura.
>
> *Transformación curricular*, y no nos permitimos el silencio.
>
> *Calidad*, y no recordamos cómo dejó de ser un atributo de lo que pergeñamos o cuando comenzó a ser requerida como inherente al producto intelectual.

Si no, horadamos lo pensable, establecido y convalidado en las temáticas de los foros; en el orden del día de los gobiernos colegiados de las instituciones; en las prioridades marcadas por los incentivos; en los méritos reconocidos por las acreditaciones; entonces sí; asistimos a la clausura u obturación de los lugares por donde se puede "crear cultura" —sin complicar por ahora el análisis, atendiendo a motivaciones que perversamente se cuelan por la necesidad de subsistir como académicos en las logias y cónclaves que nos consagran como tales—.

La tendencia a responder permanentemente a las supuestas demandas del medio— que se entiende como la misión clave de la universidad—ya que *"es producto de los esfuer-*

zos de la sociedad y sustento de los desarrollos tecnológicos de los países del primer mundo", confluye también en los resortes legitimantes de esta lógica; circula por los campos simbólicos, desplazándose por los significantes reformistas de un medio que pretendía fracturarse —entre otros puntos, por la institución universidad—; se condensa en las propuestas setentistas de habilitación de la teoría por la práctica concreta y, hoy en metonimia, se enlaza a la ilusión de constituir en "sujeto privilegiado de la historia" a la comunidad universitaria organizada "en comisión permanente" para la reconversión productiva.

La principal demanda que el poder le formula, en la voz de las recomendaciones bancarias y sus filiales comerciales académicas es: reciclar (distraer, disciplinar) en sus formaciones y en las prescripciones de formación para el resto del sistema, a los millones de desocupados que —descubrimos luego de realizar exhaustivos análisis económicos— son producto de *"su no adecuación a los desarrollos tecnológicos en permanente cambio y de ninguna manera al componente constitutivo de la lógica exacerbada del mercado"* de esta política económico social que, con singularidades regionales, envuelve a nuestros países.

El carácter transnacional del pensamiento que informa tales políticas, ha invadido lo público y lo privado, quedando sujetos a estrategias reguladoras y desreguladoras; convirtiendo la "realidad" en objeto de administración. La tan costosa gobernabilidad del sistema se funda en su supuesta transparencia y en su calidad de programable. En interdicción con estos puntos, más o menos diferenciados en sus expresiones "reales", se despliega un pensamiento troquelado, cuya operatoria principal hemos abordado someramente.

Reconocemos otro lugar por el que circula el fluir paradójico que instala esta hegemonía sin precedentes, y es el de la relación con el saber en el encuentro pedagógico. Como síntoma, hay una proliferación de lecturas contemporáneas que se estratifican a la manera de depósitos ilustrados, pero sin interpelarse, produciendo un efecto "acuerdo conceptual" que no es tal, sino un discurrir por una literalidad, cuya traducción más frecuente nos permite creer que hablamos de lo mismo. Sin embargo, alguien habla de...y otro le contesta como. En un caso se habla sobre la cáscara gramatical de un concepto y en el otro se hace un uso categorial del mismo. Sólo se percibe el abismo cuando el sentido de ambos —que cuaja en una direccionalidad de práctica política interpretativa— muestra la distancia.

Desde otra vertiente, pero hacia el mismo remolino, se entreabren posiciones —criticantes— que vislumbran la apertura del campo literario, convocan a la imaginación, "recobran" la cotidianeidad de la cultura, cuyos afluentes son insoslayables en esta época cultural, pero les hacen jugar el mismo papel de *fundamento totalizante*. De otra manera, depositan en ellas un *nuevo estatuto de legalidad metareferencial**, describiendo nuevas autopistas para llegar a las mismas partes. La teoría anunciada.

No se trata de Mallarmé o Medina Echavarría, si por cualquiera de las dos citas nos encontramos frente a un estatuto supra.

Es un registro frecuente —en estos tiempos— señalar como alternativos los aportes del campo literario o estético y las ciencias sociales en la construcción de la teoría social. El recaudo que mantenemos ante su difusión, es la de no refor-

* Referencial: alude a la relación entre elementos diversos y discretos que están sobredeterminados en la compleja red en la que se articulan

zar sólo el campo hermeneútico, para no crear nuevas prisiones instituyentes de nuevas legalidades. No se trata de reparos en cierta función de re-conocimiento organizador, sino en las clausuras interpretativas que podrían llegar a generar, sobre todo cuando se invocan nuevos problemas, y desde cualquiera de estos campos (alternativos), los abordamos categorialmente en las mismas condiciones que pretendemos comenzar a erosionar.

Habría que estudiar cómo estos enunciados reenvían a una lógica que los adscribe —'disciplinamiento' mediante— en los saberes legítimos.

Moviéndose en forma tangencial, estas fuerzas se entrelazan con programas, intereses y empresas. Sin ninguna pretensión exhaustiva, podemos reconocer cómo se expresan en normas que —excediéndolas— constituyen una intención para conformar un reticulado de poder y posibilidades.

Se organiza sobre *'objetivos'* de *'calidad'* queribles, de modo que un amplio espectro de "sujetos interesados" sientan "traducidos" en ellos sus expectativas.

El juego interactúa en dos registros, el de la constitución de los sujetos y la organización de los saberes "productivos" en el discurso pedagógico, siendo estos dos puntos claves para trabajar, puesto que en esas zonas se localizan con diferencias, superposiciones y conflictos los puntos crípticos a los que concurren —como el sitio de mayor fuerza— para garantizar su hegemonía.

Si abordamos estas claves, a pesar de los límites de nuestra competencia, es para no eludir una responsabilidad, referida más a un compromiso que al trabajo que esta posición reclama. Somos conscientes de su insuficiencia, sin restringir por ello la importancia de advertir que "las cosas no pasan en el tiempo, lo hacen" (Lizcano, 1992) tanto como el

analista forma parte de la trama en que se teje el acontecimiento que examina.

En un encuentro con viejos rostros, que nos han ayudado a pensar estas cuestiones, recordamos algunos diálogos referidos a la antigua figura griega de la *épiméleia heatou* , entendida—en la modulación de Foucault—como "una forma determinada de atención, de mirada" fluyendo en "cierta forma de vigilancia sobre lo que uno piensa y sobre lo que acontece en el pensamiento" y en tercer lugar, "un determinado modo de actuar" (Foucault, 1994: 35).

Este concepto se ha escurrido del campo pedagógico y, en su ausencia, se han montado las líneas de un cogito fisurado y abundantes manuales sobre el "cómo hacer".

Hemos recorrido algunos de los itinerarios por los que se organizan, en el espacio público de nuestras instituciones, estos emergentes, cuyos juegos de efectos y "tiempos de aparición y prescripción", condicionan y dan jaque, de manera diferenciada y contradictoria, a las relaciones democráticas y a los procesos de subjetivación que nos atraviesan.

No se trata de una subordinación transparente a la razón política, sino de un despliegue de puntos de enlace que generan condiciones de posibilidad, como una cadena de sitios de intercambio, que sólo puede ser 'leído' en términos de implicación, resistencia, superposición, desplazamientos.

Este poder no es uniforme ni omnicomprensivo. Su ejercicio-producción es contingente a su articulación histórica.

De allí que no intentamos demarcar una "política de decisiones" opositora en términos programáticos; mientras que la dislocación, en tanto condición de una dimensión productiva, ofrece ocasión al acontecimiento donde un sujeto "precario" puede emerger.

Hemos intentado dibujar el posible camino de un análisis de las relaciones entre la producción de subjetividades,

los dispositivos que rigen los campos de saber; las formas de ejercicio del poder y la regulación de tiempo y espacio en singulares vínculos pedagógicos que discurren en el pensamiento universitario.

Más aún, no olvidamos que la educación es, principalmente, productora de sujetos, y que en el atisbo de su mira siempre hay un futuro por inventar, escapando de la repetición socializante. Extendida entre la conservación de la cultura y producción de nuevos conocimientos, entrelaza la memoria, la imaginación, la creación.

En esta tensión está su riqueza y en ella se liga su sentido histórico. En el caso de las universidades que se debaten en la actual ambigüedad de lo público, sumamos riesgo y desafío. Riesgo, porque *heredar, transformar e imaginar* en una realidad institucional es una tarea de riesgo —en el sentido de "peligro que provoca una reacción reflexiva"— y desafío, por cuanto la multiplicidad de puntos por donde suplementar el agujero de sentido, donde se dirimen nuevas formas académicas que articularán lo viejo, lo nuevo y lo futuro — y que requiere de una lectura atenta y un protagonismo vigilante—.

El trabajo crítico que nos interpela se enuncia en la manera como nos incorporamos en la historia, en tanto que nuestra constitución como sujetos se realiza con la mediación de los discursos heredados que conforman nuestra "tradición" (Mouffe, 1994). La acción política[4] no es por ello meramente 'decisionista'; la forma de nuestra lectura y en-

4 Entendemos tradición democrática, en el sentido que lo usa Chantal Mouffe; "de carácter compuesto, heterogéneo, abierto e indeterminado". No subsumible a ningún fundamento originario, ni a propósitos restauradores.

tendimiento del mundo, la conformación de su significación y su alteración/disrupción es política.

En ese complejo relacional discurre la educación y conforma en el espacio público un *locus*, donde se disputan múltiples instancias de articulación. ¿Cómo reconocemos en esta proliferación, la direccionalidad política que articule las luchas equivalentes por la democracia, la justicia, la libertad, la calidad de vida? En una comunidad de sentidos compartidos, cuyo estatuto no es el de un manifiesto, sino el de la forma de presentación de "los espectros de la herencia" (Derrida, 1995: 30-32)[5] junto a indicios y estrategias diferenciadas, acaecidas en la fragua de la imaginación cultural.

Los significantes democracia, justicia, libertad, son reclamados por el discurso del neoliberalismo, pero allí es donde se orienta la tarea política, en disputar la vinculación en esa multiplicidad de luchas democráticas, de forma que las reivindicaciones puedan articularse entre sí. No se trata de alianzas, a la manera del entendimiento negociador —donde se reeditan las desigualdades e ilusiones del mercado— sino de la modificación de las propias identificaciones de las fuerzas.

Hablaríamos de un "nuevo sentido común", histórico, contingente, que deconstruya el discurso del individualismo

5 Entendemos herencia en la clave de J. Derrida, como "constituida por varios discursos cuya heterogeneidad radical la diferencia, no es nunca una consigo misma". "Su legado no es natural ni dado, apela y desafía a la interpretación". "La inyunción* misma dice: elige y decide dentro de aquello de lo que heredas"." Se mueve en ella a la manera de un fantasma: habita las numerososas versiones de un pasaje, sin residir nunca en ellas". "Sin confinarse jamás"." Es algo que solo puede ser pensado en un tiempo de presente dislocado."

* Inyunción: de inyungir, acto de prevenir, mandar, imponer.

sobre el que se organiza la mayor operación hegemónica que conocemos.

No se trata sólo de la oportunidad de circulación de múltiples sentidos en el espacio público, sino tambien de la articulación de los equivalentes, de la escuela pública, de los jóvenes, del medio ambiente, de la autonomía de las problemáticas a indagar, del orden que disciplina para mantenerse, de la individuación y su contrafaz totalización, así como de la ruptura de los bolsones o depósitos en los que se neutraliza lo 'disruptor'.

Si rescatamos el campo curricular de la captura técnica que la didáctica le organizó durante largos transcursos lógicos y lo abordamos desde las múltiples miradas que su complejidad merece, reconoceremos un campo problemático en el que se articulan diferencias y se dirimen luchas por la significación de las mismas.

Si, además, se logra desmontar el entendimiento de sus temáticas de la persistente remisión a los contenidos, ciclos, coherencia interna, interdisciplina, pluridisciplina o transdisciplina, la coordinación vertical u horizontal, su progresión, sistematicidad y evaluación y, comprenderlo como lugar de cruce de: las fuerzas que contienden por los recortes culturales; los dispositivos de poder que conforman las lógicas disciplinarias; las condiciones de producción académica; las visiones construcciones de futuro que comporta; la organización de epistemes; la formación en la crítica; la imprevisibilidad de nuevos saberes, de nuevos repartos políticos, del despliegue de nuevas potencias de transformación, como de ciertos lugares de remisión, traducción y reacción, sin duda que su espacio pedagógico, político y cultural, se entenderá como puente o enlaces de carácter provisional y estratégico.

De tal trama no solicitamos transparencias; su efecto catalizador (sin diluciones) sostiene, en configuraciones históricas singulares, diferentes regímenes discursivos que constituyen sujetos y experiencias, cuya opacidad no es subsumible al control.

En esta óptica se organiza otro criterio de discernimiento que se cuela con alta motilidad en las constelaciones político-culturales por la definición de discursos y prácticas legítimas y códigos normativos de enseñanza.

La dimensión regulativa del discurso curricular, en un estructurado-estructurante ejercicio de intercambio, se relaciona con las condiciones sociales de producción de enunciados que marcan, transforman o interpelan determinadas disposiciones y competencias.

Por otra parte, pensando en diversas posiciones de sujeto, la variación de lugares donde se producen decisiones que afectan nuestra vida, cambia radicalmente los términos de la lucha democrática.

Precisamente, la categoría de lucha ha estallado en múltiples representaciones. No hay una centralidad que la oriente, ni un único terreno, ni un "sujeto privilegiado de la historia" para protagonizarlo. En tanto los espacios débiles de la democracia formal, sólo ofrecen la organización de representaciones que juegan sobre "identidades" congeladas.

El juego que se despliega ante las complicidades de estas miradas, nos enfrenta a la posibilidad de diversos complementos de esa fisura en la estructurabilidad de las identificaciones.

¿Cómo se constituye entonces, en lugar de dislocación y equivalencia, el espacio discursivo de las universidades públicas?

Hablamos de imaginar y construir; de otras formas de subjetividad en un tiempo intelectual y político no subsu-

mible en la sincronicidad del proyecto hegemónico. Nos detuvimos en el borde de la 'legibilidad' de los textos, recorriéndolos con diversas lecturas, como oportunidad de transgredir la naturalización de los sentidos, que nos guiaban por literalidades sedimentadas, describiendo una operación de crítica política.

La ubicamos como instancia clave de un compromiso o modo de vida "intelectual", superador de las hermeneúticas interpretativas, fracturante de los códigos teóricos que, en nombre de la cientificidad, balizan el terreno institucional por donde discurren las disciplinas.

Marcamos algunos de los puntos nodales que sostienen las posturas, que exhiben una crítica de contenido, se proclaman alternativas y provocan un prolongado reenvío al discurso hegemónico.

Re-conocimos la voracidad de las condiciones de producción académica que conforman las políticas de ajuste y su extensión entre los disciplinamientos e individuaciones por un lado, y las totalizaciones, por otro, sobre las que se monta la larga historia prescriptiva y "transparentadora" de la pedagogía.

Interpelándolas, se desliza junto a ellas la fisura de una "memoria del pensar", que teje una "posición indagante" (Casullo, 1995) rompiendo las complicidades del "realismo" pragmatista.

El itinerario nos incita a superar la mirada acuática de Edipo, a desencantarnos de la impotencia, anunciando en la indeterminación posibilidades y futuros. Así también, desde su espejo quebrado, insiste en soslayar la competencia y el mito de la consagración, para reiniciar las preguntas. Nos permitiremos entonces un silencio que no detendrá el tiempo, sino que en él, logrará espesura.

Esta interrogación atisba las respuestas como promesa; reinaugura, cada vez que se formula un horizonte, un futuro, una búsqueda ¿qué energía inerva sino la educación? En el punto de *kairòs*, enunciamos, no tan intempestivamente, una toma de posición que circulará, junto a otras, solidarizándose en el malestar y la pretensión de una organización nueva del campo del saber y las posibilidades socialmente abiertas para su cauce.

Obras consultadas

Casullo, N. (1995). "Las herencias". *Revista Confines*, Año 1, núm. 2, noviembre. Buenos Aires.

Deleuze, Gilles (1989). *Conversaciones*. España, Pre-Textos.

Derrida, J. (1989). *Del espíritu: Heidegger y la pregunta*. Valencia, Pre-textos.

_____ (1992). *La democracia para otro día*. Barcelona, Ediciones Serbal. Colección Delos.

_____ (1995). *Espectros de Marx. El estado de la deuda*. Madrid, Trotta.

Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid, Ediciones La Piqueta.

_____ (1994). *Revista Archipiélago*, núm. 17. Barcelona.

Laclau, Ernesto (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Argentina, Nueva Visión.

Larrosa, Jorge (1995). *Escuela, poder y subjetivación*. Madrid, Ediciones de La Piqueta.

Lizcano, E. (1992). *La educación argentina*. Argentina, Ariel.

Mouffe, Chantal (1994). *Revista Leviatán*, primavera. Madrid.

Rimbaud (1977). "Cartas a Izambard y Demery". En: *Iluminaciones*. 3.ed. Madrid, Visor.

Verstraeten, Pierre (1994). *Yo es otro*. Barcelona, Carpeta.

Zemelman, Hugo (1995). "Pensamiento, política y cultura en Latinoamérica (proposición de temas)". *Coloquio Internacional Pensamiento y Cultura en la Universidad Latinoamericana*. Cuernavaca, Morelos, UNAM/CRIM, El Colegio de México, UAEM, 4 y 5 de diciembre.

Literatura y ciencias sociales: del monólogo al diálogo

*Liliana Weinberg de Magis**

Excursiones fuera del país de la escritura

A una década de la muerte de Borges y Calvino, existe, en nuestros días, una tendencia dominante a considerar a estos autores como primeramente escriturales, geniales anticipadores de muchos de los temas de discusión de la posmodernidad. Cierto es que ambos autores nos han llevado, con el vértigo de la escritura, a un caso límite de la misma. No menos cierto es que, en la misma medida, les preocupaba la exploración de la realidad. Pero, si bien es cierto que las lecturas de la posmodernidad se han inclinado a ver en Borges y en el Calvino borgeano a exploradores de la escritura y la ficción, en un universo que parece no escapar nunca de los límites de una biblioteca, como muchos de los propios debates de la posmodernidad —también, en buena medida, entablados en torno a problemas de sentido antes que en torno a

* Centro Coordinador y Difusor en Estudios Latinoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México

la realidad empírica—, no es menos cierto que, en ambos, el ámbito epistemológico y el ámbito escritural se necesitan mutuamente, viven en tensión, o más bien *son* esa misma tensión, *son* el despliegue de esa preocupación hasta el límite, *son* el reconocimiento mismo de una realidad mucho más honda y compleja que la que quería el realismo; pero nunca suponen por ello la abolición de la realidad por la escritura, sino, en todo caso, la tematización y problematización de la relación del hombre con su mundo y con las formas de dar cuenta de él. Su obra se despliega entonces en el límite mismo entre escritura y exterioridad, en el límite mismo entre opacidad y transparencia, en el punto infinito de encuentro entre creación y conocimiento.

Los viejos debates en torno a las relaciones entre "literatura" y "realidad" y las ya proverbiales polémicas entre los defensores extremos de la obra literaria como "monumento" u "opacidad"—posición que conduce a afirmar la "literariedad" o especificidad del hecho literario—, y los defensores de la literatura como "documento" o "transparencia"—posición que remite a la necesidad de atender a las series extraliterarias—, se replantean hoy entre quienes ven en la obra literaria ante todo una cuestión de escritura, y quienes se inclinan por una sociología renovada del hecho literario o, por su tratamiento, como parte de los *Cultural Studies*. A lo largo de este trabajo examinaremos otra posible vía de acceso al problema.

En efecto, la indagación de autores de punta como Borges o Calvino nos lleva pues a afirmar, para el tema que aquí nos ocupa—el encuentro de la literatura con las ciencias sociales—, que éste no puede limitarse al reconocimiento de estructuras superficiales o a momentos interdisciplinarios particularmente productivos aunque arriesgadamente reduc-

tivos, sino a procesos de enorme complejidad a los que, por mi parte, y para superar esta polémica que amenaza con volverse circular, prefiero considerar como *procesos sociales de simbolización*; esto es, procesos que nos obligan a superar la perspectiva semiótica y desplazarnos hacia una perspectiva extrasemiótica, relacionada con procesos de simbolización e interpretación que no se agotan en meros procesos de significación.

De este modo, y para que este encuentro se convierta en un auténtico diálogo, deberemos esforzarnos por renunciar tanto a la reducción de la obra literaria a otra cosa —el puro documento, por ejemplo, o el mero testimonio de un estado de la sociedad, como lo quieren algunas vertientes de los *Cultural Studies*—, como a la defensa a ultranza de la total incomunicabilidad de la experiencia literaria y estética: debemos, pues, partir del reconocimiento de la especificidad de los quehaceres que aquí procuraremos poner en diálogo, y de la aceptación de que, cada esfera del conocimiento tiene medios específicos, irreductibles a otra cosa, aunque puedan tenderse puentes de intercomunicación: todo diálogo, para ser fructífero, pasará sin duda por sintomáticos momentos de "traducción", pero nunca deberá caer en vicios de "reducción". Quiero hacer notar que, paradójicamente, en muchos casos, la defensa de la especificidad de la obra literaria y, por otra parte, la formalización de los análisis del discurso, lejos de haber conducido a un "enclaustramiento" de la discusión literaria, se han revertido en una extensión de los modelos de análisis generados en torno a la textualidad y el discurso a prácticas sociales no discursivas (observación hecha muy recientemente de manera brillante por Roger Chartier) o a prácticas discursivas no propiamente literarias (como es el caso del discurso histórico). Pienso, a modo de ejemplo, en la línea de análisis consolidada por Hayden White en el ám-

bito historiográfico, o en los análisis primeramente textuales que Tzvetan Todorov dedica al tema de la alteridad, deslumbrantes, sin duda, pero en mi opinión insuficientes. Pienso también en la extensión de la deconstrucción derrideana a terrenos diversos de los que le dieron origen, con el consiguiente desajuste del sentido de pertinencia.

Si en este diálogo, con colegas dedicados a las ciencias sociales, he decidido comenzar por la lectura de un relato de Borges y abundar en ella, lo hago porque pienso que el diálogo interdisciplinario no debe anular la especificidad de los distintos campos puestos en juego. Sin duda, la literatura tiene mucho que decir y aportar a las ciencias sociales, pero esta posibilidad se establece, precisamente, a partir de su especificidad. Como ha escrito Calvino en el comienzo de sus *Lecciones americanas*: "Mi fe en el futuro de la literatura consiste en saber que hay cosas que sólo la literatura, con sus medios específicos, puede dar". O como bien dice Tomás Segovia en su ensayo sobre "El infierno de la literatura":

> ...lo que leemos en un libro literario es propiamente una escritura, mientras que en un libro no literario leemos en realidad una lectura —o sea que en la literatura se lee la significación, mientras que en lo demás se leen los significados (Segovia, 1968: 200).

¿Es posible, entonces, que nuestro diálogo con las ciencias sociales parta precisamente de aquello que de irreductible tiene la literatura, de aquello que nos ofrece antes una escritura que una lectura, de aquello que "sólo la literatura, con sus medios específicos, nos puede dar"?

"El Aleph" y el límite

"El Aleph" es el relato que da nombre a una de las colecciones más memorables de Jorge Luis Borges, publicada en 1949. "El Aleph" es, a su vez, la visión del infinito contenida en ese mismo cuento:

> Arribo, ahora, al inefable centro de mi relato; empieza aquí, mi desesperación de escritor. Todo lenguaje es un alfabeto de símbolos cuyo ejercicio presupone un pasado que los interlocutores comparten; ¿cómo transmitir a los otros el infinito Aleph, que mi temerosa memoria apenas abarca? (Borges, 1981: 168).

Precisamente cuando la voz del narrador anuncia que se ha llegado al centro del relato, se invierten los niveles: se ha llegado al infinito Aleph, que ya no puede ser participado por la palabra. ¿Cómo dar cuenta del infinito Aleph a los demás, si no se puede en este caso presuponer un pasado compartido y si, por otra parte, lo que se vio no obedece a las leyes del lenguaje?: "Lo que vieron mis ojos fue simultáneo: lo que transcribiré, sucesivo, porque el lenguaje lo es".

Por lo demás, el problema central es irresoluble: la enumeración, siquiera parcial, de un conjunto infinito. En ese instante gigantesco, he visto millones de actos deleitables o atroces; ninguno me asombró como el hecho de que todos ocuparan el mismo punto, sin superposición y sin transparencia. Lo que vieron mis ojos fue simultáneo: lo que transcribiré, sucesivo, porque el lenguaje lo es.

No nos encontramos ya sólo sumergidos en un mundo inefable en el sentido estético y religioso, sino además en una serie de problemas de conocimiento que no sólo hacen a la relación entre la serie literaria y otras series de la realidad social, sino a cuestiones de representación del infinito y del

universo como las abordan la matemática y la física contemporáneas, y aun a problemas relacionados con la posición del sujeto cognoscente o de la relación entre conciencia y exterioridad: arribo al centro mismo de mi experiencia singular y es entonces cuando, paradójicamente, ésta se vuelve universal, pero no por ello transferible, ya que encuentro entonces las mayores dificultades para transmitirla a los demás y para impedir que la presencia misma del Aleph postergue mi propia experiencia, y la convierta en algo secundario: el observador nos abre a lo observado pero, paradójicamente, su propio punto de vista interfiere en la observación, la limita, la cierra (algo en lo que ya meditó Heisenberg). He aquí algunas de las infinitas y simultáneas imágenes del Aleph que "El Aleph" logra participarnos:

> Vi el populoso mar, vi el alba y la tarde, vi las muchedumbres de América, vi una plateada telaraña en el centro de una negra pirámide, vi un laberinto roto (era Londres), vi interminables ojos inmediatos escrutándose en mí como en un espejo, vi todos los espejos del planeta y ninguno me reflejó, vi en un traspatio de la calle Soler las mismas baldosas que hace treinta años vi en el zaguán de una casa en Frey Bentos, vi racimos, nieve, tabaco, vetas de metal, vapor de agua, vi convexos desiertos ecuatoriales y cada uno de sus granos de arena, vi en Inverness a una mujer que no olvidaré..., vi un círculo de tierra seca en una vereda, donde antes hubo un árbol, vi una quinta de Adrogué..., vi a un tiempo cada letra de cada página (de chico, yo solía maravillarme de que las letras de un volumen cerrado no se mezclaran y perdieran en el decurso de la noche), vi la noche y el día contemporáneo, vi un poniente en Querétaro que parecía reflejar el color de una rosa en Bengala, vi mi dormitorio sin nadie, vi en un gabinete de Alkmaar un globo terráqueo entre dos espejos que lo multiplicaban sin fin...

Las diversas "operaciones" que emprende aquí la mirada de Borges pueden a su vez asociarse de manera infinita. Leeré sólo algunas de ellas: el globo terráqueo es ya una representación a escala del mundo (todo mapa nos abre a un conjunto de reflexiones sobre la posibilidad de correspondencias entre la realidad y la escala de su representación). Los espejos reproducen al infinito esta reproducción a escala del mundo. Elementos sucesivos se pueden ver de manera simultánea, y elementos simultáneos de manera sucesiva. Se pueden trazar infinitas correspondencias entre elementos distantes o disímiles, e inversamente, se puede separar lo que está reunido. La mirada logra escabullirse de las reglas de la óptica, y el sujeto puede percibir con extrañeza una realidad que no lo contiene. Uno es todo el género humano y el género humano es uno.

En pocos casos como éste, un escritor ha sido capaz de pasar tan vertiginosamente de la "ficción" a la "realidad", del quehacer de la "escritura" al "conocimiento", de la "significación" a la "enciclopedia", de la intencionalidad a la revelación (que no es necesariamente religiosa, sino, antes bien, epistemológica: la observación más leal y completa de la realidad): el símbolo del Aleph abre un tajo, una brecha en la textura de la ficción y, como los cuadros de Escher, nos comunica con la realidad exterior a la vez que nos remite a uno mismo, de sí mismo al exterior y así hasta el infinito, en un movimiento cuya dirección se aproxima a la de una banda de Moebius.

El autor juega con nuestra capacidad de contextualización: ¿qué simboliza el Aleph? ¿Es un nombre azarosamente puesto a la asombrosa tarea de observar el infinito? ¿Nos remite a la infinita combinatoria del caleidoscopio? ¿A la tradición cabalística por la cual el Aleph, primera letra del alfabeto hebreo, encierra, en cuanto primera de la serie, to-

das las letras, todos los números, todo lo nombrable y numerable, todo lo existente? ¿Al conjunto infinito de Cantor, matemático que emprendió la tarea 'cuasi' poética —en su punto más alto, la matemática linda con la estética— de agrupar los diversos tipos de infinito? ¿A las nuevas reflexiones de la física teórica? ¿Es la puesta en ficción de una preocupación por lo heteróclito, en lo que Foucault llamó una dimensión "sin ley ni geometría"?

El Aleph es un caso límite de resolución de la escritura en el conocimiento y de éste en la escritura. Se inspira en la Cábala para emprender una tarea cercana a ella: nombrar lo innombrable, medir lo inconmensurable. De allí que sea válido preguntarse también, si el Aleph está puesto en clave esotérica o exotérica, es decir, si es un símbolo para los pocos e iniciados —que no han de ser necesariamente, como se dijo, "iniciados" en un sentido religioso sino epistemológico— o es un símbolo para ser interpretado por los muchos, de muchas maneras.

Atendamos a otro elemento de interés: el modo en que se presenta el Aleph, ha sido considerado uno de los ejemplos magistrales de enumeración caótica, uno de los mayores aportes de Borges a la ruptura con los modos convencionales de construcción. Borges renueva la enumeración —una de las figuras de más larga data en la literatura—, o más bien, rompe los antiguos modos de enumeración representativa, a la vez que reflexiona sobre él: ¿cómo desenvolver lo sucesivo en el tiempo? ¿en qué medida la representación falsea su modelo?

Borges nos ha llevado, con el vértigo de la escritura, a un caso límite de la escritura y a su encuentro con su exterioridad y con problemas epistemológicos. Borges ha tematizado pues en El Aleph la relación entre escritura y conocimiento,

conciencia y exterioridad, opacidad y transparencia. Ha puesto también a prueba el concepto de lectura... y por ende, una vez más, el de escritura. ¿Es leer una actividad social, compartida, primeramente comunicativa, o es una actividad primeramente interpretativa, en la que ponemos en juego la doble capacidad de acomodación de los viejos conocimientos a los nuevos y de asimilación de lo nuevo a lo sabido, procesos todos que estudió detalladamente Piaget?

Lo que atrae mi atención es este equilibrio inestable y siempre cambiante entre la presentación del Aleph, la representación e interpretación que el Aleph supone de la verdad, y la interpretación que Borges deberá hacer del mismo. Me fascina el modo como Borges plantea, a través de un símbolo tan antiguo como la Cábala y tan moderno como el agrupamiento, hermético a la vez que abierto, de los números transfinitos de Cantor, ligado siempre a múltiples interpretaciones, y puesto entre lo simultáneo y lo sucesivo, el límite entre escritura y exterioridad, presente y tradición, autoreferencia y representación. En efecto, el carácter abierto a la vez que cerrado del símbolo; su capacidad para referirnos tanto a algo que es directo e íntimo como indirecto y distante, lo que es intransitividad y transitividad al mismo tiempo, son formas todas de mostrar la relación entre el símbolo, la realidad y su forma de interpretación. En cuanto nos abre al conocimiento, el símbolo vela y revela la verdad, es representación a la vez que interpretación de la realidad. En cuanto es capaz de albergar memoria, y asociarse cada vez de manera renovada con múltiples sentidos, el símbolo logra esta tarea casi imposible: traer la historia al instante.

El giro simbólico

Esta discusión nos conduce a otra serie de problemas. No es sólo el Aleph el que atrajo mi atención. Lo ha sido, sobre todo, esta defición de símbolo que la precede y que queda olvidada apenas nos sumergimos en la contemplación radical del todo simultáneo: "Todo lenguaje es un alfabeto de símbolos cuyo ejercicio presupone un pasado que los interlocutores comparten..."

El lenguaje no es pues para el autor, como nos lo enseña el primer axioma de la lingüística, el signo, sino el símbolo: "todo lenguaje es un alfabeto de símbolos". No es tampoco, como tantas veces se nos ha enseñado, producto de la asignación atemporal, individual y arbitraria de una sucesión fónica a un significado. Muy por el contrario, presupone un pasado, una tradición, formas de representación compartidos por los interlocutores. De allí esta radical y desesperante dificultad: ¿cómo transmitir a los otros el infinito Aleph, si está fuera de esta comunidad y de todo tiempo compartido que sustenta toda forma de comunicación? Otro gran escritor latinoamericano, Octavio Paz, escribirá algunos años después, en *El signo y el garabato*, de 1973: "Cada época escoge su propia definición de hombre. Creo que la de nuestro tiempo es ésta: el hombre es un emisor de símbolos".

Vivimos hoy el desplome del paradigma lingüístico, insuficiente ya para dar cuenta de fenómenos en los que interviene el tiempo, el "contrato social", el momento dinámico en el cual una comunidad crea sentido. El mundo de los signos es, para algunos críticos, una "provincia" de un continente aún mayor, al que, siguiendo a algunos autores, propongo llamar simbólico. Para otros, incluso, signo y símbolo pertenecen a dos orbes distintos de la experiencia humana: el primero obedece a nuestra capacidad de anticipar

comportamientos, mientras que el segundo se relaciona con nuestra capacidad de representación. Hay símbolo, nos dice Sartre, cuando hay conciencia y operaciones de conocimiento.

El territorio del símbolo resulta una de las zonas de más fructífero encuentro entre las ciencias sociales y la literatura, y una de las más ricas propuestas interdisciplinarias. Este encuentro se dará necesariamente en un nivel que es, como tan acertadamente lo mostró Dan Sperber, *metasemiótico*, ligado por tanto no sólo al ámbito de la significación y la comunicación, sino a aspectos enciclopédicos y a una producción social del conocimiento.

En efecto, para que nuestras disciplinas se encontraran nuevamente, se hizo necesario este sorprendente enriquecimiento del concepto de los procesos de simbolización que en mucho superan el concepto de 'símbolo poético' entendido por la crítica tradicional —concepto que llega incluso al propio Bajtin, quien otorga al concepto de 'palabra' toda la fuerza de su revolución en la crítica literaria, pero sigue considerando al 'símbolo' en su empleo estrictamente poético— y el concepto de símbolo religioso o de símbolo sin más, pero con un contenido hermético. Apenas hemos visto las primeras etapas de este "giro simbólico" de las discusiones. Se necesitó pues de un largo camino en la meditación y en el análisis de las prácticas simbólicas, para llegar a donde estamos hoy. Se necesitó también de la crítica al modelo saussuriano-jakobsoniano que pesaba tanto, no sólo en la lingüística, sino en la antropología estructural.

Propongo, por mi parte, un radical cambio de rumbo en el tratamiento del texto literario: su consideración como *sistema simbólico que reinterpreta las representaciones provenientes de la propia cultura en que se inscribe.* No entiendo a este sistema de manera congelada, sino en cuanto producción, ni

entiendo la relación entre planos como algo mecánico, sino como articulación, y, por fin, entiendo el trabajo literario no sólo como análisis de formas significativas, sino también, necesariamente, como interpretación de procesos simbólicos.

Mi insistencia en rescatar la dimensión simbólica de toda obra literaria se vincula, a su vez, con la que considero necesidad fundamental de examinar la dimensión social de toda forma significativa. En su tan valiosa revisión crítica de las teorías en torno a "Literatura y representación", Jean Bessière escribe:

> La ficción simboliza un espacio público. De acuerdo con esta perspectiva, la representación se define por una cierta autonomía frente a lo real y por un cierto cierre sobre sí misma, y en relación con la historicidad y con la mediación simbólica social, que retoma respectivamente bajo el aspecto de la universalidad del texto y del espacio que perfila, por la simbolización, la ficción. Aquí no puede tratarse ni de realismo, entendido estrictamente, ni de artificio estricto de la ficción: ésta se comprende como una reanudación y una reforma de la manera en que una sociedad se simboliza a sí misma, simboliza su Historia y sus poderes a través de sus agentes y sus acciones... (Bessière, 1993: 356-375, esp. 368).

¿Escritura, conocimiento, representación?

En las reflexiones creativas y en las creaciones reflexivas de Calvino, se encuentran muchos de los problemas que enfrentamos hoy, en cuanto pensamos la relación entre la literatura y las diversas esferas de la realidad, así como una de las exploraciones más fructíferas en torno al lenguaje como indagación del conocimiento y como respuesta creativa,

única, original, a esa indagación. El problema de la relación entre creación y conocimiento se ha desplegado en la producción de Calvino, en muchos casos, como una tematización de problemas de representación, como una indagación del infinito, de lo único, de la síntesis, de todo lo pronunciable y del silencio.

En una de las últimas síntesis de estas cuestiones, una vez más, en las *Lecciones americanas* o *Seis propuestas para el próximo milenio*, Calvino se inspira en el modelo de literatura fantástica-literatura realista, como una infinita sucesión de inclusiones cercana a la cinta de Moebius, a los cuadros de Escher y la paradoja de Gödel (una vez más nos acercamos a *El Aleph*):

En la *Comedia humana* infinita, Balzac deberá incluir también al escritor fantástico que él es o fue, con todas sus fantasías infinitas; y deberá incluir al escritor realista que él es o quiere ser, empeñado en capturar el infinito mundo real, en su *Comedia humana*.

> Pero tal vez el mundo interior del Balzac fantástico es el que incluye el mundo interior del Balzac realista, porque una de las infinitas fantasías del primero coincide con el infinito realista de la Comedia humana... (Calvino, 1994: 113).

El debate en torno de la relación entre literatura y realidad —que es ya una simplificación excesiva, pues los solos términos presentados como opuestos no lo son del modo en que se presenta: la literatura no está fuera de la realidad, ni tampoco esta visión global y sustancialista de la realidad es hoy aceptable sin más— se planteó en términos modernos a partir de los trabajos de los formalistas rusos y su reflexión sobre la literariedad o especificidad de la serie literaria, respecto de otras series de lo real. Las nociones de literariedad,

escritura, texto, discurso, han dado lugar a nuevos desarrollos del problema de la especificidad de lo literario.

Es de notar además que, en muchos casos, el encuentro entre lo "literario" y lo "extraliterario" adopta —lo hemos observado para Borges y Calvino— la forma de una paradoja. Para decirlo con palabras de Octavio Paz, se trata nada menos que de "las peras del olmo":

> ...el artista trasmuta su fatalidad (personal o histórica) en un acto libre. Esta operación se llama creación; y su fruto: cuadro, poema, tragedia. Toda creación transforma las circunstancias personales o sociales en obras insólitas. El hombre es el olmo que da siempre peras increíbles (Paz, 1957: 7).

Muchas paradojas resultan tales y parecen irresolubles, en cuanto para su planteo se prescinde de la temporalidad y del factor social. La paradoja de la literariedad corresponde pues, a un corte de la sucesión en la simultaneidad, a un corte de la socialidad en la experiencia única. ¿Es posible, en rigor, llegar a una creación única e intransferible? Fue ésta la meta última de escritores como Flaubert (llegar a la obra pura, vacía de todo contenido) o de Joyce en el *Finnegans Wake*, así como de muchos autores de la vanguardia, cuyo propósito fue también llegar a los límites últimos de la escritura. En este aspecto resulta atractiva la propuesta de Jean Bessière en torno a las ideas de "transitividad" e "intransitividad de la obra de ficción, que puede, en un momento dado y en determinadas condiciones, ser considerada producción, transitividad, "lectura", para, en otro momento y condiciones, ser considerada creación, intransitividad, "escritura". Como se ve, muchas de estas paradojas sólo pueden resolverse con una puesta de la obra en las coordenadas del tiem-

po y el espacio social, y considerar la obra literaria como parte de un proceso social de simbolización.

Procesos sociales de simbolización

¿Es válido establecer vínculos entre determinadas formaciones sociohistóricas y determinadas representaciones literarias de la realidad? Para plantearlo en los términos de Roger Chartier, se trataría de atender a "la construcción social de los discursos y la construcción discursiva de lo social". Para plantearlo en los propios términos que hoy estoy particularmente trabajando, se trata de atender a *procesos sociales de simbolización*. Y es aquí donde propongo atender a nuevas formas de diálogo con las ciencias sociales.

No es casual que dos de los más grandes estudiosos contemporáneos del símbolo, Clifford Geertz y Dan Sperber, se hayan dedicado también a reflexionar sobre la relación entre forma discursiva y forma de conocimiento desde puntos de vista no tradicionales. Así, por ejemplo, Geertz revaloriza el ensayo como la forma discursiva más adecuada y productiva para dar cuenta del trabajo antropológico. Esto lo lleva a desplazar los métodos de análisis inspirados en el modelo lingüístico, en beneficio de los métodos inspirados en el análisis literario, y particularmente en los trabajos de un clásico de los estudios literarios, Erich Auerbach, cuya magnífica *Mimesis* se dedica al estudio de problemas de representación de la realidad en las obras literarias de la Europa occidental. Por su parte, Dan Sperber se ha ocupado no sólo de proponer nuevas bases para una teoría metasemiótica del simbolismo, sino que ha reflexionado también sobre el problema de la interpretación, la descripción, la referencia en el discurso antropológico. Tanto Geertz como Sperber, a pesar de las noto-

rias diferencias en sus enfoques, se han preocupado por definir desde nuevas bases la interpretación (en cuanto ésta se empareja de manera obligada con todo proceso de simbolización) y por reflexionar en torno de temas hasta ahora poco tratados, como el de la descripción densa o el del discurso indirecto. De este modo, la relación entre literatura y ciencias sociales se está planteando hoy de una manera renovada y radicalmente diferente del modo en que lo hizo la sociología de la literatura de raíz lukacsiana y goldmaniana, o como lo hace la primera teoría del discurso.

La propia sociología de la literatura incorpora hoy nuevos problemas y se plantea en nuevos términos. Las provocativas preguntas de Pierre Bourdieu ("¿Y quién creó a los creadores?"), que apuntan tanto a una crítica de la noción de creación pura como a una crítica de la primera sociología de la literatura; y, sobre todo, sus fundamentales aportes a la caracterización del campo intelectual, han permitido examinar, sobre nuevas bases, la relación entre la serie literaria y la serie social, con un nivel de refinamiento antes impensable. Por otra parte, los problemas límite que alcanzan los más lúcidos representantes de la crítica marxista, de la sociología de la literatura y la sociocrítica, nos están llevando poco a poco a desembocar en la necesidad de poner en nuevos términos y superar cualitativamente el nivel en que hoy se da la discusión sobre semiosis, discursividad, estructura, sistema: llegamos a un núcleo duro en la relación entre sociedad y formas de representación a la que, una vez más, propongo abordar como procesos de simbolización.

Pero el estudio del sistema literario y del campo intelectual no se ha dado exclusivamente fuera del ámbito latinoamericano. Muy por el contrario, es tal vez una de las zonas de reflexión más ricamente tratadas en nuestro continente. Para sólo citar algunos de los ejemplos más deslumbrantes,

pienso en la propuesta por parte de Antonio Cándido de "momentos decisivos" —que son aquellos en los cuales se discierne la formación de un sistema literario y se hace posible hablar, en términos renovados, de tradición—, como pienso en la "ciudad ideológica" de José Luis Romero o en la "ciudad letrada" de Angel Rama, así como en un concepto fundamental de Antonio Cornejo Polar, el de "heterogeneidad", sobre el que mucho debemos reflexionar todavía, para ubicar nuestro propio quehacer en el tiempo y el espacio social.

Heterogeneidad

En una de sus más acabadas definiciones de "heterogeneidad conflictiva", Cornejo Polar nos ha dejado una impresionante descripción no sólo de uno de los rasgos constitutivos de la literatura andina en particular, sino de toda obra producida en el ámbito latinoamericano, con inclusión de la crítica y la teoría. Cornejo define como "heterogénea" toda obra literaria que sea

> ...el resultado de una operación literaria que pone en relación asimétrica dos universos socioculturales distintos y opuestos, uno de los cuales es el indígena (al que corresponde la instancia referencial*), mientras que el otro (del que dependen las instancias productivas, textuales y de recepción) está situado en el sector más moderno y occidentalizado de la sociedad peruana. Esta contradicción interna reproduce la contradicción básica de los países andinos (Cornejo Polar, 1978: 163).

* Referencial: alude a la relación entre elementos diversos y discretos que están sobredeterminados en la compleja red en la que se articulan

Cornejo piensa la heterogeneidad como una discontinuidad generada por relaciones de poder, una heterogeneidad que está al mismo tiempo dentro y fuera del discurso. Aunque el propio Cornejo ha sometido a fuerte autocrítica su concepto de "heterogeneidad" y propone que se medite en torno de otras categorías como la de "hibridez", propuesta por Néstor García Canclini, pienso que la caracterización del crítico peruano sigue teniendo validez y puede aplicarse no solamente a una forma discursiva específica, sino a la propia crítica latinoamericana: una producción signada por la heterogeneidad básica entre el mundo referencial y las normas de producción y reconocimiento.

La "tragicidad" de esta escisión básica marca una de las grandes claves del pensamiento latinoamericano. Considero de capital importancia tomar conciencia de esta discontinuidad como heterogeneidad que se da en varios niveles y ámbitos. En primer lugar, entre el mundo simbólico *sobre* el cual un intelectual quiere dar cuenta, y el ámbito simbólico e institucional *para* el cual quiere dar cuenta. Esto implica ya una brecha valorativa entre los temas y problemas que puede escoger un autor o un investigador latinoamericano, y las pautas de valoración estética, evaluación académica, política editorial y reconocimiento intelectual dictadas por centros de producción y evaluación científica y artística en gran medida extrarregionales.

Los miembros de las comunidades científicas y artísticas de América Latina se encuentran pues ante esta trágica escisión entre selección de temas, formas de producción y formas de evaluación respecto de los centros —reales o ideales— de reconocimiento, y la necesidad de "depurar" y "traducir" sus contribuciones a los paradigmas imperantes, con la consiguiente "problematicidad" de su labor, que pue-

de dar resultados tan contrastantes como la omisión o la exacerbación de rasgos distintivos y originales.

Pero a esta "primera articulación" de nuestros sectores intelectuales con los centros de poder cultural y editorial debe sumarse una "segunda articulación" que tiene que ver con el modo de relación de artistas e intelectuales con sus propias comunidades. Muchos son los estudiosos latinoamericanos que, desde diversas preocupaciones disciplinarias, han reflexionado en torno de la por momentos trágica escisión entre la producción intelectual y la vida comunitaria. Éste me parece uno de los grandes temas a tomar en cuenta en nuestra agenda. Antonio Cándido se preocupa por la existencia de "una literatura sin lectores" (Cándido, 1985: 82);[1] Angel Rama formula la más concienzuda crítica de la "ciudad letrada" (Rama, 1970); en nuestros días Sergio Bagú se preocupa por la relación entre "tiempo, realidad social y conocimiento" (Bagú, 1970) y Hugo Zemelman reflexiona sobre la gravedad de "la desvinculación de la producción del conocimiento de los procesos sociales" (Zemelman, 1990: 17).[2] No considero exagerado afirmar que *en toda obra de creación o de crítica es posible descubrir procesos sociales de simbolización así como procesos de simbolización de lo social, que representan la relación del autor con su comunidad.*

Las diversas articulaciones del campo intelectual, sea éste artístico o científico, con los espacios de poder, se tra-

1 "....Uma literatura sem leitores, como lo foi é em parte a nossa".

2 "...La desvinculación de la producción del conocimiento de los procesos sociales, en forma tal que deja de ser un conocimiento apto para formular estrategias destinadas a la transformación de la sociedad según determinadas opciones".

ducen simbólicamente en la constante tensión —entre situaciones límites como la fiel reproducción y el total rechazo— de las formas paradigmáticas que imperan en los diversos ámbitos. Para el caso de los estudios literarios es necesario hablar del paradigma semiótico, hoy imperante, y su distancia con los rasgos que han caracterizado a la tradición crítica en América Latina.

El "desafío semiótico"

Una de las principales líneas de la crítica literaria latinoamericana está estrechamente relacionada con una visión historicista, culturalista y sociológica del hecho literario.

Natural parece pues que, dado que el actual paradigma de los estudios literarios se apoya en un modelo primeramente *lingüístico y sincrónico* y en la reducción de toda práctica a forma discursiva, todo acercamiento que implique otra forma de análisis resulte en apariencia anacrónico y superado, en beneficio de un modelo que privilegia el enfoque lingüístico estructural y considera superada la historicidad de los hechos:

Cuando se examina el clima crítico actual desde la posición ventajosa de un historiador, la impresión que se apodera de uno es la de una disolución de la historia, de una huida de la "realidad" hacia el lenguaje, entendido éste como agente constitutivo de la conciencia humana y la producción social de sentido. Las tendencias que promueven este "giro lingüístico" provienen de varios ámbitos. Lo que une a estas variantes pre y postestructuralistas es su fe común en una epistemología que tiene al lenguaje por modelo, al que considera no como un reflejo del mundo aprehendido mediante palabras, sino como constitutivo de ese mundo, es decir,

como "generativo" antes que "mimético"... A pesar de las considerables diferencias entre polemistas y practicantes del postestructuralismo, todos parten de la premisa de que el lenguaje es de algún modo anterior al mundo que configura; de que lo que experimentamos como "realidad" no es sino un artefacto construido socialmente (esto es, lingüísticamente) o un "efecto" de los sistemas de lenguaje particulares que habitamos. La creencia en el carácter fundamentalmente lingüístico del mundo y el conocimiento que de él tenemos constituye el núcleo de lo que yo denominaría el "desafío semiótico". Con su concepción de la realidad basada en el lenguaje, la semiótica ha trastornado las modalidades tradicionales de la interpretación histórica y literaria, y socavado las teorías materialistas de la experiencia y las ideas de causalidad y mediación que les son inherentes (Spiegel, 1994: 124-125).

Si bien la tendencia deshistorizante y descontextualizadora de los estudios literarios, tuvo particular fortuna en los medios académicos a lo largo de las últimas décadas, y reforzó el proceso de normalización de la crítica, se debe recordar que existe en América Latina una fuerte tradición historizante y culturalista, uno de cuyos máximos representantes es el dominicano Pedro Henríquez Ureña así como una fuerte orientación hacia la contextualización políticosocial, cuyo claro precursor es José Carlos Mariátegui. La distancia existente entre nuestra tradición crítica —generada en significativa proporción fuera de los ámbitos académicos y estrechamente ligada al ensayismo— y las formas de producción crítica amparadas en el paradigma lingüístico-textual todavía imperante, parecería ir en desmedro de la primera. Sin embargo, muchos son los signos de que este paradigma ha entrado en fuerte crisis; la propia crítica latinoamericana ha hecho aportes sustantivos para la comprensión

y superación de esa misma crisis. Desafortunadamente, la tradición crítica latinoamericana que había llegado a un alto nivel de discusiones y de productividad, y que, precisamente en la figura de Angel Rama había logrado hacer confluir la tradición extraacadémica y la académica, así como alcanzar una primera síntesis entre los elementos aportados por las ciencias sociales y la propia crítica literaria, ha sido injustamente devaluada cuando no olvidada e incompletamente estudiada en el ámbito académico tras la muerte de Angel Rama; la dispersión de algunos de sus más jóvenes representantes, brutalmente desarraigados por persecuciones políticas y por la necesidad de encontrar un refugio laboral y económico, llevó a una fuerte atomización y dispersión de fuerzas, con la inclusión de algunos de sus más brillantes representantes en universidades y editoras norteamericanas y europeas. Por otra parte, con la entrada en crisis del concepto de "latinoamericanismo" y el replanteo de lo nacional, de la identidad, parece cada vez más lejana y ardua la tarea de recuperar una tradición crítica de impronta latinoamericana. Sin embargo, en nuestra opinión, esto es no sólo posible, sino además, de imperiosa necesidad. Así, por ejemplo, para temas como contextualización e interpretación, para categorías como cultura e historicidad, para formas discursivas como el ensayo o la novela histórica, mucho es lo que tiene para aportar la reflexión latinoamericana. Y no me refiero sólo a la reflexión académica: es necesario recuperar la tradición a largo plazo de la crítica no académica, como es necesario leer a fondo a nuestros clásicos en la crítica y la creación. Mi propia reflexión de apertura sobre "El Aleph" ha sido un intento de explorar alguno de los múltiples caminos a seguir. Y si comencé con un ejemplo, quiero concluir también con otro ejemplo, esta vez tomado de mi área específica de trabajo: el ensayo.

El ensayo y Latinoamérica

¿Por qué razón el ensayo, forma discursiva por muchos años marginada del sistema genérico —considerada un antigénero, un no género, un híbrido imposible de asimilar al ámbito literario, científico social, filosófico, didáctico— ha pasado a ocupar hoy un lugar primordial en la redefinición de ese sistema? ¿Por qué razón la fuerte corriente de crítica no institucional encontró en el ensayo su forma natural de expresión e indagación? El ensayo ha alcanzado, por lo demás, un desarrollo sorprendente en el medio latinoamericano, ligado a la crítica de los valores y capaz de habilitar la posición del yo-responsable en el discurso.

En general, la crítica ha tratado al ensayo como un híbrido entre el texto poético y el tratado filosófico, como un "centauro de los géneros" (en recordadas palabras de Alfonso Reyes), fronterizo entre la poesía y la filosofía, entre la imagen y el concepto.

Los propios trabajos de dos grandes pensadores como Lukács y Adorno han marchado en esa dirección: ¿puede el ensayo producir conocimiento, y de qué tipo de conocimiento se trata? Insisto en que por lo general esta pregunta se ha traducido como "cuáles son los límites entre el ensayo y la filosofía o entre el ensayo y la poesía", y sólo muy escasos pensadores —como en nuestro medio el uruguayo Carlos Real de Azúa— han reparado en que si de algún problema de límites se trata cuando se piensa en el ensayo, este problema es prioritariamente el de la relación con el discurso de las ciencias sociales.

Pero, quien sin duda ha replanteado contemporáneamente la discusión, es el antropólogo Clifford Geertz, que hace del ensayo la forma discursiva más apta para la que denomina "descripción densa", hacia la cual, en su opinión, debe

apuntar el trabajo antropológico y la interpretación de las culturas. La clave de este nuevo enfoque del ensayo radica precisamente en su consideración como género interpretativo por excelencia y en la recuperación de la tríada ensayo-cultura-interpretación.

Este enfoque del ensayo tiene sin duda, como se dijo, sus primeros antecedentes en Georg Lukács y Theodor W. Adorno. Las contribuciones de estos pensadores, sumadas a las que recientemente nos proporcionan autores como Geertz, nos permiten ver hoy al ensayo como una forma ligada a las representaciones sociales del mundo, al ámbito de los valores y de la interpretación.

El primer Lukács incursiona, con fuerte influencia kantiana, en el problema del juicio y de la representación. Ve la representación como algo mucho más complejo que la operación de copia de la realidad: lo ve como operación sintética por la cual los contenidos buscados intencionalmente alcanzan una forma. De allí su genial definición del ensayo como un juicio: "El ensayo es un juicio, pero lo esencial en él, lo que decide de su valor, no es la sentencia (como en el sistema), sino el proceso mismo de juzgar" (Lukács, 1985: 38).

Para Adorno, el ensayo entra en relación con el mundo de los valores, y desenmascara toda pretensión de que no exista una mediación social del conocimiento. El ensayo trabaja además conceptos preformados culturalmente. Adorno ve al ensayo como crítica, y lo ubica sobre todo en el campo de la producción de conocimientos por vías no trilladas institucionalmente.

La discusión actual sobre el ensayo ha adoptado varias vías, una de ellas la escritural (como es el caso del estudio que Réda Bensmaïa dedica al ensayo en Barthes), y otra, epistemológica, que gira en buena medida en torno al pro-

blema de la pre-formación cultural de los conceptos, al problema de la interpretación. En uno y otro casos se comprueba un desplazamiento de la preocupación por el problema del contenido temático e ideológico del ensayo en favor del examen del proceso interpretativo mismo.

Estas líneas de reflexión nos conducen, por nuestra parte, a la exploración de caminos poco transitados, como el que hace a la relación entre ensayo y producción simbólica. Retomando las palabras de Jean Bessière, toda obra literaria es resultado de un proceso de simbolización social además de dar ella misma lugar a un proceso de simbolización de la sociedad.

Dado que, por otra parte, las preocupaciones de la propia comunidad científica se han volcado en cierta medida hacia los problemas de génesis del conocimiento científico y hacia el problema de la responsabilidad en la producción del conocimiento, ciertos problemas que parecían propios de dos mundos distanciados a pesar de muchos esfuerzos de reconciliación (el de la ciencia y la literatura), probablemente encuentren aquí nuevos puntos de contacto. Es esta imposibilidad de "neutralizar" la presencia del ensayista en el proceso interpretativo, su aparición como sujeto ideológico, la que, lejos de "contaminar" al ensayo y constituirlo en un género impuro, potencia su valor crítico y representativo.

En cuanto a la responsabilidad del ensayista, ya un crítico español observaba que en nuestra época, el ejercicio de heterodoxia y ruptura que se despliega en el ensayo no escandalizan a la sociedad del mismo modo que escandalizaban a los contemporáneos de Adorno: originalidad, heterodoxia, no sólo son hoy permitidos en la academia, sino incluso, en algunos casos, condición o requisito indispensable para el reconocimiento académico del novato. La heterodoxia de un Foucault, por ejemplo, que lo llevó inclusive a generar una

nueva forma discursiva entre el discurso ensayístico y el discurso de las ciencias sociales, sería buen ejemplo de ello. Sin embargo, otro rasgo marcado por Adorno, el de la *responsabilidad* del autor de ensayos —rasgo que se traduce en el en apariencia modesto requisito de firmar, y de este modo, *autorizar* un escrito—, sigue siendo una de las más profundas razones que alejan al ensayo no sólo del *informe* impersonal, sino también del *paper*, cuyo autor adopta la modalidad de la neutralidad científica y la distancia crítica.

El problema de la *responsabilidad* no acaba, en mi opinión, aquí, sino que está a su vez vinculado con otro problema de largo alcance: el de la relación entre los productores de conocimiento crítico respecto del espacio público. Más aún, insisto en sostener que la literatura en general es ya una forma de simbolización de la relación del autor con la colectividad, incluso cuando adopta las formas de la impersonalidad, el esteticismo o el alejamiento de la cosa pública, y cuando adopta los diversos caminos de la tecnocracia de ideas.

Si la relación ensayo-valor fue la que tan caro costó para una acabada comprensión y un tratamiento adecuado del género, si esta apertura del ensayo a problemas del conocimiento lo hizo un extranjero en el campo de la literatura, y su tratamiento *more* poético de sus contenidos lo llevó a la exclusión por parte de los saberes formalizados (filosofía, ciencias sociales, ciencias naturales), se hizo necesario esperar la recuperación del concepto de "interpretación" para que el ensayo recobrara su perfil y, más aún, el principio interpretativo básico que alimenta a esta forma discursiva se volviera también clave para la comprensión de otras. Pensemos, a modo de ejemplo, y sin salir del ámbito latinoamericano, en la cortazariana *Rayuela* o en el *Omeros* de Walcott. Pensemos, una vez más, en las indagaciones de El Aleph

Pensamiento, política y cultura en América Latina se terminó de imprimir en abril de 2002, en los talleres de Grupo Editorial Zeury, S.A. de C. V., Belice 15, Colonia Olivar de los Padres, C.P. 01080, México D.F.
Se imprimieron 500 ejemplares más sobrantes para reposición, con tipos: Times New Roman 9/10/11/12/16. Corrección de estilo: María G. Giovannetti. Formación tipográfica: Irma González Béjar. Cuidado de la edición: Carmen A. León Saavedra.

Esta obra es un esfuerzo por vincular la relación entre pensamiento, cultura y política en América Latina, pretendiendo alcanzar en diferentes tópicos problemáticos esas realidades de trasfondo que se ocultan o distorsionan en el discurso oficial. En efecto, el pensamiento sobre la realidad siempre está mediado por la cultura que, como universo simbólico, contiene y define a su vez la concreción de las políticas viables de construcción social.

El desafío de América Latina será entonces abrir su tradición de pertenencia hacia nuevos espacios sociales y económicos, donde los sujetos sociales puedan reencontrarse como individuos; liberar el modo de pensar la realidad sociohistórica de cualquier "imposición de formas estándares de organizar el pensamiento"; trascender la idea "del hombre latinoamericano como un ser que vive en un mundo que no considera suyo".

Esto implica no solamente tomar en consideración el contexto en que se desenvuelve el pensamiento en América Latina, sino principalmente el rescate del sujeto en el marco de una sociedad que, como resultado de su mismo desarrollo tecnológico, tiende a negarlo.

ISBN 968369426-8

9 789683 694263

CRIM