

UNIVERSIDADE METODISTA DE PIRACICABA
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
Programa de Pós-Graduação em Educação

**PARA UNA EPISTEMOLOGÍA
DE LA
INTERCULTURALIDAD**

Juan Covarrubias Cárdenas

PIRACICABA, SP.
2012

PARA UNA EPISTEMOLOGÍA DE LA INTERCULTURALIDAD

Juan Covarrubias Cárdenas

Orientador: Prof. Dr. Bruno Pucci

Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Educação da UNIMEP, como exigência final para obtenção do título de Doutor em Educação.

Piracicaba, SP.
2012

Banca Examinadora

Prof. Dr. Bruno Pucci – UNIMEP (Presidente e Orientador)

Prof. Dr. Luis Enrique Aguilar - UNICAMP

Prof. Dr. Luis Roberto Gomes - UFSCar

Prof. Dr. César Romero Amaral Vieira - UNIMEP

Prof. Dr. Edivaldo José Bortoleto – UNIMEP

Prof. Dra. Luisa Batista de Oliveira Silva (Suplente UNIMEP)

PIRACICABA, SP
2012

DEDICATORIA

A las personas que más amo en este mundo:

Mi esposa, Sara

Mi hija, Deisy

PIRACICABA, SP
2012

AGRADECIMIENTO

No hubiera sido posible mi doctoramiento sin la presencia y aliento constante de las siguientes personas e instituciones. A ellas expreso toda mi gratitud.

- ✚ A Dios, por su gracia y sus bendiciones en este punto de mi camino de fe.
- ✚ A mi esposa Sara y a mi hija Deisy, porque ellas son la fuente de mi energía y la inspiración de mi pensamiento.
- ✚ A la UNIMEP, porque me acogió con espíritu humano y solidario, porque creyó en mis posibilidades académicas y me entregó una vertiente de conocimientos.
- ✚ A GBGM, porque con amor cristiano y generosidad financió parte de mis estudios.
- ✚ A CAPES/CNPq-, por haberme concedido una bolsa parcial.
- ✚ A todos mis profesores de PPGE, por su experiencia y conocimientos compartidos conmigo.
- ✚ A mi orientador, Prof. Dr. Bruno Pucci, por guiar mi investigación y apoyarme en los trámites académicos.
- ✚ A mi profesor y orientador *do mestrado*, Prof. Dr. Francisco C. Fontanella, filósofo.

RESUMEN

La intención del presente trabajo es mostrar al lector el panorama de la *interculturalidad* en Bolivia desde una perspectiva epistemológica. El mismo ha sido motivado principalmente por la promulgación de la Ley 070, en la que se instruye la estructuración de los nuevos currículos de educación secundaria y superior en la perspectiva de la cosmovisión de las culturas originarias. El problema de la tesis surge del proyecto de subordinar la transmisión y producción de conocimientos científicos a una cosmovisión típicamente pre-científica. El problema es de orden epistemológico.

Para los efectos teóricos de nuestra investigación, definimos la *epistemología* como el conocimiento filosófico del conocimiento científico moderno. Interculturalidad, por otra parte, es el dilatado horizonte de interacciones e intercambios entre las personas o grupos humanos pertenecientes a dos o más culturas, intercambios que atraviesan todas las experiencias humanas. Por tanto, la interculturalidad es un fenómeno histórico antes que una teoría. Por razones de delimitación metodológica, la presente investigación observa el fenómeno de la interculturalidad desde el plano de la educación.

Desde la perspectiva epistemológica, aparecen en este trabajo, los grandes trazos de los elementos característicos del conocimiento, por un lado, de las culturas originarias y, por otro, de la modernidad occidental. El objeto prioritario es precisar los rasgos de tales formas de conocimiento, realizar acercamientos y análisis de detalle al respecto.

El primer capítulo ha sido dedicado al examen de la *interculturalidad* en la historia educacional del s. XX y la primera década del presente. Los caps. II a VI exponen la evolución de la epísteme de la modernidad a través de sus representantes más influyentes. El objetivo de esta sección es mostrar, por una parte, su itinerario con sus transformaciones y fases y, por otra, la naturaleza de su relación con los procesos socioeconómico. La evolución de la epísteme de la modernidad, de esa manera, se vincula al desarrollo del capitalismo.

Al alcanzar el punto del apogeo evolutivo del modelo clásico, el trabajo presenta un diseño sincrónico de este paradigma, a fin de tomar nota de sus principales componentes teóricos. Ese es el propósito del Cap. VII. La confrontación analítica entre la epísteme de la modernidad y las formas de conocimiento de las culturas originarias aparecen en la *Conclusión*. Desde la óptica de las *Ciencias de la Naturaleza* no se ven perspectivas de acercamiento entre ambos modelos; en cambio, el concepto metodológico de la comprensión y la hermenéutica, contruidos por las *Ciencias Humanas*, ofrecen una vía más segura para una epistemología de la interculturalidad.

Palabras claves: Epistemología; interculturalidad; cultura moderna; cultura originaria; ciencia.

RESUMO

O intuito do presente trabalho é mostrar ao leitor o panorama da “interculturalidade” na Bolívia a partir de uma perspectiva epistemológica. O trabalho foi motivado principalmente pela promulgação da Lei 070 no ano 2010, na qual se ordena a estruturação de novos currículos da educação secundária e superior sob a perspectiva da cosmovisão das culturas originárias. O problema da tese surge do projeto de subordinar a transmissão e a produção de conhecimentos científicos a uma cosmovisão tipicamente pré-científica. É um problema de ordem epistemológica.

Para os efeitos teóricos de nossa pesquisa, definimos *epistemologia* como o conhecimento filosófico do conhecimento científico moderno. *Interculturalidade*, por sua vez, é o amplo horizonte de interações e intercâmbios entre as pessoas ou grupos humanos pertencentes a duas ou mais culturas diferentes, intercâmbios que atravessam todas as experiências humanas. Ora, a interculturalidade é um fenômeno histórico antes que uma teoria. Por razões de delimitação metodológica, a presente pesquisa olha o fenômeno da interculturalidade a partir do plano da educação.

Na perspectiva epistemológica, aparecem neste trabalho, por um lado, os grandes traços dos elementos característicos do conhecimento das culturas originárias e, por outro, da modernidade ocidental. O primeiro capítulo é dedicado ao exame da interculturalidade na história educacional do século XX e da primeira década do atual. Os capítulos II a VI expõem a evolução da episteme da modernidade através de seus representantes mais influentes. O propósito desta seção é mostrar, por uma parte, seu itinerário com as suas transformações e etapas e, por outra, a natureza de suas relações com os processos socioeconômicos. A evolução da episteme da modernidade, dessa maneira, se vincula ao desenvolvimento do capitalismo. Chegando ao ponto do apogeu evolutivo do modelo clássico, o trabalho apresenta um quadro sincrônico desse paradigma, a fim de tomar nota de seus principais componentes teóricos. Essa é a tarefa de do capítulo VII.

O confronto analítico entre a episteme da modernidade e as formas de conhecimento das culturas originárias aparece na conclusão do trabalho. Tomando como referência a ótica das *Ciências da Natureza* não se percebem caminhos de aproximação entre esses modelos, ao passo que o conceito metodológico da compreensão e da hermenêutica, ambos construídos pelas Ciências Humanas, fornecem uma via mais segura para uma epistemologia da interculturalidade.

Palavras – Chaves: Epistemologia; interculturalidade; cultura moderna; cultura originária; ciência

ABSTRACT

The intention of this paper is to show the reader a view of the interculturality in Bolivia from an epistemological perspective. This research has been driven primarily by the promulgated 070 Law, which instructs the renewal of secondary and higher education`s curricula from the world view of indigenous cultures. That is precisely the problem of this thesis: Is it possible from an epistemological point of view to subjugate the modern science to a pre-scientific worldview?

We are going to define epistemology as the philosophical knowledge of modern scientific knowledge mean while interculturality is a wide horizon of interactions and exchanges between individuals or groups of people belonging to two or more cultures. These exchanges occur throughout all the human experiences. As we can see, interculturality is a processual phenomenon and not just a theory. For reasons of methodological definition, this research looks at the phenomenon of interculturality from the level of education.

From a epistemological perspective, we show in this paper in broad strokes, the most important features not only of the indigenous cultures but also of the western modernity. The main object is to clarify the features of such ways of knowledge, to zoom and analyze every detail about it.

Consequently, the first chapter is devoted to a discussion of interculturality in the educational history of the XX century and its first decade. From chapters II to VI we present the evolution of the episteme of modernity through its most influential representatives. The purpose of this section is to show, first, its journey with its transformations and phases and, secondly, the nature of its relationship with the socio-economic processes. The evolution of the episteme of modernity, this way, is linked to the development of capitalism.

Once we get to the peak point of the evolution of the classical model, the paper presents a synchronous design of the classic paradigm in order to take note of its main theoretical components. That is the purpose of chapter VII.

The analytical comparison between the episteme of modernity and how the indigenous cultures acquire their knowledge is at the Conclusion of this thesis. From the perspective of the Natural Sciences there are no prospects of rapprochement between the two models, yet, the methodological concept of understanding and hermeneutics built by the Human Sciences offer a safer way to the epistemology of interculturality

Key words: Epistemology; interculturality; modern culture; indigenous culture; science.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

PL	Partido Liberal
PC	Partido Conservador
MNR	Movimiento Nacionalista Revolucionario
COB	Central Obrera Boliviana
MIR	Movimiento de Izquierda Revolucionaria
MAS	Movimiento al Socialismo

LEYES BOLIVIANAS CITADAS

Ley de Reforma Educativa 1565 (1994)

Ley de Participación Popular (1994)

Constitución Política del Estado Plurinacional (CPEPN) (2004)

Ley de Educación Avelino Siñani – Elizardo Pérez, Ley 070 (2010)

S U M A R I O

Introducción	pág. 11
Cap. I. La educación boliviana en el siglo XX. Evolución de la interculturalidad.	23
Cap. II. La piedra angular del paradigma epistemológico moderno. René Descartes.	57
Cap. III. Lo que científicamente se puede conocer. Las condiciones del conocimiento. Immanuel Kant.....	66
Cap. IV. Historicidad del conocimiento. Georg Friedrich Wilhelm Hegel.	84
Cap. V. Historicidad material del conocimiento. Karl Heinrich Marx.	98
Cap. VI. La orientación positivista en las ciencias sociales. Augusto Comte y Emil Durkheim.	125
Cap. VII. Trazos axiales del paradigma clásico.	135
Conclusiones.	164
Referencias bibliográficas.....	174

INTRODUCCIÓN

En algunas formaciones sociales más que en otras, las tesis “reproductivistas” de la actividad educativa parecen confirmadas por la observación empírica. En efecto, las sociedades, cuyo proyecto de desarrollo es impulsado por imitación de modelos exógenos, adopta, de hecho, una práctica educativa en términos de un “arbitrario cultural” verticalmente impuesto. Si Bourdieu y Passeron tuvieron alguna razón al afirmar, respecto de una sociedad y una cultura más o menos homogéneas, tales como las europeas de los años setenta del siglo pasado, que “[t]oda acción pedagógica (AP) es objetivamente una violencia simbólica en cuanto imposición, por un poder arbitrario, de un arbitrario cultural” (BOURDIEU, P. – PASSERON, J.-C., 2008, p. 26), mayor razón tendrían si la referencia de dicha proposición fuese el sistema educativo en la realidad socio-cultural boliviana. A fin de sustentar su desarrollo económico y social en el contexto del modelo capitalista, las políticas educativas bolivianas no encontraron, durante casi dos siglos, otra base teórica y metodológica que aquellas generadas en la cultura occidental moderna, sea en sus versiones europeas y/o norteamericana. Tales planes educativos eran universales (nacionales) o, desde el año 1955, bifurcados en dos categorías: una urbana y otra rural. Dadas las profundas contradicciones de clase y la dramática diversidad cultural, el sistema educativo oficial objetivamente constituía la imposición de significaciones cognitivas y axiológicas extrañas a las condiciones socioculturales predominantes de la realidad boliviana. Por mucho que, sobre todo, a partir de la Revolución del '52, se haya puesto en marcha un nuevo plan educativo inspirado en el ideal de la igualdad y la universalidad de derechos, dadas las iniciales diferencias étnico-culturales, tal sistema fue el factor más eficaz para la profundización de las seculares contradicciones en la población boliviana. Se trataba, en consecuencia, de la prolongación de las relaciones coloniales a través de la imposición del “arbitrario cultural” adoptado y legitimado por la etnia dominante. Indiscutiblemente, por medio de la institución escolar la cultura occidental moderna se confirma como la “cultura legítima”, a diferencia de las llamadas “culturas originarias”, que eran consideradas, consiguientemente, como ilegítimas y factor decisivo del atraso nacional.

Esta línea de pensamiento configuró el escenario cultural desde la Revolución Liberal (1899) hasta bastante después de la promulgación de la Ley de la Reforma Educacional de 1955 por el primer gobierno del MNR. En efecto, la literatura de todo ese periodo, con distintos matices,

tematiza la cuestión de la “identidad nacional” y sus componentes, principalmente, étnico-culturales. La derrota boliviana en las diferentes confrontaciones bélicas con los países vecinos, desde 1879 hasta 1935, por una parte y, por otra, el azaroso devenir político boliviano, del que era excluida la población indígena, ofrecen el material histórico para las construcciones intelectuales de la época. La clase letrada se plantea la pregunta por la razón de la historia nacional marcada por el “fracaso”. Pero la intelectualidad boliviana, presa del pensamiento esencialista aristotélico-tomista, no levanta una pregunta de naturaleza estrictamente socio-histórica, sino más bien metafísica; interroga por el ser y no por el hacer, por la identidad nacional y no por los intereses económicos que estaban a la base de las decisiones políticas. Desde diversas perspectivas y posturas, los clásicos bolivianos, desde Bautista Saavedra y Alcides Arguedas hasta Guillermo Francovich y Fernando Díaz de Medina, pasando por Jaime Mendoza, Carlos Medinaceli y Franz Tamayo, sólo por mencionar algunos de ellos, difícilmente se sustraen a la cuestión de la “identidad nacional”. En una suerte de introspección nacional, durante la primera mitad del siglo XX, una pléyade de prominentes intelectuales despliegan su reflexión en torno a la identidad del sujeto histórico nacional, que no había sido capaz hasta el momento de conducir los destinos de la patria por rumbo cierto. ¿Por qué los países vecinos – incluido Paraguay, considerado el más pobre de la región– tuvieron algún éxito histórico, mientras que Bolivia, ninguno?

Sobre todo para el pensamiento narrativo de todo ese período, el sujeto en cuestión es un “sujeto étnico” y, en consecuencia, también cultural. En realidad, se trata de un sujeto que adolece de contradicciones internas. Arguedas habla de un “pueblo enfermo”¹, o digamos, bifurcado fatalmente por los componentes étnico-raciales presentes en la nación. No existe, por lo tanto, “una identidad nacional”, sino diferentes grupos raciales sin articulación entre sí: blancos, cholos² e indios, así en general. No en pocos casos, las propuestas de solución al problema de la identidad nacional pasa por la “pureza racial blanca”; otros postulan el mestizaje, más bien como una utopía; la tercera opción fue el “indianismo”.

De cualquier manera, las políticas oficiales suponen la existencia de una nación y de una conciencia nacional. Sobre todo en el período liberal se impulsan algunas iniciativas para la incorporación de los indígenas en dicho proyecto nacional, desde luego, a través de la educación. Ahora, ese proyecto nacional es moderno y civilizador; por eso mira hacia el modelo europeo en

¹ Ese es el título del libro de Alcides Arguedas, del cual daremos la referencia correspondiente en el Cap. I del presente trabajo.

² Mestizos entre blancos y aimaras, o entre blancos y quechuas. A los mestizos entre los blancos y cualesquier otros grupos étnicos de las tierras bajas se les denomina “cunumis”.

completo desdeñ por las culturas originarias. Sin embargo, también aparecen algunas disidencias, más bien, esporádicas, como Franz Tamayo (1910) y Warisata (1931 – 1940).

Así es como surge el tema de mi investigación, en términos generales, de la problemática de la **interculturalidad** en Bolivia. Consiguientemente, puesto que la educación es un proceso cultural, cuya forma y características son determinadas por la naturaleza de las relaciones sociales en que ésta se desenvuelve, el objetivo general de esta investigación es proponer una línea de respuesta al problema epistemológico que manifiestan las relaciones asimétricas entre las culturas originarias y la cultura occidental moderna en la educación en Bolivia.

1. *Las relaciones interculturales como problema epistemológico y educativo.*

Las relaciones entre las diferentes expresiones culturales, como ya indicamos líneas arriba, no constituyen un problema reciente en la sociedad boliviana, ni se limitan, desde luego, al ámbito educativo; sin embargo, por razones de delimitación temática, me conformaré con algunos trazos históricos de la educación en el s. XX, a fin de obtener una trayectoria para la observación del tema en el estado de su evolución actual.

El momento sociopolítico que vive Bolivia ha hecho reflotar en forma dramática el problema de las relaciones interculturales. Ignorar esta coyuntura en una investigación de naturaleza educacional, sería perder de vista el referente concreto de la producción de símbolos, conocimientos y valores, que, precisamente, en este momento, pasan a ser tema de discusión pública.

Bolivia es un país con una población de 10.229.399 habitantes sobre un territorio de 1.098.581 de km². No hay datos estadísticos precisos sobre la cuestión étnica; sin embargo, los componentes indígena y mestizo son predominantes en la población boliviana. Así mismo, la Constitución Política del Estado Plurinacional reconoce treinta y seis naciones originarias con sus respectivas lenguas más el español. (Cf. CPEPN, Tít. I, Cap. Primero, Arts. 3, 4, 5). A pesar de esta realidad étnico-cultural, apenas después de 169 años de vida republicana, el Estado nacional, esto es, por medio de la reforma constitución de 1994, descubrió que en Bolivia existen indígenas, a parte de los blancos; y que existe una vasta diversidad cultural y lingüística en el territorio nacional, además de la cultura occidental y la lengua española. En el mismo año, la Ley 1565, Art. 1, inc. 5, declara que la educación “[e]s intercultural y bilingüe, porque asume la heterogeneidad socio cultural del país en un ambiente de respeto entre todos los bolivianos,

hombres y mujeres”. Ya la Constitución de 2009 es más amplia y explícita al respecto, adoptando, incluso, una perspectiva notablemente indigenista. Al parecer, hemos llegado a un momento de la historia en que la realidad boliviana no se puede ocultar más; ella ahora se revela en toda su explosiva complejidad. Las teorías sociales y la literatura que intentaron, desde diferentes perspectivas, dar razón de lo que Bolivia es, ya resultan, cuando menos, insuficientes y/o anacrónicas.

Con todo, un par de citas respecto del ideario educativo de la época republicana pueden sustanciar la naturaleza del problema que intentamos describir:

La pedagogía moderna aspira a dotar al educando de un cuerpo sano, vigoroso y bello; de un corazón sensible y generoso; de una inteligencia rica en ideas prácticas y propias y ágil y vibrante (...) y sobre todo, de una voluntad, de una firme voluntad que como la coronación augusta de ese conjunto psíquico, marque siempre el rumbo que debe conducir hacia un ideal supremo. (ROMERO, 13/08/1910. En PATZY, 2006, pp. 52-53).

Tal como se puede observar a simple vista, ese “ideal supremo” que había de movilizar al educando y, más tarde al ciudadano, era la modernidad sociocultural y que, naturalmente, estaba en el antiguo continente y/o en la América del Norte. Asimismo, tal ideal se sustentaba en valores y capacidades no generados en la práctica cultural nacional, sino en otras latitudes, pero que debía ser el patrón pedagógico bajo el cual debían modelarse el hombre boliviano y la identidad nacional. Los políticos y pedagogos bolivianos de la “primavera liberal” (1900-1920) estaban tan deslumbrados por los avances científicos, tecnológicos, industriales y sociales de Europa, que creían que uno de los factores decisivos de aproximación a ese modelo era el mejoramiento de las razas indígenas. Así se manifestaba una nota de prensa de 1909: “Mientras los pueblos que nos rodean mejoran día a día la estructura de su raza mediante la educación física y amplían los horizontes de su mentalidad y de su potencialidad mediante la educación intelectual y moral, nosotros podemos quedar inertes.” (Ibid., p. 52)

Estamos justo a un siglo del momento histórico en que la acción educativa empeñada en reproducir el modelo europeo en la sociedad boliviana constituía una iniciativa progresista, y hasta revolucionaria, dada la resistencia del conservadurismo católico a todo lo que era considerado “moderno”. Desde entonces hasta la fecha muchas teorías pedagógicas se han ensayado, pero el espíritu de imitación persiste, por lo general, en forma invariable. Como veremos en el Cap. I, Franz Tamayo ya en 1910 cuestionaba acremente esa condición del sistema escolar en el país.

En el curso del siglo XX el proceso pedagógico integracionista ha sido incesante, con la diferencia de que, por razones políticas, se despojó de su agresividad sobre todo a partir de los años '50. Con la globalización, el plan de incorporación de pueblos y culturas en la producción económica y, consiguientemente, en el mercado laboral, se convierte en un imperativo estratégico. De ese modo, los gobiernos neoliberales instituidos a partir de la restauración de la democracia (1982) adoptan la “idea de la interculturalidad” como elemento transversal de sus políticas educativas. Se habla de la “integración nacional” y de la participación de Bolivia en la “comunidad mundial” como grandes objetivos de las políticas educativas. En esa dirección se expresa la Ley de Reforma Educativa aprobada en 1994, durante el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada: “Situación a la educación boliviana a la altura de las exigencias de los procesos de cambio del país y del mundo, transformándola en un instrumento que posibilite y garantice la sólida y permanente formación de recursos humanos.” (Ley de Reforma Educativa de 1994, Cap. I, Art. 4, inc. 1).

En 2010, una nueva ley de educación ha sido promulgada. La tesis fundamental de esta nueva reforma reposa en el reconocimiento constitucional de la multi-etnicidad y de la pluriculturalidad del pueblo boliviano; de ahí que el proceso educativo se defina como “intracultural, intercultural y plurilingüe”, dado que desarrolla un sistema educativo a partir de los saberes originarios, pero en términos de valoración y respeto de otras culturas del país y del mundo. El Tít. I, CAP. II, Art. 3, inc. 10 de la Ley 070³, que se refiere a la intención de producir y desarrollar conocimientos en la perspectiva de las culturas originarias, resume a mi juicio la orientación filosófica de la política educativa del Estado Plurinacional y, por lo tanto, plantea el problema epistemológico que pretendo encarar en la presente investigación.

Conforme al citado artículo de la Ley 070, la reforma educativa del Estado Plurinacional opera lo que podríamos denominar una “revolución copernicana” en la historia educacional del país. En toda la era republicana, la sabiduría ancestral o es ignorada o es asimilada a la cultura occidental moderna. En el Estado Plurinacional, la “cosmovisión de las cultura milenarias” se constituye en el donador universal de sentido de todo conocimiento y/o sabiduría. De pronto, políticamente, es obvio, las culturas originarias adquieren el carácter de paradigma promotor del desarrollo de la ciencia y la tecnología modernas. Con todo, las declaraciones políticas y/o jurídicas no son suficientes para resolver un problema milenario. ¿Será filosóficamente posible

³ El nombre oficial de la Ley de la nueva reforma educativa, promulgada en 2010, es Ley de educación Avelino Siñani – Elizardo Pérez, Ley 070. De modo que, por lo general, la citaremos por su nomenclatura más breve, Ley 070.

y, más aún, necesario, situar la ciencia moderna en el molde de la “cosmovisión de las culturas milenarias”? ¿Cuál sería la metodología y la finalidad de tal proyecto?

2. El problema epistemológico en la práctica educativa.

¿Cómo se manifiesta el problema de las relaciones interculturales en la cotidianidad escolar y extraescolar? Lo veremos en un registro lingüístico, pues, el lenguaje traduce la tipicidad de las culturas. El lenguaje de la modernidad occidental, de un lado, y los lenguajes de las culturas originarias, de otro, concurren a la actividad educativa de forma oficial a partir de la reforma de 1994. Las culturas originarias son, de hecho, ágrafas. Prácticamente, no existen textos escolares en lenguas originarias. Cuando se pregunta a los maestros sobre esta cuestión, ellos invariablemente hablan de “recuperar los valores y tradiciones de las culturas originarias” en el campo del arte, del folklore, de la artesanía, del atuendo típico y de la gastronomía. Entre estos lenguajes no existen intercambios cognitivos de importancia, pues, según la opinión predominante, el primero representa la modernidad y el progreso, mientras que el segundo, el pasado y el “subdesarrollo”. Este hecho plantea un problema en dos dimensiones. En primer lugar, plantea un problema epistemológico; en segundo lugar, un problema pedagógico. Consideramos que la respuesta al problema epistemológico precede a cualquier formulación de una eventual teoría pedagógica en el contexto de la realidad sociocultural boliviana. La presente investigación se enfoca en el primero de estos problemas.

En el orden epistemológico, el modelo científico del lenguaje es hegemónico en la escuela. Ningún otro lenguaje tiene status cognitivo. Los saberes de las culturas originarias son calificados como supersticiosos, mágicos y pre-científicos por la racionalidad occidental. Su presencia en la escuela interfiere con las verdades de la ciencia y con los planes de una formación científica del ser humano para la vida moderna. Sin embargo, los saberes ancestrales constituyen el componente básico del “sentido común”, tanto de la población, digamos, “educada” como de los sectores sociales denominados “populares”. No hay cómo desdeñar su existencia y su contribución a la vida cotidiana, por ejemplo, en salud, sobre todo cuando los beneficios de la tecno-ciencia moderna son negados a los estratos sociales empobrecidos. No obstante, al asumir el paradigma epistemológico moderno, la escuela se convierte en agente de modernización de una sociedad atrasada por causa de los resabios de las culturas originarias.

Resumiendo, se perfilan tres líneas de solución al problema de las relaciones interculturales en la escuela y/o en la educación en general. La primera plantea de forma unilateral el rol

civilizador de la escuela. El valor cognitivo y educativo de las culturas originarias o es ignorado o descalificado para la formación de los bolivianos en la vida moderna. La segunda línea de solución es el integracionismo. En este caso, la escuela admite la incidencia de las culturas originarias en la educación, pero utilizando algunos elementos de tales culturas, por ejemplo, las lenguas nativas, como recursos didácticos y/o comunicacionales, se propone conducir a los educandos a las formas de vida y patrones mentales de la cultura dominante. La tercera línea es la impulsada por el Estado Plurinacional. En abierto combate contra las anteriores posturas, consideradas como “colonialista”, éste plantea la redención del pueblo boliviano mediante la restauración hegemónica de las culturas originarias, en cuyo espacio de significaciones y formas de vida habrán de situarse los conocimientos de la modernidad occidental en igualdad de condiciones con los saberes ancestrales. En esta perspectiva, educación es liberación; y la liberación consiste en reconstruir la conciencia y las diferentes identidades de los grupos étnico-sociales.

El problema está echado y tiene múltiples facetas. Como ya lo hube indicado, el aspecto epistemológico es prioritario en estas nuevas relaciones interculturales, al propio tiempo que es el que menor atención suscita entre los investigadores. Consiguientemente, antes que nada es impostergable la discusión, en el marco de ambas tradiciones culturales, sobre las condiciones de producción del conocimiento así como respecto de su validez. Igualmente, es necesario replantear, desde las culturas periféricas, la pretensión de validez universal del discurso científico moderno. De ahí que el problema de la presente investigación puede traducirse en la siguiente pregunta: En el mundo globalizado de hoy, ¿cómo superar el paradigma de la racionalidad moderna, de tal forma que el nuevo horizonte epistemológico, más amplio y polivalente, permita legítimamente un lugar y un valor cognitivos a los discursos de las culturas originarias?

3. Una epistemología bio-céntrica de la interculturalidad.

Por epistemología entendemos el conocimiento del conocimiento. La ciencia tiene por objeto el conocimiento del mundo, mientras que la epistemología se plantea el problema de la naturaleza y condiciones intrínsecas de validez de tal conocimiento científico. La ciencia se justifica más por su referencia autocrítica a sí misma que por su valor representativo del mundo. Por eso mismo, el mundo es lo que la ciencia dice que es. De ahí que la epistemología no puede, como discurso sobre la ciencia, exceder los límites *noéticos* de la cultura occidental moderna sancionados por la propia ciencia y/o la comunidad científica. El conocimiento científico es un

acontecimiento de la cultura occidental, pero es igualmente lógico afirmar que la cultura occidental básicamente es una construcción científica. Al imponer su racionalidad a través de su proyecto colonial, la modernidad ha universalizado el significado de la ciencia desde su propia perspectiva. Tal como se puede inferir, la ciencia, por tanto, responde a una forma de vida; es una conducta humana entre otras. Es decir, traduce la conducta humana según patrones culturales de Occidente. Sobre todo a partir del Renacimiento (ss. XIV a XVI), la conducta científica experimenta una agresiva expansión en el mundo entero. Era el resultado lógico de su objetivo intrínseco que es la dominación y control de la naturaleza. Tales rasgos característicos, ya denunciadas por J. W. Goethe , F. Nietzsche y la Teoría Crítica, entre otros, se hacen más evidentes en las conquistas modernas y en la dominación de otros pueblos y culturas y, ante todo, a través de las grandes guerras europeas, ideológicamente llamadas “guerras mundiales”.

Las tesis de la **intraculturalidad** e **interculturalidad** de la Ley 070 son interpelantes. Intentan confrontar el espíritu dominador y colonialista de la modernidad occidental. Le cuestionan su acción devastadora de la madre tierra (Pachamama). Precisamente en función de ese objetivo es ineludible tener presente y reconocer la prodigiosa construcción teórica que representa el paradigma epistémico de la modernidad. Nadie puede desdeñar el aporte de grandes genios que, paso a paso, concepto tras concepto, pensamiento sobre pensamiento, levantaron la estructura epistémica de modernidad occidental. Desde R. Descartes (s. XVII) hasta K. Popper (s. XX), con la paciencia y minuciosidad de un biólogo molecular, durante tres siglos, construyeron, demolieron y volvieron a construir los conceptos fundamentales del método que hoy conocemos con el nombre de “paradigma epistemológico clásico”.

¿Qué rasgo caracteriza de un modo indefectible a la epísteme de la modernidad? ¿Qué aspecto le distingue de los saberes de las culturas originarias? La objetividad, y no la verdad como se podría esperar. Cuando la Ley 070 concede a las cosmovisiones de los pueblos originarios una función referencial en la producción de conocimientos, supone la verdad de estas, afirma, de un modo implícito que las cosmovisiones originarias son incuestionables. En cambio, las conclusiones de los grandes pensadores de la modernidad convergen en la atribución del “criterio de objetividad” a la ciencia, renunciando, con ello, al “criterio de verdad”. Eso no significa que el pensamiento moderno sea indiferente a la búsqueda de la verdad, sino que simplemente reconoce que jamás se puede estar racionalmente seguros de haberla alcanzado. En ausencia del criterio de verdad, la objetividad del conocimiento científico se determina por medio del control intersubjetivo. Ahora, la práctica social y el lenguaje tomarán el lugar epistemológico del sujeto. En la perspectiva kantiana –núcleo sólido del paradigma clásico– la posibilidad y validez del conocimiento reside en la estructura del entendimiento del sujeto

cognoscente, el cual da forma a la experiencia sensible del objeto conocido. El criterio de objetividad prescinde de esa suerte de “psicologismo”.

Podemos contentarnos, en efecto, con analizar el ‘lenguaje’ de la ciencia y pasar de una filosofía de la conciencia a una filosofía del concepto y una pragmática de la investigación científica. Eso significa igualmente que la objetividad no se reduce, pura y simplemente, al ‘consenso empírico’, sino que éste se subordina a la lógica. La argumentación racional e intersubjetiva es el camino obligatorio en una discusión crítica, susceptible de obtener un consenso intersubjetivo y objetivo. (BERTEN, A., 2004. p.17).

Otro aspecto no menos importante de la ciencia moderna es la formalización. En esta dirección, la *filosofía analítica* (desde fines del s. XIX), principalmente con G. W. Moore, B. Russel, el primer Wittgenstein y el positivismo lógico, se propuso radicalizar la formalización del lenguaje científico. Con ese fin el lenguaje es conducido al centro de la reflexión filosófica. En consecuencia, la epistemología que, hasta entonces era la disciplina axial de la filosofía, pasa a ser sustituida por la filosofía del lenguaje, bajo la premisa de que el pensamiento humano se halla atravesado por el lenguaje. En todo caso, una de las grandes cuestiones planteadas por esta nueva corriente filosófica era la relación entre el lenguaje y el mundo. Más adelante, al volver su atención al lenguaje ordinario, el **Wittgenstein II** descubre que los problemas de la filosofía son problemas del lenguaje, (cf. *Investigaciones Filosóficas*, 111, 116), desbordando, con ello, la epísteme de la modernidad. Según Wittgenstein, dado que no existen lenguajes privados, sino que todo lenguaje es un hecho social, la base de referencia significativa del lenguaje son las diferentes formas de vida de los hablantes. (Cf. *Ibid.*, 19, 23). Con esta distinción, Wittgenstein opera un desplazamiento del sujeto epistemológico. Este ya no es el ‘yo cartesiano’, o “*res cogitans*”, a-histórico e indeterminado; es, por el contrario, un sujeto plural e inevitablemente marcado por sus prácticas sociales y por su historia.

No será Wittgenstein objeto de nuestra investigación; sin embargo, una primera consecuencia de su análisis del *lenguaje ordinario* es que ahora la razón se descubre limitada por el lenguaje; y las diversas formas de vida constituyen su horizonte insuperable. Formas de vida son las configuraciones culturales, cuyos lenguajes en todas sus formas y combinaciones determinan su expansión y contornos. En otras palabras, el lenguaje de cada formación cultural determina lo que se puede y no se puede conocer en el dominio cultural respectivo. Por su naturaleza social, los lenguajes constituyen la razón cultural de los pueblos, y no pueden sino responder a las diversas formas de vida de los hablantes; en consecuencia, la razón responde a las diversas formas de vida de los pensantes. La razón no es tan racional, ni tan casta, ni tan democrática, ni tan universal como la cultura occidental la publicitó.

La segunda consecuencia es el pluralismo epistemológico y la racionalidad diferenciada, según las múltiples formas de vida. Siendo así, las culturas de origen local pueden y deben construir sus propios modelos, métodos y lógicas de producción de conocimientos. Ya es un lugar común el concepto de “sociedades de conocimiento” para referirse a grupos sociales donde “sus miembros –ya sea en forma individual o colectiva– tienen la capacidad de apropiarse de los conocimientos disponibles, aprovecharlos” y/o producirlos ellos mismos con el fin de comprender y dar solución a sus problemas prácticos. (OLIVÉ, L. et al., 2009, p. 21)⁴. La tercera consecuencia es que la unidad y universalidad de la razón son presupuestos que apenas responden a la ideología de la expansión colonial europea y, hoy en día, al proyecto de la globalización neoliberal.

Según las culturas milenarias de los Andes, la conducta humana científica pone en permanente lucha a los seres humanos contra la naturaleza y entre ellos mismos; por eso su mayor relevancia reside en su poder destructivo de la naturaleza y del ser humano. La alternativa es una cultura bio-céntrica. En la gnoseología *diastática* de la racionalidad occidental (Cf. ESTERMANN, J., 2006. p. 105), el sujeto capta (captura), se apodera de la realidad con el fin de manipularla, dominarla y ponerla a su servicio, posteriormente; de modo que la estructura primordial del acto de conocimiento ya, de suyo, denota la violencia intrínseca de la cultura occidental. En las culturas originarias, particularmente de los Andes, el ser humano conoce y comprende la realidad en la medida en que se halla inserto en ella. Conocer es reconocer la unidad sujeto-objeto. No que se postule una indistinción de la conciencia respecto de la cosa, sino que, reconociendo las particularidades de ambas, se afirma la continuidad y unidad de ambas dentro del cosmos (orden). Siguiendo a Estermann, el lenguaje pertinente a esta experiencia gnoseológica es el símbolo, la narración y la celebración. A través de ese lenguaje simbólico, los seres humanos expresan su pertenencia armónica a la vida, al mismo tiempo que colaboran entre sí y con la naturaleza para producir los medios de vida. Esta línea de *senti-pensar*⁵ tiene un aire en común con la noción de *comprensión* de las **ciencias del espíritu o ciencias humanas y con la hermenéutica**, desarrolladas por F. Schleiermacher, W. Dilthey y M. Heidegger entre otros; por tanto, también con la fenomenología de Edmund Husserl. Por ello, sin convertirla en tema

⁴ Para mayor información al respecto, consultar las páginas 20 a 30 de la fuente citada.

⁵ Sentir y pensar al mismo tiempo. En el acto del conocimiento no hay una separación entre el pensar y el sentir. La cultura occidental moderna lucha por depurarse de todo rastro de sentimiento o pasión, pues, estos interfieren con la pretensión de objetividad. El pensamiento indígena no es analítico; intenta acceder al todo por medio de todas sus facultades; siempre se reconoce como parte del todo y, desde dentro de este, piensa y conoce las cosas también como parte del todo.

de esta investigación, haré algunas puntualizaciones de esta orientación filosófica solo con fines exploratorios.

Hasta el momento la intención es mostrar al lector el panorama de la *interculturalidad* desde una perspectiva epistemológica. En este panorama aparecen, a grandes trazos, los elementos característicos del conocimiento, por un lado, de las culturas originarias y, por otro, de la modernidad occidental. El presente trabajo tiene por objeto precisar los trazos de tal panorama, realizar acercamientos y análisis de detalle al respecto, cuando el caso así lo amerite. En consecuencia, el primer capítulo ha sido dedicado al examen de la *interculturalidad* en la historia educacional del s. XX y la primera década del presente, donde levantamos algunas cuestiones respecto del conocimiento. Los caps. II a VI exponen la evolución de la epísteme de la modernidad a través de sus representantes más influyentes. El objetivo es mostrar, por una parte, el itinerario con sus transformaciones y fases y, por otra, la naturaleza de su relación con los procesos sociales. Insisto en mi interés por el itinerario en lugar de un mapa de los principales componentes teóricos del paradigma moderno; pues, esta me parece la forma más didáctica de situar tanto al sujeto como al objeto en la historia real del proceso de formación del modo de producción de conocimientos.

Sin embargo, una vez llegados al punto del apogeo del modelo clásico, es igualmente necesario construir un esquema del paradigma clásico; tomar nota de sus principales componentes teóricos, así, por ejemplo, de la naturaleza del discurso científico, del sujeto y del objeto de conocimiento, del método experimental, etc. Ese es el objetivo del capítulo VII.

La notable desproporción entre los textos dedicados a los saberes originarios y al paradigma de la modernidad se explica por cuatro razones. La primera es que, de hecho, la magnitud del saber moderno es incalculablemente mayor que los saberes originarios y que, además, están documentados a diferencia de estos últimos que son de carácter oral. La segunda tiene que ver con la diferencia metodológica entre los saberes originarios y el saber científico, la cual no es posible salvar en diez o veinte años, como dice F. Tamayo, y menos aún, mediante una ley. La tercera consiste en que el lector boliviano está bastante familiarizado con los saberes tradicionales, mientras que pocas veces trata de escudriñar los fundamentos teóricos de la ciencia y la tecnología modernas. La cuarta razón tiene que ver con el cuestionamiento al pragmatismo cognitivo del profesional boliviano. Las actividades educativas, económicas, artísticas, jurídicas, políticas y otras se mueven en el marco del paradigma clásico. El profesional de cualesquier de esas áreas no se interesa por el proceso, sino por el resultado eficiente de ese modelo de

conocimiento, adoptando una actitud fetichista respecto de la ciencia. En consecuencia, mi propósito es ofrecer al lector la posibilidad de ver el proceso que explica el resultado epistémico dentro del cual se organiza la sociedad, se trabaja o se ejerce una profesión.

Ahora bien, puesto que la Ley 070 desafía a la producción de conocimientos desde la cosmovisión de las culturas originarias, el presente trabajo también atiende al objetivo un tanto más remoto de buscar convergencias, puntos de aproximación e identificar los temas de mayor trascendencia para la investigación conjunta entre las culturas originarias y la ciencia occidental. Obviamente, no se puede saltar sin más de un modelo cognitivo a otro; es necesario un prolongado tiempo de investigación paciente y minuciosa, a fin de consolidar las bases para construir puentes teóricos de aproximación entre uno y otro.

4. Metodología

Lo indicado anteriormente evoca una metodología no solo en función de los fines del presente trabajo, sino en vistas de cualquier investigación posterior al respecto. Esta contemplará básica tres aspectos:

- a) Exploración de la naturaleza y condiciones del conocimiento en las culturas originarias. Para los fines del presente trabajo, se ha delimitado el campo de tal investigación al área de la educación.
- b) Diseño del proceso de formación de la epísteme de la modernidad hasta su culminación en el paradigma clásico.
- c) Extrapolación sintética de eventuales conceptos relativos al conocimiento, y que puedan sustentar la tesis de la *interculturalidad*.

Finalmente, cabe decir que la presente investigación se sustenta en la consistencia lógica de su metodología, y menos en modelos predeterminados. Obviamente es imposible sustraerse, en este caso, al peso de la dialéctica cuando se trata de conocer el propio conocimiento. Es que el método dialéctico nos remite a una epistemología realista, cuyo criterio de objetividad se sustenta en la práctica social. Creo que a través de este método podré reconstruir una visión (teoría) de la trayectoria de la epísteme de modernidad occidental, a fin de encontrar posibles puntos de apertura al diálogo con los modelos de conocimiento de las culturas originarias de Bolivia.

LA EDUCACIÓN BOLIVIANA EN EL SIGLO XX.

Evolución de la interculturalidad

INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente capítulo es hacer un rastreo *grosso modo* de las relaciones interculturales entre las etnias originarias y las de procedencia europea, en el siglo XX de la historia boliviana. De hecho, la interculturalidad es un fenómeno que tiene lugar en todas las dimensiones de la vida humana, puesto que se trata de los modos de interacción entre comunidades humanas y/o personas formadas según códigos de diferentes tradiciones culturales. Consiguientemente, las relaciones económicas, políticas, sociales, antropológicas, religiosas y otras, son marcadas por la naturaleza de tal fenómeno. A pesar de la amplitud del horizonte intercultural, puesto que mi investigación se sitúa en el dominio de las ciencias de la educación, mi observación quedará limitada a ese campo. En este paso inicial, mi atención es en cierto modo panorámica respecto de la historia de la educación; pero, debo indicar que me impongo, además, una nueva restricción metodológica. En efecto, no es objeto de la presente investigación la cuestión de la interculturalidad en la historia de la educación boliviana, sino solo el *conocimiento*, el conocimiento científico como problema intercultural nuclear. Es en la historia de la educación donde mejor se revela el conocimiento como signo de contradicciones entre la cultura occidental y las culturas originarias de Bolivia.

Por razones de opción metodológica, en esta fase de la investigación no se puede aislar ni el proceso educativo, ni el fenómeno del conocimiento del escenario socio-histórico en el que son gestados y condicionados. El concepto de historia, en este caso, es el proceso de transformaciones tanto de la educación como del conocimiento dentro de ese escenario socio-económico que igualmente es transformado. Ofrecer información relativa a los actores y circunstancias es secundario; lo importante es percibir el movimiento. El movimiento descubre la desnudez de las cosas. Solo en él se puede observar el momento en que ciertos acontecimientos engendran nuevas circunstancias. Las diferencias y contradicciones entre lo anterior y lo posterior solo se perciben sobre el presupuesto del movimiento. La fuerza de los acontecimientos solo se puede medir en virtud de los nuevos acontecimientos que este produce. La educación, de hecho, es una acción procesual que supone la naturaleza histórica del ser

humano; es decir, su condición de ser un *ser en permanente cambio y para el cambio del mundo en que actúa*.

En consecuencia, este capítulo intentará, por un lado, visualizar la interculturalidad en la historia de la educación boliviana en el siglo XX, su naturaleza, sus contradicciones internas, sus tensiones y propuestas de solución; y, por otro, formulará la interculturalidad como “problema epistemológico” fundamental del proyecto educativo nacional.

1. ENFOQUE TEÓRICO

Afirmar que la educación es correlativa al desarrollo social de un pueblo no es ninguna revelación. Cualquier persona involucrada en la práctica educativa percibe esta concomitancia. En términos generales, podemos decir que la educación es un proceso de vinculación de los modelos de producción de bienes económicos, por un lado, y de bienes culturales, por otro. Tal proceso adquiere una forma característica de acuerdo con las relaciones de producción económica en general, a la que denominamos “modelo”. Reconocemos, asimismo, que todo modelo de producción cultural es, a su vez, producto e instrumento de legitimación de la infraestructura económica de una “formación social”. Sin embargo, no podremos comprender suficientemente dicho vínculo, su naturaleza y sus alcances, mientras no sigamos el rastro histórico del mismo. Podemos explicar en un momento específico las circunstancias de un fenómeno socio-cultural, cual es la educación. Solo haría falta establecer de la manera más objetiva posible la relación causal de este o aquél hecho con sus antecedentes. Para el caso de la educación, sin embargo, eso no sería suficiente. La comprensión de tal fenómeno implica al sujeto que comprende, porque el horizonte de aquella es el mundo real en el que se sitúa este último. En la medida en que el sujeto intenta comprender, el horizonte de la comprensión se prolonga tanto en el tiempo como en el espacio. En esta línea, la comprensión es diacrónica, y no solo sincrónica como propone el estructuralismo. Se da así la posibilidad de intersecciones múltiples de unos horizontes con otros, esto es, la comprensión de fenómenos específicos desde diferentes perspectivas de aproximación, sin disolver su peculiaridad.

La educación es un fenómeno histórico y, como tal, solo puede ser comprendida históricamente. Eso significa explorar, por una parte, tanto el proceso de sus transformaciones como su efecto transformador en la historia, y, por otra, identificar las determinaciones históricas de esa comprensión, cosa que no es más ni menos que el reconocimiento de sus límites.

Dado que la educación es, asimismo, un proceso típicamente humano, la comprensión de tal proceso supone la comprensión de la naturaleza humana. El ser humano es la única especie entre los seres vivos que, en lugar de adaptarse pasivamente a la naturaleza, él la adapta a sus propias condiciones a través del trabajo. El trabajo constituye el proceso mediante el cual el ser humano se relaciona con la naturaleza. Eso significa dos cosas, fundamentalmente: a) que la presencia del ser humano en la naturaleza tiene un efecto transformador, b) que el ser humano produce las condiciones de su existencia por medio del trabajo. Por tanto, el trabajo hace la diferencia del ser humano con respecto a otras especies vivas. A través del trabajo, la especie produce el mundo humano, esto es, la cultura. De modo que el ser humano no tiene un acceso libre y desnudo al mundo, sino que éste se efectúa por medio de códigos culturales. El trabajo de la especie ha transformado la naturaleza en el mundo humano en cual piensan y actúan los individuos.

Ahora bien, el individuo no nace pronto y adaptado a este mundo humano de modo que pueda naturalmente interactuar con sus congéneres; el debe pasar por un proceso pedagógico de adaptación, lo que significa por lo menos tres cosas: a) que la educación es el proceso de individuación de los medios y objetivos de la especie; es, por tanto, el factor de humanización tanto del individuo como de la especie; b) que la educación es un imperativo del trabajo, tanto por su origen cuanto por su finalidad; c) que la educación es una forma de trabajo destinado a la humanización del ser humano. (Cf. SAVIANI, D., 2008, p. 12). En realidad, todo trabajo tiene un efecto humanizador, excepto cuando este no está socialmente destinado a producir los medios de vida de quien trabaja, sino los de la vida de un individuo o de una clase social que históricamente ha logrado estructurar un modelo económico en el cual el trabajo es enajenado y, en consecuencia, el trabajador sometido a una condición de servidumbre, de modo que éste, en lugar de producir su vida, produce su propia muerte.

Esta es la cuestión que plantea la exposición de la educación boliviana en el presente capítulo. En otras palabras, nos proponemos mostrar cómo las prácticas y propuestas educativas se corresponden con la historia social boliviana en el siglo XX. Sin embargo, no podríamos suscribir un determinismo social de la educación. Si en realidad, la permanente crisis de las políticas educativas denota una sociedad en constante como indolente transición, eso no permite de suyo concebir la educación en términos de mero reflejo ideológico de las condiciones sociales. Tal como podremos observar a continuación, a menudo las interpelaciones más consistentes a la estructura social han surgido desde la experiencia educativa.

Asimismo, interesa ver de qué manera el trabajo y, en particular, el traje educativo producen, respectivamente, los bienes materiales y no materiales para la existencia humana. Finalmente, haremos lugar a las cuestiones científicas a fin de auscultar las perspectivas de acercamiento entre los saberes y valores de la institución educativa oficial y los de las culturas ancestrales.

2. ESCENARIO SOCIOPOLÍTICO

La historia boliviana del siglo XIX es, básicamente, la historia de caudillos militares y sus mezquinas luchas por hacerse del poder y/o conservarlo. El siglo XX no es muy diferente. Aproximadamente el 82% de la historia republicana, estimada en tiempo de gestión gubernamental, ha sido dominada por militares. Desafortunadamente, algunos de los actos militares han dejado un signo indeleble en la historia de Bolivia. Así la Guerra del Pacífico, la Guerra del Chaco, y tantos otros. Pero al comienzo al punto que interesa por hoy.

El debate político generado por los desastrosos resultados de la Guerra del Pacífico (1879), a partir del congreso de 1883 dio lugar a la formación de dos tendencias respecto del futuro de la contienda con Chile: los pacifistas y los guerreristas. Más tarde estas facciones se organizarán en los partidos Constitucional y Liberal, respectivamente. Este último asciende al gobierno en 1899; de ahí que Bolivia ingresa al siglo XX conducida por el Partido Liberal. Este hecho representa una convocatoria a la renovación socio-política, puesto que era una novedad absoluta en la historia de la república que un partido acreditaba una filosofía política, en virtud de la cual planteara una estrategia de gobierno:

Era la primera vez que se ensayaba la formación de grupos políticos fundados en principios, lo que significaba un progreso positivo en las prácticas democráticas y una manifestación contraria al caciquismo. (FINOT, 1972, p. 312).

En efecto, una vez en el gobierno, el Partido Liberal no solo genera todo un clima para una nueva forma de interacción política, sino también un espacio para el cultivo y difusión de las nuevas ideas en lo social, en la ciencia, en la educación, en la literatura, etc. No solo el liberalismo, sino también el positivismo, el modernismo, el naturalismo y otras corrientes del pensamiento de origen europeo encontraron durante las dos primeras décadas del siglo las condiciones apropiadas para su aclimatación en el país. Lo que importa aquí es el nuevo escenario suscitado por el Partido Liberal, cuya doctrina, para los efectos del presente capítulo, podría resumirse, en palabras de uno de sus mayores expositores, el general Heliodoro Camacho, de la siguiente manera:

Los principios que sustenta la escuela liberal se cifran en los derechos individuales que amparan la vida, la libertad, el honor y la propiedad del hombre, en la soberanía del pueblo, el sufragio popular consciente y depurado, la descentralización administrativa y municipal, la concentración y unidad políticas, la tolerancia de opiniones, la instrucción obligatoria para el pueblo y gratuita por el Estado, la libertad de asociación, la libertad de trabajo, la inviolabilidad de la conciencia, etc., etc. (FRANCOVICH, G., 1956, pp. 12-13).⁶

De esta forma, el Partido Liberal pretendía modernizar el Estado, reorganizando las instituciones públicas conforme a los dictados del liberalismo clásico. Tal como Francovich apunta, siguiendo la doctrina positivista, propuso, asimismo, un programa para el progreso ilimitado del país, para cuyo efecto era fundamental la paz y el orden en absoluta sumisión a la ley. Esto significaba la erradicación definitiva de la convulsión política y toda clase de insubordinación al orden legalmente instituido, reinante en el siglo anterior. A esta desenfrenada pasión por la posesión del poder a cualquier precio y por cualquier medio, Alcides Arguedas denominó “orgía de las revueltas en Bolivia”. Este fue el mal del primer siglo de la vida republicana de Bolivia; aunque ese mal –y esto no vale como consuelo– era una epidemia continental. Arguedas deplora el estado de caos en que cayó la mayoría de las jóvenes repúblicas:

[...] y resultaba de veras impresionante porque todos los países andaban revueltos, y no había uno solo que hubiera escapado a la locura de la revolución y se presentase libre de peligro, sereno, con la paz segura, rico y próspero. Verdad es que el mundo anda fuera de quicio y es acaso una nueva moral que se viene elaborando en estas horas de congoja y de incertidumbre. Y, entonces, ante las calamidades de estos pueblos jóvenes, la mente se conturba y la razón trata de buscar una explicación que satisfaga, porque ella traería como consecuencia el remedio. (ARGUEDAS, A., 1982, p. 251).

El liberalismo decide poner fin a esta desventurada historia mediante una reestructuración racional del Estado, pues, se supone que tales males le sobrevienen a Bolivia por falta de ciencia en las élites y de educación de las masas. Está claro que el liberalismo mira y admira Europa. No había otra alternativa que seguir los pasos de la organización social, del orden y disciplina europeos, de la educación y el desarrollo cultural europeos, de la economía europea, etc.

Sin embargo, no fue en manera alguna cuestión de un mero trámite la ejecución del programa liberal ni la expansión de las nuevas ideas. El intransigente predominio del catolicismo en el imaginario popular, las profundas diferencias étnico-sociales, la azarosa historia político-militar presentaron una resistencia combinada que terminó por doblegar la tenacidad renovadora de los liberales veinte años después que habían tomado el poder. Por otra parte, durante el siglo XIX la

⁶ Francovich no revela la fuente del texto de Camacho.

república fue acumulando problemas sociales y políticos no resueltos, derrotas militares frente a todos y cada uno de los países vecinos con las consiguientes pérdidas territoriales, una constante pugna por el poder entre los caudillos militares, etc.; todo ello sedimentó una generalizada cuanto profunda frustración histórica al final de ese siglo y comienzos del entrante. Hasta la Guerra del Chaco (1928-1935), Bolivia fue despojada por sus vecinos de una superficie mayor al 50% del territorio con que había nacido a la vida republicana. Esto terminó por lacerar el espíritu boliviano, dando lugar a una actitud colectiva unas veces derrotista, otras veces conformista, pero casi siempre protestaria y poco propositiva. Los bolivianos gastamos el tiempo y los recursos en hacer paros, huelgas, huelgas de hambre, bloqueos; hemos sido pródigos en la invención de los medios de presión política más insólitos, como el costurarse los labios y hacer pancartas de protesta con sangre humana. Pero poco hemos entrenado nuestra imaginación para el diálogo y la solución inteligente de nuestros problemas. Estamos más dispuestos a la confrontación inmediata que a la laboriosa negociación mediante el diálogo. ¿Por qué?

La literatura producida en esa época plantea de diferentes maneras esta misma cuestión. ¿Por qué perdió Bolivia más de la mitad de su territorio en poco más de un siglo de vida independiente? ¿Por qué sigue Bolivia empanada en conflictos intestinos, mientras los países vecinos lograron estabilizarse y avanzar? ¿Quién es el culpable de esta historia de fracasos y derrotas? ¿Es Bolivia realmente una nación? ¿Hay una conciencia nacional entre todos los habitantes del territorio boliviano?

Al cruzar el umbral del nuevo siglo, ¿qué porvenir era capaz de labrar para sí misma la nación boliviana? El propio Partido Liberal había surgido en 1880 como una respuesta al problema desatado por la derrota en la Guerra del Pacífico ante Chile. La pérdida de los territorios y puertos en la costa del Pacífico obligaba a Bolivia a recluirse detrás de los Andes, cosa que muchos intelectuales y próceres se negaron a aceptar, rechazando, en consecuencia, un eventual acuerdo de paz con Chile. Estos formaron el Partido Liberal. Por el contrario, quienes apoyaban el entendimiento con Chile, más tarde se aglutinaron en el Partido Constitucional, que años más tarde pasó a llamarse Conservador. La pugna por el poder entre estas dos facciones marcó la historia política de la primera mitad del siglo XX. En todo caso, no es difícil imaginar el sin número de interrogantes planteados por la misma derrota militar, por la nueva situación geopolítica, por las condiciones de paz impuestas por los vencedores, etc. Todo ello sumado a las condiciones socioeconómicas arrojaba un saldo negativo en el espíritu boliviano de cara al futuro.

En términos generales, al inicio del siglo XX Bolivia padece una profunda crisis. Es necesario indicar algunos componentes de la misma.

2. 1. La cuestión étnica

La composición étnica de la población boliviana nunca fue un tema tan polémico como en la del gobierno liberal. Justo el año 1900 se levantó un censo que arrojó el siguiente cuadro: Sobre una población total de 1.816.271 habitantes, 290.603 eran blancos, 544.881 mestizos, y, 980.786 indígenas aimaras, quechuas y tupi-guaraníes. La población blanca solo constituía el 16%, pero tenía bajo su control la tierra, la economía, el poder político, la cultura, la religión, etc. Existe también el reporte de otro censo demográfico llevado a cabo en 1930. En treinta años la población ha crecido alrededor de un 50%, alcanzado un total de 2.911.238 habitantes, pero la relación porcentual entre los diferentes grupos étnicos no ha sido modificada sustancialmente, y menos aun el modelo de las relaciones sociales⁷. En otras palabras, el Partido Liberal no había hecho nada por mejorar las condiciones socio-económicas de los dos grupos étnicos mayoritarios de la nación. Este problema tendrá que esperar la Revolución de 1952 para ser encarado, aunque no resuelto.

Aunque este cuadro demográfico ha sufrido importantes variaciones a lo largo del siglo XX debido, sobre todo, a las condiciones de sobrexplotación de los indígenas, así como por causa de su deficiente alimentación y asistencia médica, este grupo étnico sigue siendo mayoritario hasta la fecha. En 2005 la población total de Bolivia alcanza los 9.274.963 habitantes, de los cuales 4.979.276 son indígenas aimaras, quechuas y tupi-guaraníes. En términos porcentuales eso representa el 53,68%. Las estadísticas de 2010 al respecto no muestran una alteración porcentual digna de considerarse, cosa que significa que la población indígena en el día de hoy alcanza los 5.491.141 habitantes en todo el territorio nacional, tanto en las zonas urbanas como rurales. Dejemos por el momento la cuestión étnica en este punto. Volveremos a ella poco más adelante, pues, está tomará otro cariz vinculado al tema de la educación.

2. 2. La economía.

La economía boliviana estaba casi exclusivamente centrada en la explotación minera. La agricultura no experimentó desarrollo alguno. En el marco de un modelo semi-feudal, la tierra

⁷ Los datos han sido tomados del libro *Pueblo Enfermo* de Alcides Arguedas. El autor no revela la fuente, aunque se puede presumir que ha de ser un documento oficial del Estado. Es, por otra parte, curioso el índice de crecimiento de la población durante las tres décadas 1900 – 1930. Pero aquí no interesa la exactitud de los datos, sino solo la relación comparativa de los grupos étnicos predominantes.

estaba en posesión de la minoría blanca con pocas excepciones de mestizos. La producción agrícola era incipiente y escasamente tecnificada, pues, la clase terrateniente obtenía la fuerza de trabajo indígena en forma gratuita. Los indígenas eran parte de la tierra, y el valor comercial de ésta era relativo a la extensión, a la zona de ubicación, a las plantaciones existentes y al número de “pongos”⁸ que servían en ella. Hasta mediados del siglo XX las condiciones de servidumbre del indígena no son modificadas en lo más mínimo. Aunque la tradición establecía ciertas costumbres respecto de las obligaciones y tratos entre latifundistas e indígenas, no había ordenamiento judicial ni autoridad que protegiera a estos contra la explotación y abusos por parte de aquellos. El testimonio del profesor Elizardo Pérez, quien fundó la escuela de Warisata, a la que nos referiremos más adelante, nos ofrece una imagen de cómo la población indígena estaba encadenada al tren de la producción agrícola semi-feudal allá por los años '30 del siglo XX:

Pronto se percató el Director de Warisata de que había elegido para su labor no precisamente un *ayllu*⁹, sino un centro latifundista donde no llegaban a una decena los indígenas libres, esto es, pertenecientes al *ayllu*. Warisata había sido absorbida por la hacienda y funcionaba como territorio sujeto a explotación de los terratenientes de Achacachi, quienes habían despojado paulatinamente al indio hasta convertirse en dueños de casi toda la zona. (PÉREZ, E., 2011, p. 73).

Más tarde, Pérez es interpelado por la supuesta propietaria de las tierras donde este había comenzado a construir la escuela. El lenguaje de dicho reclamo es revelador de la conciencia que los blancos tenían respecto de los indios:

[...] porque Ud. No tiene derecho a cometer tales abusos, y *queriendo sublevar a mis indios* se va a apoderar de lo ajeno, debe saber que poseo cualquier pedazo con perfecto derecho, *no como han engañado a mis colonos a desconocerme*, sabe Ud. que la justicia tarda pero llega contra los abusivos, .. (Ibid., pp. 77-78).¹⁰

Pero, tal como indicamos en las primeras líneas de este ítem, la actividad minera era el rubro económico más importante, o por mejor decir, el único realmente significativo. Durante los cuatro siglos del periodo colonial y el primer siglo republicano, la plata del sur de la cordillera de los Andes había constituido no solo el sustento, sino también la fortuna tanto de la metrópoli como de la nueva república. Pero la llamada “era de la plata” estaba llegando al ocaso. Ya a fines del siglo XIX, los yacimientos de plata no producían suficiente mineral,

⁸ (Bolivia y Perú) Indígena que trabajaba en una finca y estaba obligado a servir al propietario durante una semana, a cambio de que éste le daba para sembrar una pequeña fracción de su tierra. (*Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia Española*).

⁹ *Ayllu* es un asentamiento indígena que forma parte de la comunidad; posee tierras comunales y una relativa autonomía respecto del sistema latifundista vigente hasta 1952.

¹⁰ Itálicas nuestras. Nótese el carácter económico y nada humano que tienen los indios (colonos) para la supuesta propietaria de esas tierras, y cómo esta expresa su derecho propietario sobre aquellos. Era la típica conciencia del blanco sobre el indio en la época.

dando muestras del agotamiento de las reservas. La quiebra económica del país parecía inminente. Sin embargo, es entonces que providencialmente la súbita demanda por el estaño, mineral estratégico para las nuevas industrias europeas, desplaza la actividad minera de la plata hacia el estaño. Los yacimientos de este mineral se encontraban en la región norte de los Andes, esto es, en las inmediaciones de las ciudades de Oruro y La Paz. Eso significaba, obviamente, un declive del centro de poder político fincado en la ciudad de Sucre, capital de la república. La lucha política e, incluso militar, por la hegemonía entre La Paz y Sucre se hizo inevitable. Naturalmente hubo otros componentes, además del económico, pero este fue el decisivo de la confrontación norte – sur, que en la historia nacional se conoce con el nombre de “Revolución Federal”. Los liberales habían levantado la bandera federalista al comienzo de este movimiento revolucionario, pero en realidad el objetivo era la sede de gobierno. El desenlace tuvo lugar en 1899 con el traslado del poder ejecutivo a la ciudad de La Paz. Ganó el norte, ganaron los liberales, ganó el estaño: a pesar de todo, Bolivia es y será un país minero. En la escasa bibliografía sobre temas económico-financieros, aparece un libro publicado diez años después de la revolución federal (1909) con el título *Cuestiones económicas y financieras*. Su autor, Casto Rojas, vaticina el destino minero de Bolivia en los siguientes términos:

La civilización boliviana está llamada a mantener su preferente desarrollo en la parte central y occidental, siguiendo el curso de los filones mineralógicos, cuya red abarca la extensión de las cordilleras y sus contrafuertes. Los hechos, y una clara previsión del porvenir, nos inducen a pensar que nuestra orientación económica lejos de desviarse hacia factores de segundo orden debe adoptar por norte la minería, fomentando especialmente la explotación del estaño, tópico al cual deben contraerse todas las energías del país y los cuidados de una buena política financiera. (ROJAS, C., en FRANCOVICH, Op. Cit, pp. 16-17).

Sobre la base de los grandes yacimientos descubiertos más por aventura que por ciencia, se imaginaba que las colosales montañas de la cordillera de los Andes escondían en sus entrañas inagotables reservas de toda clase de metales, preciosos y comunes. De ahí la creencia en el porvenir minero de Bolivia.

La era del estaño dominó casi todo el siglo XX, llegando Bolivia a ser el segundo mayor productor mundial de ese mineral. Generó cuantiosos recursos y fue el material con que algunos pocos empresarios privados amasaron extraordinarias fortunas en Europa y Estados Unidos. Así mismo, los llamados “varones del estaño” manejaron detrás de bambalinas tanto la política minera como la política nacional. Ellos no imprimieron un desarrollo significativo a las fuerzas productivas. La industria extractiva de la minería no exigía mayormente una

tecnología sofisticada, de modo que la fuerza de trabajo a bajo costo estaba disponible entre los grupos indígenas y mestizos. Como señalamos en la introducción de este capítulo, el modo de producción en vigor impuso el modelo y dimensiones de la educación en la época del estaño. Producir los concentrados mineralógicos para la exportación no requería una educación sofisticada sino en una escala mínima. Y ni siquiera eso. Las minas eran gerenciadas por personal técnico extranjero. No necesitaban cerebros bolivianos, sino músculos. Bolivia era vista como un “campamento minero”. Por esos es que hasta 1952 nadie se preocupó de la educación de la mayoría de la población, esto es la indígena.

La producción literaria relativa a la era del estaño es escasa pero elocuente. *El metal del diablo* de Augusto Céspedes (1946) describe el costo en vidas humanas de la inmensa fortuna amasada por uno de los varones del estaño. En cambio, *Socavones de angustia*, contextualizada en la tercera década del siglo XX, y que se publicó en 1947, relata el desplazamiento laboral de los indígenas de la agricultura a las minas, describe la inseguridad laboral y los riesgos de la minería de la época, por cuya causa morían centenares de obreros sin responsabilidad alguna para los empleadores, cuenta también las cruentas represiones y masacres de obreros así como la persecución de sus dirigentes.

¿En qué manera favoreció la era del estaño al desarrollo económico-social del país? Económicamente, el efecto del estaño fue mínimo. El gobierno percibía solo el 3% sobre las exportaciones de concentrados hasta el año '52. El valor agregado de los minerales era también mínimo, pues, la industria minera no instaló fundidoras en Bolivia; prefirió confiar esa fase de la producción metalúrgica a ingleses y norteamericanos, negando así fuentes de trabajo a la mano de obra boliviana. Ya entonces quedó demostrado que el capital no tiene patria. ¿Qué es lo que finalmente produjo la era del estaño? Inmensas fortunas en Europa, agujeros en las montañas de Bolivia, decenas de miles de vidas sacrificadas al diabólico metal, y tal vez, un proletariado más autoconsciente.

No habrá cambios en la estructura social del país hasta el la revolución del '52, pero otro desastre militar será el fermento de aquel acontecimiento, el cual alteró sustancialmente las relaciones de producción económica en el país. En efecto, la Guerra del Chaco (1928 – 1935) requirió el alistamiento de los indígenas y mestizos hasta entonces sometidos a la servidumbre del sistema oligárquico minero-feudal. Por las razones que señala Mariano Baptista Gumucio, tales contingentes difícilmente podían tener el espíritu patriótico que las circunstancias exigían.

En 1932, como hoy, la población rural formaba el 70% de los habitantes de Bolivia. Por las condiciones socioeconómicas precapitalistas existentes en el agro y la subsistencia de los idiomas nativos, quechua y aimara, los mitos, tradiciones y costumbres inmemoriales, esa enorme masa de bolivianos segregados no conocía otra patria que el terruño, el pegujal o la sayaña, universo chico en cuya función nacía, padecía y moría. La Patria oficial, con mayúscula, de los poderosos hispanoparlantes de la minoría “blanca”, era una patria que no la entendía, cuando no la sabía ajena y hostil, ya que de ella recibía el agobio del latifundio, de la mina, la prohibición de entrar al centro de las ciudades, y los abusos de toda laya, de las autoridades. La republica misma fue más funesta que la Colonia para los connacionales indígenas. (FINOT, E. – BAPTISTA GUMUCIO, M., 1976, p. 452)

Una vez terminada la contienda con el Paraguay, esta gestó la conciencia de que si los indígenas habían ido a defender esa patria hostil con su vida, no era justo que volviesen a los socavones y a las haciendas patronales a sujetarse a las mismas condiciones de servidumbre. Se podría decir que los indígenas y los mestizos conquistaron la patria, con todo derecho, en la defensa de Bolivia frente a Paraguay. Importantes dirigentes obreros y campesinos surgieron entre indígenas y mestizos, tanto en el Altiplano como en los valles, después de la guerra, quienes avivaron poco a poco la llama de la revolución que tarde o temprano estallaría en todo el país. Para resistir esta creciente conciencia de actores históricos que entre los diferentes estratos étnico-sociales iba tomando cuerpo y, asimismo, para defender el statu quo, los militares que habían perdido la guerra triunfaron en el campo político, tomando, consiguientemente, control del gobierno nacional. E. Finot ve de la siguiente manera las consecuencias de la guerra:

La guerra del Chaco, cuyo desarrollo no es materia de este relato, influyó poderosamente en la vida nacional y no hay la menor duda de que torció sus rumbos, por el aniquilamiento económico que trajo consigo, por las pérdidas humanas, fatales para un país despoblado, y por el predominio que dio a la clase militar en los negocios públicos. (FINOT, E., 1972, p. 374).

La Revolución de 1952 trajo consigo la desestructuración del sistema oligárquico. Los componentes de ese significativo cambio fueron la nacionalización de las minas, la reforma agraria, el voto universal y una reforma educativa que contemplaba la escolarización indígena. Aunque Finot no lo indica, pero esta fue la consecuencia más importante de la última guerra a mediano plazo.

El partido que condujo la revolución fue el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). Doce años se mantuvo en el gobierno, y en las primeras gestiones compartió el poder con la Central Obrera Boliviana (COB). Habiéndose abandonado rápidamente la causa obrera, en su última fase se alió con los militares.

Bajo el principio “la tierra es de quien la trabaja”, se distribuyeron los latifundios entre los “pongos” y peones, y se promovió la colonización de las tierras bajas del oriente boliviano, hasta entonces casi despobladas e improductivas. Así se abre la perspectiva de romper con la tradicional monoproducción minera. También se otorgan grandes concesiones para la prospección y explotación petrolífera en el sudeste boliviano. De cualquier forma, el centro neural de la economía nacional sigue siendo la minería.

El periodo de gobierno del MNR representa, a mi juicio, el punto de inflexión de la historia de la economía boliviana. Aquí se inicia el lento proceso de rotación de una economía precapitalista hacia un capitalismo cada vez más definido, el cual toma la forma de un neoliberalismo dogmático y totalmente desventajoso para la siempre frágil economía del país. Pero antes de eso, los gobiernos militares que se sucedieron desde 1964 hasta 1982 entregaron sin escrúpulos las riquezas naturales del país a la voracidad de los capitales internacionales. Desde 1971, la agroindustria del oriente boliviano toma decidido impulso, gravitando poderosamente en el comportamiento económico del país; tanto que, en el primer quinquenio del presente siglo, permitió a sus dirigentes disputar la hegemonía política nacional. Tal vez sea cuestión de tiempo, puesto que la economía del agro unida a la industria del petróleo, situada en el sudeste boliviano, ya de hecho está provocando un masivo desplazamiento demográfico hacia las tierras bajas, cosa que a corto o mediano plazo eventualmente modificará las relaciones de fuerza entre oriente y occidente, de modo similar al efecto político que ejerció la supremacía del estaño sobre la plata a comienzos del siglo XX.

Desde 2005 se instala un gobierno de izquierda en Bolivia, cuyas bases de sustentación política son los indígenas sobre todo de los valles y del altiplano, y muy poco de los llanos orientales. Aunque la clase obrera prestó su concurso para el asenso del mismo, en la actualidad ésta observa los acontecimientos desde una prudente distancia y, a veces, desde un crítico distanciamiento. Las movilizaciones sociales constituyen, asimismo, el instrumento político más eficaz en su ofensiva revolucionaria. Por la carencia de un plan programático bien definido en lo socioeconómico, por la forma caudillista y beligerante de su liderazgo y por la constante interacción un tanto demagógica con las masas populares, exhibe los rasgos de un gobierno típicamente populista.

No obstante, el gobierno actual define su gestión como una “revolución democrática y cultural”. Esto supone un proceso de cambios radicales tanto en lo que se refiere a las

relaciones de producción económica así como en lo que atinge a las relaciones culturales entre los diferentes grupos étnicos. Se advierte, pues, que para los ideólogos del gobierno, la injusticia de las relaciones sociales no tiene solo un carácter objetivo, sino también subjetivo. Tal contradicción, además de su naturaleza clasista, aquí manifiesta un contenido étnico, de modo que el objetivo del proyecto revolucionario no puede limitarse a la supresión de las causas económicas de la injusticia, sino que, por el contrario, éste contempla la coordinación de un proceso cultural para revertir la dimensión subjetiva de las contradicciones étnico-sociales. Como grupo social, el indígena es el más pobre entre los pobres; es oprimido no solo por ser pobre, sino también por ser indígena; en consecuencia, es doblemente oprimido no solo por el blanco, sino también por el mestizo.

Los críticos, entre ellos, los intelectuales marxistas entienden que la naturaleza populista del gobierno actual constituye su *talón de Aquiles*. Ellos ven un proceso revolucionario en el país que se fue gestando poco a poco ante el endurecimiento de la política burguesa e imperialista ejecutada, sobre todo, por las dictaduras militares de casi veinte años, esto es 1964 a 1982. Con los gobiernos neoliberales de las últimas dos décadas del siglo pasado, tal proceso no hizo otra cosa que fortalecerse a causa de la ineficacia del modelo democrático para resolver los problemas de la injusticia social, la pobreza extrema, la venalidad de las instituciones del Estado y de los partidos políticos, etc. En 2003, el proceso revolucionario alcanzó punto crítico, expulsando al gobierno neoliberal. Lo que hizo el Movimiento al Socialismo (MAS) en 2005 fue simplemente apoderarse de las banderas de dicho proceso, tergiversando la revolución en un gobierno populista. De esa manera, el MAS se habría convertido en un instrumento político de la burguesía y del imperialismo para detener la marcha de revolución, trastocando sus objetivos de clase. En apariencia responde a un proyecto de cambios, pero en el fondo está profundamente comprometido con los intereses del imperio y de la burguesía local. Y eso no es solo una lectura especulativa de la gestión de gobierno, puesto lo ha declarado en forma reiterativa que su política económica consiste en reconciliar los intereses de las transnacionales con los nacionales, esto es, con los de las mayorías empobrecidas. En otros términos, estaríamos ante un programa cuyo objetivo es la “reconciliación de clases”. Han dado por denominar “capitalismo andino” a este programa económico. La novedad de este modelo consiste en combinar la industria moderna con las formas comunitaria y amazónica de producción e intercambio. Hasta la fecha no hay un resultado práctico de esta visión, de modo que no se sabe cómo se pueden conciliar tres conceptos económicos tan dispares. De lo que no cabe duda es que se trata de un nuevo intento por “humanizar el rostro de la bestia capitalista”, según expresión de sus detractores.

En fin, el gobierno del MAS se ve forzado a hacer constantes concesiones a las demandas de uno y otro lado; al no ser éstas plenamente satisfechas, un día coincidirán ambos frentes sociales en la necesidad de expulsarlo de en medio, para continuar con la histórica confrontación de clases. Eso explicaría las oscilaciones del gobierno en política económica.

3. LA EDUCACIÓN

Entre los historiadores de la educación hay consenso respecto a las ideas pedagógicas de los libertadores. Tanto Simón Bolívar como Antonio José de Sucre fueron educados y, por tanto, influenciados por el pedagogo y filósofo Simón Rodríguez Carreño (1769-1853). Lector de Rousseau, Rodríguez proclama la igualdad de todos los seres humanos, independientemente de la raza y el género. En consecuencia, declara que, en función de la cohesión y equilibrio social, la educación debe ser un servicio al alcance de todo el mundo sin distinción de razas ni colores. Según él, era indispensable la educación popular para la construcción de una sociedad racionalmente ordenada y estable.

Por otra parte, reconocía la originalidad de las “sociedades americanas”; en consecuencia, la educación también tenía que ser original en sus principios filosóficos, en su metodología, en sus objetivos y en su organización institucional. La composición étnica de las sociedades americanas constituía lo nuevo, lo diferente con respecto a Europa, para este maestro de libertadores. A la educación le concernía por lo tanto el tema indígena más que los clásicos griegos o latinos. De ahí que él recomendara a los gobernantes de las nuevas republicas americanas comenzar la escuela con los indios. Ya en esa época, Rodríguez también aconsejaba la educación mixta. Así mismo, decía que la instrucción era para el saber como la educación lo era para la acción.

El pensamiento pedagógico de Rodríguez inspiró en 1827 la organización e implementación del plan educativo del Mariscal Sucre. Sin embargo, una vez que éste abandonó el gobierno boliviano, tanto aquellas ideas como el proyecto educativo libertario cayeron en el olvido. Se volvió, entonces, al programa jesuítico, memorístico por su método y religioso por su contenido. Obviamente, ni los indígenas ni los mestizos estaban colectivamente contemplados en los planes educativos del Estado. Y esa fue la nota característica de la política conservadora hasta fines del siglo XIX. Esa es la valoración de E. Finot al respecto, quien, en su obra ya citada emite el siguiente juicio:

Si en el orden material Bolivia había dado algunos pasos adelante, especialmente bajo el impulso de Arce, en el cultural no había avanzado gran cosa. La educación seguía los rumbos rutinarios de siempre y el progreso intelectual se limitaba a las polémicas de prensa sobre tópicos doctrinarios teóricos cuando a ello daban lugar las disputas políticas, generalmente de carácter mezquinamente personalista. (FINOT, E, Op. Cit., p.335).

La primera década del siglo XX es, de todo punto de vista, crucial. Como ya indiqué anteriormente, el triunfante Partido Liberal representa el caso inédito en la historia boliviana de un partido que acreditó una filosofía política y un programa de gobierno. Ese programa, fundamentalmente, constituía una profesión fe en el progreso según el modelo europeo. Si en el plano político esto significaba un paso decisivo hacia adelante, en lo cultural aquella fue una *década de la perplejidad*. El gran interrogante, como también ya señalé anteriormente, era la cuestión de la identidad nacional. En efecto, mientras el liberalismo invitaba mirar a Europa con el fin de progresar, varios escritores, entre ellos Alcides Arguedas, Franz Tamayo, Jaime Mendoza, Carlos Medinaceli, Ignacio Prudencio y otros, desafiaban a la nación a volver los ojos hacia sí misma, a su propia realidad, con el fin de reconocer que su atraso y sus infortunios eran consecuencia de sus propios defectos, de modo que las soluciones y reencauzamiento histórico también se busquen en las entrañas de Bolivia. Eran tres las motivaciones que, de una u otra manera, convergían en los auto-cuestionamientos levantados por dichos autores: 1) el caudillismo anarquizante del siglo que expiraba, 2) el atraso socio-económico en comparación con los países vecinos, 3) las pérdidas territoriales ante Chile, Brasil y Perú. Los escritores más sombríos no dudaban en afirmar que Bolivia era –dicho en conceptos actuales– una “nación inviable”.

La literatura del primer cuarto del siglo XX fue la “caja de resonancia” que una y otra vez hizo eco de tales desventuras históricas con el fin de identificar la fuente de los males. No vamos a intentar ofrecer siquiera una reseña de dichos análisis y formulaciones, pero quien fue el primero en plantear esa problemática en un tono realmente dramático fue Alcides Arguedas (1879-1946); por eso cabe mencionar algunas de sus observaciones al respecto. En la década de 1909 a 1919, Arguedas publicó dos libros sobre la misma cuestión: *Pueblo enfermo* (1909) y *Raza de bronce* (1919). Ambas obras atribuyen la errática conducción política del Estado nacional así como su atraso socio-cultural a causas de naturaleza racial y geográfica.

Todas estas causas pueden resumirse en dos: el medio geográfico y la raza. El medio geográfico y la raza son, a primera vista, los factores determinantes que han influido para acentuar ese contraste violento que sin el menor esfuerzo y a la simple vista sorprende cualquiera que por el libro o la observación directa se pone a estudiar las diferencias sustanciales entre estas dos Américas: la rubia y la morena. (ARGUEDAS, A., 1982, p. 251).

Pueblo enfermo describe la estructura del comportamiento de las tres razas predominantes en el país: la indígena, la mestiza y la blanca. Como buen positivista, el autor explica los problemas-sociopolíticos por medio de ciertos “patrones psicológicos” de los grupos étnicos y, a su vez, éstos son atribuidos a determinadas condiciones biológicas de los mismos. En primer lugar, la raza indígena, según el autor, no es sino un “peso muerto” en la historia del país, una raza indolente y sin voluntad. Escribe Arguedas:

De no haber predominio de sangre indígena, desde el comienzo habría dado el país orientación consciente a su vida, adoptando toda clase de perfecciones en el orden material y moral y, estaría hoy en el mismo nivel que muchos pueblos más favorecidos por corrientes inmigratorias venidas del viejo continente. (ARGUEDAS, A., 1982, p. 37).

El aspecto físico de la llanura, el género de ocupaciones, la monotonía de éstas, ha moldeado el espíritu de manera extraña. Nótese en el hombre del altiplano, la dureza de carácter, la aridez de sentimientos, la absoluta ausencia de afecciones estéticas. El ánimo no tiene fuerza para nada, sino para fijarse en la persistencia del dolor. Llegase a una concepción siniestramente pesimista de la vida. No existe sino el dolor y la lucha. Todo lo que nace del hombre es pura ficción. La condición natural de este es ser malo, y también de la naturaleza. Dios es inclemente y vengativo; se complace en enviar toda suerte de calamidades y desgracias.... (Ibid., p. 40)

A pesar del sesgo determinista de los conceptos citados, el objetivo del autor es llamar la atención de la nación sobre una de las grandes cuestiones heredadas a la hora del nacimiento de la república a la vida independiente, y que, por eso mismo, aquella tiene el deber histórico de encarar. Desde la llegada del europeo al continente, esta raza no ha cesado de ser objeto, primero, de despojo de sus tierras y riquezas, luego, de explotación de su cuerpo y, finalmente de sometimiento espiritual; por ello, es la “desgraciada raza”. (Ibid., p. 69). “La pobre raza es mirada con absoluta indiferencia por los poderes públicos, y sus desgracias solo sirven para inspirar rumbosos discursos a los dirigentes políticos; pero en el fondo están convencidos de que solo puede servir para ser explotada...” (Ibid.)

El segundo libro del mismo autor ya mencionado es *Raza de bronce*; se trata de una novela que vio la luz pública diez años después que el primero. El título mismo de la obra indica la persistencia con la tematización racial de la problemática nacional. Según el autor, este fue el segundo “clarinazo” sobre la cuestión indígena. “Hizo el libro su trabajo lento pero firme; inspiró temas; produjo oscuras reacciones, envidias, inquinas y también sordas protestas; pero nada pudo detener la acción de su fuerte garra sobre la conciencia.” (Ibid.)

Ahora bien, dado el determinismo geográfico-racial de la “psicología del indio”, es inimaginable creer que el autor soñara en la auto-emancipación de esa raza, a menos que esta,

por un lado, mudase de escenario ecológico y, por otro, se sometiese a un proceso de intercambios genéticos. Por tanto, lo que Arguedas, al fin de cuentas, planteaba era una acción redentora y paternalista del blanco a favor del indígena que le había servido por tantos siglos. Se trataba de una deuda histórica, de modo que el Estado, administrado naturalmente por blancos, tenía la obligación de aprobar leyes y “programas de protección hacia la desgraciada raza”. (Ibid.). Arguedas no habla de la educación del indio, y menos de su participación en la vida política del país. En ningún caso habría pasado por su mente la más remota posibilidad de un gobierno nacional indígena. Pero, más allá de todas sus previsiones y cálculos, eso precisamente ocurrió a los cien años de haber diagnosticado Arguedas la enfermedad del pueblo boliviano y sus causas, a no olvidar, la raza y el medio geográfico.

Como hemos podido observar, la enfermedad de la raza indígena era manejable. Protegiéndola mediante leyes, se podría mantener el problema bajo control. Se podría conjeturar que el autor pensaba en una suerte de “reservaciones indígenas”, tal como ya por entonces se venía practicando en otras latitudes de América. Por el contrario, lo que representaba una cuestión más espinosa era el mestizo, llamado “cholo” tanto en la literatura peruana como boliviana.

El mestizo o “cholo” biológicamente procede del tronco ibérico y de la estirpe indígena en sus ramas aimara y quechua. Socialmente, es el elemento más activo en la vida nacional. Su presencia, sobre todo, es notable en la agricultura, en el comercio, en la minería y en la política. Su doble ancestro racial determina, según el autor, la duplicidad de su estructura psíquica y de sus inclinaciones morales, ambas puestas al servicio de una desmesurada ambición por el ascenso social y la figuración política. Veamos cómo el propio autor pinta los rasgos característicos de este grupo étnico:

Del brazo fecundante de la raza blanca, dominadora, y de los indios, raza dominada, nace la mestiza, trayendo por herencia los rasgos característicos de ambas, pero mezclados en una amalgama estupenda en veces, porque determina contradicciones en ese carácter que de pronto se hace difícil explicar, pues trae del íbero su belicosidad, su ensimismamiento, su orgullo y su vanidad, su acentuado individualismo, su rimbombancia oratoria, su invencible nepotismo, su fulanismo furioso, y del indio, su sumisión a los poderosos y fuertes, su falta de iniciativa, su pasividad ante los males, su inclinación indomitable a la mentira, el engaño y la hipocresía, su vanidad, exasperada por motivos de pura apariencia y sin base de un gran ideal, su gregarismo, por último, y, como remate de todo, su tremenda deslealtad. (Ibid., p. 73)

La descripción de la psicología y moralidad del cholo abarca página tras página del primer libro de Arguedas. Ninguna cualidad hay en él que pueda sustentar un eventual liderato, sano e inteligente. Siempre dominado por las pasiones más elementales, oscila entre la sumisión y la

tiranía. Con todo y a pesar de no ser el grupo étnico mayoritario, es el sector dominante en las actividades intermedias de la vida nacional. Una cita más redondeará la idea sobre el carácter del cholo y su papel en la sociedad boliviana.

Es la clase dominadora, desgraciadamente, en Bolivia; por eso el país, tardo en conquistas de orden práctico, o mejor, económico, ha perdido la fugaz preponderancia que ejerciera en los primeros años de la independencia, cuando surgidos los pueblos, mediante una impulsión vigorosa dada por hombres de gran carácter y mucho talento, entregáronse al uso desmedido de una libertad conquistada tras heroicos esfuerzos y no pocos sacrificios.

La historia de este país, Bolivia, es, pues, en síntesis, la del cholo en sus diferentes encarnaciones, bien sea como gobernante, como legislador, magistrado, industrial y hombre de empresa. (Ibid., p. 80).

El cholo es, en consecuencia, “culpable” de la azarosa historia nacional. (Cf. Ibid., 251). Con todo, esta no es una raza decadente, sino que, por el contrario, se encuentra en proceso de “eliminar de sí las taras de su estirpe” (Ibid., p. 79); y esa será la función fundamental de la educación. Para el autor, la educación es ante todo “moralización” de las costumbres. A la precariedad del sistema educativo, o por mejor decir, a la falta de este se debía la crisis socioeconómica y moral del país. En efecto, cuando el Partido Liberal ascendía al gobierno, sobre una población total de dos millones de habitantes, solo 218.845 eran alfabetizadas; esto es, poco más del 20%. El clamor popular por educación era enorme, pero el sistema educativo, desde la escuela fundamental hasta las universidades, carecían de lo más elemental para poner en marcha su cometido: no había ni infraestructura, ni equipamiento, ni personal medianamente idóneo para el oficio de enseñar, y menos aun un presupuesto fiscal a la altura de las necesidades. Ese era el estado de la educación boliviana a comienzos del siglo XX.

Los intelectuales del Partido Liberal no eran ciegos ni insensibles respecto de la realidad nacional, pero, mejor cimentados en el positivismo que Arguedas, no cayeron en la celada del determinismo geográfico-racial; consiguientemente, ellos abrigaban la firme convicción del progreso de Bolivia a pesar de su desventurada historia. Esta tesis liberal exigía como condición indispensable la educación del pueblo en todos sus estratos sociales. “Para hacer la prosperidad de las naciones hay que empezar por modificar las condiciones intelectuales de la sociedad, instruyendo y educando a la juventud, principalmente la de las masas inferiores.” (FRANCOVICH, 1956, 34). A tal efecto, el gobierno liberal tomó dos medidas administrativas de trascendental importancia en la historia de la educación boliviana: 1) en junio de 1909, fundó la primera Escuela Normal con el fin de formar a los maestros que el país necesitaba. La misma fue dirigida por una comisión de expertos belga, presidida por el prestigioso pedagogo Georges Rouma; 2) en 1912 reorganizó el sistema educativo de todo el país bajo las ideas

positivistas desarrolladas por el equipo docente de la Normal. Entre los objetivos de esta reforma se puede mencionar, por un lado, la formación del “espíritu científico” en las juventudes bolivianas y, por otro, la laicización de la educación pública. Los sectores más conservadores de la política, uniendo fuerzas con su aliado natural que era el clero católico, ofrecieron una resistencia sin cuartel al positivismo, a las ideas pedagógicas que animaron la reforma liberal y a la educación indígena iniciada por el gobierno liberal.

Para los efectos de la presente investigación, amerita al menos una referencia del positivismo en Bolivia. En política, ya indicamos cómo el ideario liberal se apropió del positivismo y de su visión progresista sobre la base del concepto de la evolución del espíritu humano desde el estadio religioso hacia el científico. Del positivismo, que en la época se había difundido en toda la América Latina, el gobierno liberal obtuvo las bases teóricas para justificar las reformas y planes con el fin de modernizar la administración del Estado. Específicamente, en educación el positivismo se mostraba más pródigo en resultados que cualquier otra opción pedagógica. Su tesis epistemológica, que restringe la validez del conocimiento científico a todo aquello que puede remitirse a una base estrictamente observable de la naturaleza y del comportamiento humano, concentra la acción investigativa a campos específicos, cosa que redundaba en eficacia y productividad en función de la satisfacción de las necesidades humanas. Por primera vez las juventudes descubrían el carácter operativo y eficaz de la ciencia. Los maestros egresados de la Escuela Normal eran el testimonio viviente de la fe positivista, por su profesionalismo, por su vocación, por su ferviente convicción de progreso incluyente y democrático. Esta fue la “edad de oro de la educación boliviana”, según Vicente Donoso Torres. En su libro ya citado, el filósofo Guillermo Francovich hace una ponderación ecuánime de la enorme gravitación del positivismo en la cultura boliviana:

Desde luego el positivismo trajo un sentido progresista de la vida. El carácter intelectualista del positivismo lo conducía a pensar que el progreso tenía que venir con el predominio cada vez mayor de las fuerzas del pensamiento y que una vez vencidas las resistencias establecidas por los prejuicios, la ignorancia y las concepciones arcaicas de la realidad, las leyes naturales de la historia conducirían a formas cada vez más perfectas de la vida social. Esta confiada seguridad en el futuro nacional y humano era común en Bolivia a todos los hombres del principio del siglo XX. (FRANCOVICH, G., Op. Cit., p. 20)

3. 1. El debate sobre la educación

Ya hice mención de los escritores que, a contra corriente del liberalismo, trajeron de vuelta la atención intelectual a la realidad nacional. Hice comparecer a la mesa de la discusión los análisis de Arguedas con cierta amplitud, porque él es pionero en la tematización de la

cuestión indígena y, porque además, sus puntos de vista, particularmente, sobre el mestizo son compartidos por Gabriel René Moreno, Enrique Finot y no pocos políticos e intelectuales. Si bien Arguedas hizo tal ejercicio desde una óptica psicosocial, Franz Tamayo, Carlos Medinaceli, Antonio Días Villamil, Elizardo Pérez, Carlos Salazar Mostajo lo hicieron desde la perspectiva educacional y, todos ellos, con sus respectivas diferencias y énfasis, representan la opción indigenista.

Este debate sobre la educación fue particularmente intenso durante la primera mitad del siglo XX, y la temática indígena, en sus diversos aspectos y orientaciones, continuó ocupando el centro del pensamiento y de las acciones durante esos cincuenta años. Para ser más preciso, debo decir que las acciones fueron, en realidad, escasas; mientras que las teorizaciones superaron cualquier cálculo. En pocas líneas diseñaré los trazos más distintivos de ese proceso.

Cabe, en primer lugar, citar el conjunto de cuestionamientos levantado por Franz Tamayo (1878–1956) a propósito del programa educativo del liberalismo. En efecto, entre julio y septiembre de 1910, publicó por la prensa paceña cincuenta y cinco artículos relativos a la educación, material que luego fue editado como un libro intitulado *Creación de la pedagogía nacional*. Las primeras palabras del libro son para advertir a los lectores de que él ha seguido con atención el desarrollo del programa liberal y, de la misma forma, el desarrollo de las ideas en educación. Su cuestionamiento al respecto no hace concesiones:

Se ha creído que un país y una raza nuevos, destituidos de una tradición de cultura y todo elemento actual de la misma, puede transformarse en diez o veinte años y hacerse un país de tono y carácter europeos, por el solo hecho de crearse universidades y liceos, con planes y programas plagiados de este sistema europeo o el otro. Se ha creído que la pedagogía debía ir a estudiarse a Europa para aplicarla después a Bolivia, y tratándose del problema más esencialmente subjetivo, cual es el de la educación nacional, se ha ido a buscar el lado objetivo de las cosas, desconociendo así el único método posible, cual es el que hemos de indicar en el curso de este artículo. (TAMAYO, F., 1994, p. 9)

Tamayo fustiga sin piedad la conciencia liberal-positivista, afirmando que no hay que trasplantar métodos pedagógicos desde otras latitudes a estas tierras, lo que es necesario hacer es investigar y conocer el carácter o “alma” de nuestra raza, a fin de, a partir de esa base, “crear una pedagogía boliviana.” (Cf. *Ibid.*, p. 10).

Habíamos hablado de la necesidad de crear la pedagogía nacional, es decir de una pedagogía nuestra, medida a nuestras fuerzas, de acuerdo con nuestras costumbres, conforme a nuestras naturales tendencias y gustos y en armonía con nuestras condiciones físicas y morales... (*Ibid.*, p. 20)

La importación de modelos educativos, por apropiados y pertinentes que estos sean, constituye un “parasitismo científico y pedagógico”, el cual vive de denigrar la raza y de despojar la ciencia de los europeos. (Cf. Ibid., p. 27). Es lógico el razonamiento de Tamayo, pues, la implantación en Bolivia de una pedagogía formulada sobre la base de una experiencia sociocultural extraña desdeña la herencia cultural propia, promoviendo la auto-negación de los educando locales con el fin de adoptar una identidad antropológica extraña. Por tanto, el pedagogo verdadero ha de descubrir “la ley de la vida boliviana.” (Ibid.). En forma similar que Arguedas, Tamayo hace un vehemente llamado a los conductores del país a volver los ojos a la realidad nacional, pero discrepa tangencialmente del determinismo étnico-geográfico de aquél. Consiguientemente, el mestizaje es un falso problema a la hora de construir el futuro de la nación. En palabras del propio autor:

No porque seamos un compuesto o un producto de diferentes elementos étnicos debemos o podemos aceptar que no existe, tratándose de nosotros, carácter nacional. Desde que hay nación, esto es, desde que hay un grupo humano que permanece en la historia y genera en la naturaleza, dentro de un marco de condiciones especiales, propias y permanentes, entonces, hay raza, y entonces, hay carácter nacional. (Ibid., 29).

De manera que el problema de la historia de Bolivia no es ni el indio ni el mestizo o “cholo”; el problema lo constituyen los conductores políticos e intelectuales. Habitados al tradicional parasitismo intelectual, sin el examen adecuado ni la persistente investigación, y sin pudor alguno aquellos han atribuido la culpa a quienes nunca han tomado parte en las decisiones de cierta relevancia en la historia nacional. “Porque es preciso saber que Bolivia no está enferma de otra cosa que de ilogicismo y de absurdo, de conceder la fuerza y la superioridad a quien no las posee, y de denegar los eternos derechos de la fuerza a sus legítimos representantes.” (Ibid., 47). Por tanto, por razones estrictamente pedagógicas, era necesario explorar y descubrir, en primer lugar, qué aspecto o dominio de la cultura occidental no era compatible con el carácter y potencialidades cognitivas y/o prácticas del indígena. No era científico ni justo pretender plasmar en el indio el **ideal de la humanidad**, que Europa concibió para sí, pero que jamás materializó. Y aquí Tamayo desautorizará el intelectualismo de la escuela europea, replicada con tanta dedicación en todo el continente, incluso entre los indios. He aquí el razonamiento del autor:

En cuanto a adormirse en la contemplación de imágenes y entregarse al fecundo **far nulla** en que germinan los castillos sistemáticos y los edificios ideales, el indio nunca quiso entender nada. Porque el indio no es ni ha sido probablemente jamás, lo que hoy en ridículo estilo se llama un **intelectual**, y que constituye hoy, digamos de paso, la forma más repugnante de la pereza sudamericana. Siempre dentro de las probabilidades inductivas, busca entre los indios cualquier cosa, pero nunca hombres de letras a la moderna, poetas de oficio (¡qué antifrase!), pensadores a sueldo, filósofos asalariados y

toda esa flora morbosa de intelectualismo que es el signo más irrecusable de la degeneración europea. Lo que se podrá encontrar en el indio, retrospectivamente, son tal vez, estrategos, legisladores, ingenieros (las grandes estradas incásicas solo comparables hoy con los grandes trabajos de Suez, del Simplón o del Nilo, y que superarían a los similares romanos), profetas tal vez, edificadores de imperios, rectores de razas, y nada más, o poco más. (TAMAYO, F., 1994, p. 81).

En segundo lugar, era preciso encontrar el secreto de la identidad de la raza indígena, la dimensión donde se asienta incólume la grandeza de su porvenir que, según Tamayo, es esa fuerza, esa energía de la cual el letrado y el político la han despojado. “El indio no es un intelectual sino un hombre de acción. Una gran voluntad, no un pensamiento.” (FRANCOVICH, 1956, p. 57). En el genio organizador de la historia indígena, sobre todo en la era del imperio incaico, Tamayo descubre algo distinto de la racionalidad científica moderna; es decir, identifica la capacidad humana que hoy se denomina como “inteligencia social”¹¹. Y es lo que marca la diferencia con respecto a la tradición europea. Es, por tanto, necesario crear la pedagogía nacional sobre esa base. Esa es la fuerza de la raza y la razón de su historia. Es lo decisivo:

Y esta es la última palabra y también la última razón de la vida. Cuando se trata del problema educativo u otro, la primera cosa: querer, la segunda: poder. Lo demás viene solo y por sí. Esta voluntad es la fuente de toda sabiduría y de toda realidad. Hemos vuelto de muchos sueños; el viento se ha llevado miles de credos; la misma ciencia nos ha mostrado sus fundamentos de arena. Solo queda la voluntad, indiscutible e indiscutida, alma de los imperios, resorte maestro de toda la Historia y como la llama que mantiene el calor del mundo. Y esta voluntad hay que despertar en la raza y sacarla al sol. (Ibid., p. 141).

Toda educación estriba en esto: haceos fuertes de cuerpo y alma. No hay más. Y entonces, es la energía nacional instituida en método, en doctrina, e objetivo único y final. (Ibid., 142).

Hay también en la *Creación de la pedagogía nacional* una crítica epistemológica muy pertinente al positivismo, que mencionaremos a propósito de nuestras conclusiones del presente capítulo. (Cf. Ibid., p. 139).

3. 2. El debate sobre la educación en la experiencia de Warisata

En 1931, el debate sobre la educación se desplaza desde los terrenos de la política y la literatura al dominio de la práctica. Fueron el maestro Elizardo Pérez (1892-1980) y el dirigente aimara Avelino Siñani quienes protagonizaron, de un lado, la confrontación pedagógica; del otro lado, estaban los planes oficiales, cuyo ideólogo principal fue Vicente

¹¹ Es el talento práctico, no académico, para la organización de grupos, negociar la solución de conflictos, la habilidad para establecer relaciones sociales o interpersonales, para realizar análisis sociales; todos estos indispensables para el ejercicio del liderato. (Cf. GOLEMAN, D., 1998, pp. 146-147).

Donoso Torres. Tanto Donoso Torres como Elizardo Pérez habían sido formados en la Escuela Normal de Sucre. A veinte años de su creación, los ideales liberadores así como la filosofía positivista de esa institución de formación pedagógica, se habían dogmatizado y, quien mejor encarnó esa posición, fue, precisamente, Donoso Torres. En cambio, Elizardo Pérez, fiel al principio positivista según el cual la ciencia educativa debe remitirse al mundo de los hechos y basarse en los datos de la experiencia sensible, se encamina, efectivamente a la realidad sociocultural del país y, para él, esa realidad específica en su expresión más dramática era el mundo indígena. Por elección o casualidad, Pérez ubicó el centro de sus acciones educativas en Warisata, en un genuino ambiente indio, en el punto “donde el problema indígena se ofrecía en sus aspectos más intensos.” (PÉREZ, E., 2011, p. 73). Allí fundó el centro educativo denominando por él mismo “escuela-ayllu”. “El ayllu es la célula social de los pueblos andinos”, cuyos elementos se hallan vinculados por lazos de parentesco, creencias religiosas, formas comunitarias de propiedad y producción y, finalmente, por una estructura de gobierno local. (Cf. *Ibid.*, p. 41 s.). La escuela-ayllu, por lo tanto, era la institución educativa organizada *según y para* estas funciones y necesidades socio-políticas del ayllu. Su método era eminentemente práctico y extraordinariamente simple en apariencia, aunque, desde luego, entrañaba una densa teoría socio-pedagógica:

Mediante sistemas de educación activa se practicaba los nuevos postulados pedagógicos que permiten la distribución espontánea de la población escolar en grupos concordantes con sus afinidades espirituales, carácter, simpatía, tendencias, aptitudes, etc., con la finalidad de descubrir la vocación del niño para su posterior profesionalización. Las hectáreas de tierra propias de la escuela fueron también distribuidas entre los niños, dando lugar a un ensayo de explotación individual, de acuerdo a las orientaciones del maestro. El producto cosechado, agrícola o industrial, se destina al sostenimiento de la escuela, que como centro de actividad de la comunidad está encaminado a formar la nueva sociedad indígena basándola en sus sobrevivientes instituciones culturales. [...] Este método educativo, iniciado en la escuela de Warisata, influirá decisivamente en la transformación del hora indígena y de su economía, mediante nuevos sistemas de trabajo, higiene, moral, civismo y solidaridad. (*Ibid.*, p. 124).

Sin embargo, Pérez no puso en marcha aquella iniciativa en base a un proyecto prefabricado en un escritorio, como él mismo afirma, sino que fue a imbricar la escuela moderna con la historia del pueblo aimara. En el ayllu estaban todavía presentes y activos los elementos culturales del indio que, demográficamente, era la mayoría nacional y, económicamente, la más miserable. Carlos Salazar Mostajo (1916-2004), maestro que cooperó con Pérez desde la fundación de la escuela-ayllu, dice que, en efecto, por razones científico-pedagógicas, el proceso educativo debe sincronizar con la historia específica de los grupos sociales en los cuales este opera.

Al aceptar aquella relación histórica –escribe– la escuela puede adentrarse en el espíritu indio y encaminarlo a la realización de grandes tareas, a semejanza de las que ejecutara en los tiempos de predominio aimara o quechua, imponiendo una práctica adecuada a su naturaleza cósmica, casi primitiva y elemental, pero en todo caso propicia al progreso moderno y decididamente encaminada a obtener la justicia social y la libertad. (SALAZAR MOSTAJO, C., 2006, p. 73).

Además de responder a esta exigencia científica, la historicidad de la educación tenía la función de crear la conciencia o identidad nacional en un momento en que una deplorable conducción de la Guerra del Chaco había permitido una vez más el desmembramiento del territorio nacional. En ese contexto histórico, Elizardo Pérez dice a los indígenas: “Nuestra misión es formar hombres aptos, hombres íntegros y capaces, para sacar de la postración a este pueblo. Eso es lo que queremos, y lo que, en realidad, ustedes esperan.” (PÉREZ, *ibid.*, p. 87). La prioridad de la escuela-ayllu no era la alfabetización, sino la emancipación del indio por medio de la educación productiva sobre las bases de su propia cultura. A partir de allí, Pérez pretendía diseñar la estructura básica de la pedagogía nacional teorizada por Tamayo, aunque nunca hace referencia a éste en su libro *Warisata*.

Nuestra sensibilidad social repugnaba tal estado de cosas antihistórico [la dominación del indio por parte del blanco], y por eso empezábamos a creer que la educación del indio debía ser el comienzo de una unidad pedagógica nacional, basada en sus raíces agrarias, para crear una misma filosofía y una misma técnica educacional para el boliviano de los campos como para el de las ciudades. Teníamos que crear la escuela boliviana con elementos propios de nuestro cosmos; teníamos que crear al maestro boliviano con elementos propios de nuestra necesidad, y todo esto nos imponía una obligación altamente patriótica: la de conservar entre los sistemas ancestrales de organización social aquellos que, modernizados, pudieran dar carácter a nuestra condición de pueblo y ponernos en estado de recibir las más nuevas corrientes del progreso humano. (PÉREZ, *ibid.*, 87-88).

Esta misma función de la escuela-ayllu es señalada por Salazar Mostajo, a propósito de su discusión del concepto “preparar al niño para la vida” en la escuela. En las circunstancias históricas en que se echa andar la experiencia de la escuela-ayllu, la vida era la vida de servidumbre en el régimen de la economía feudal de aquella época; de ahí que, según él, la escuela-ayllu había de ser un combate a tal concepto y/u objetivo de la educación oficial.

En *Warisata* el propósito era diametralmente opuesto; se buscaba liquidar el régimen de la servidumbre. Por consiguiente, no podía ser una escuela “para la vida”, sino una “escuela de la vida”. No una **preparación** para la vida, sino la vida misma, la vida resultante de la división de clases, de la desigualdad y de la injusticia, la vida que exige imperiosamente un cambio, la vida creadora de conciencia y aptitud de lucha, en lugar de ser una adaptación conformista a las modalidades actuales. (SALAZAR MOSTAJO, 2009, pp. 88-89).

El ideario liberador de Warisata, como es de suponer, fue combatido desde sus inicios por el Consejo Nacional de Educación, por entonces en manos de quienes defendían o se habían puesto al servicio de la oligarquía terrateniente. “En realidad, la lógica más estricta presidía esta actitud: el Estado feudal, cuya estructura se basaba en la servidumbre, no podía consentir que prosperaran escuelas donde se luchaba por la liberación del indio; y para abatirlas, usó de todos los recursos posibles: intrigas, delaciones, emboscadas y aun asesinatos.” (Ibid., 275). El ideólogo que, desde el Consejo Nacional de Educación, declaró la guerra a la escuela-ayllu fue Vicente Donoso Torres, quien defendía la tesis de “eliminar los vestigios de la cultura tradicional indígena en la escuela y hacerla funcionar como si en el país solo existiera la cultura occidental con raíces hispánicas (UNAME Mód. VI Unidad 2. 1996:15). Escuela que respondía a la corriente indigenal a favor de la clase dominante blancoide.” (AGREDA M., R., 2009, p. 215).

En 1941, después de diez años de hostigamiento, la oligarquía gobernante, bien asesorada por su ideólogo Donoso Torres, dio el golpe de gracia al experimento de Warisata. Solo diez años le permitieron subsistir, pero fue suficiente tiempo para hacer historia. Elizardo Pérez ya no estaba allí cuando Donoso Torres y su comitiva llegó a Warisata para sentenciar a muerte al la escuela-ayllu. El testimonio de una maestra que se formó en la escuela normal de ese proyecto dice:

El 30 de enero de 1941 llegaron a la escuela los señores Donoso Torres y Max Byron, reuniendo a la gente para hacernos saber cuáles eran sus propósitos. De lo primero que nos reprendieron fue de haber alzado edificios de dos pisos, cuando, según ellos, las escuelas para indios debían ser casitas de un piso. Después nos manifestaron que todo estaba mal hecho, y que ellos castigarían a los responsables, especialmente a usted [E. Pérez] y a Abelino Siñani. Increparon duramente a los amautas y a los alumnos y en fin nos hicieron ver que todo debía comenzar de nuevo. (PÉREZ, ibid., p. 289).

Obviamente, nunca recomenzaron el proyecto tal como prometiera el discurso de Donoso Torres; y eso, porque simplemente el objetivo era destruir aquella simiente revolucionaria. De ese modo, el debate sobre la educación volvió a la literatura. Naturalmente, corrió mucha tinta y saliva tanto en la prensa como en ensayos, planes de gobierno y disposiciones legales; nada se llegó a concretar. Hay abundante material literario de esa época que reivindica Warisata; quisiera hacer, no obstante, mención a la novela *La niña de sus ojos* de Antonio Díaz Villamil, entre la amplia producción narrativa vinculada al tema; sobre todo, porque fue tachada de racista por los ideólogos del actual gobierno. Fue escrita en 1946, cuando la cuestión de la escuela-ayllu todavía golpeaba la conciencia intelectual y, por otra parte, ya los tambores revolucionarios resonaban en las minas y en las haciendas como eco de la

Guerra del Chaco (1928-1935). La protagonista de la novela es una joven mestiza que, habiéndose educado en un colegio de la élite blanca, intenta, luego, instalarse en ese círculo. Discriminada, inicia su aventura educativa en una comunidad indígena, donde replica exactamente el modelo de la escuela activa de Warisata. También contra ella asecha el sistema oficial. Esta vez –en la ficción– el indio se defiende con éxito. Triunfa la pedagogía nacional de Tamayo y Elizardo Pérez. En el último episodio, la maestra, comprometida por lazos afectivos con el novio blanco –quien también es víctima del sufrimiento injusto como ella y lleva consigo un hijo rubio– se dirige a la escuela indígenal, segura, rodeada del pueblo y seguida por los niños indígenas tomados de la mano con el niño rubio. Esa es la visión de la escuela y de la sociedad del mañana; es decir, de ese modo anticipa Díaz Villamil el porvenir de la pedagogía nacional en la sociedad boliviana, cuyo testimonio visible de su eficacia ha sido la escuela-ayllu. La escuela-ayllu es una opción y un acto de amor, según el autor; solo esta opción tiene el poder para superar todos los prejuicios raciales, culturales, metodológicos, religiosos, etc., y, en consecuencia, también tiene el poder para unir a mestizos, indígenas y blancos en un proyecto nacional de cara al mañana:

La maestra y su novio volvieron hacia la escuela rodeados del cariño multiplicado de los indios. Detrás, Pablito, el niño rubio, rodeado cordialmente por los chiquillos y tomado de las manos por dos “imillas”¹², siguió a su padre hacia su nuevo hogar de Collamarca.¹³ (DÍAZ VILLAMIL, A., 2008, p.332).

3. 3. La reforma educativa de 1955

Después de una tumultuosa crisis, el año 1952 se produjo la llamada “Revolución Nacional dirigida por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). El gobierno revolucionario introdujo cambios estructurales que enrumbaron la historia nacional en la dirección del capitalismo moderno. La reforma agraria, la nacionalización de las minas y el voto universal fueron medidas revolucionarias que dislocaron el poder político a manos de la nueva clase social emergente: la burguesía. Pero, dado que lo realmente concerniente a la presente investigación es la suerte indígena, cabe destacar que la Reforma Agraria, habiendo liquidado el sistema latifundista, liberó a cientos de miles de indígenas de la servidumbre. Asimismo, el Código de la Educación Boliviana, aprobado en 1955, legaliza la igualdad de derechos de todos los ciudadanos, sin distinción de razas, al acceso a la educación gratuita ofrecida por el

¹² Niña y adolescente indígena.

¹³ Nombre ficticio donde, según el relato de Díaz Villamil, se asienta la escuela-ayllu. Etimológicamente puede significar “ciudad de las collas”; pero en la novela adquiere una dimensión simbólica relativa a la nación, es decir, a Bolivia en su conjunto.

Estado. En forma específica, se establece el sistema de escuelas rurales (no indígenas), con estructura propia y presupuesto. Con todo, una filosofía y una política educativas confieren un sentido de unidad a todo el sistema.

Probablemente este nuevo sistema integracionista propició un significativo acercamiento entre los diferentes grupos étnicos del país; sin embargo, a las puertas del siglo XXI, la marginalidad de las etnias originarias, el desdén por sus culturas, la explotación de la mano de obra indígena en los cinturones pobres de las ciudades, en la agroindustria, y en todo lo que representa la economía informal, siguió siendo una práctica masiva en el país. La revolución del '52 promovió la consolidación de la burguesía nacional, mientras que los indígenas, con su libertad formal a cuestas, quedaron a merced de la explotación de la nueva clase dominante. Obviamente, la burguesía, más allá de la dimensión económica, es la clase gestora del mundo moderno y de su hegemonía cultural. Su “destino manifiesto” en Bolivia era la modernización del aparato productivo, tanto de los bienes económicos como culturales, de acuerdo a patrones occidentales. Las masas indígenas habían, en consecuencia, de ser integradas a este proyecto por medio de la educación, es decir, por la interiorización de nuevos saberes y valores.

3. 4. La Reforma educativa de 1994 o Ley 1565.

El Código de 1955 rigió la política educativa nacional durante 40 años. No pudo materializar su objetivo integracionista. Ahora el MNR está de vuelta en el poder. Con un pensamiento político reciclado en obediencia a las corrientes neoliberales más afines a la globalización, en 1994 promulga la Ley de la Reforma Educativa, cuyos ejes filosóficos se definen por los conceptos de “participación”, “interculturalidad” y “bilingüismo”.

El mismo año se aprobó también la Ley de la Participación Popular. Esta ley establece varios mecanismos e instancias de participación general; sin embargo, ella atribuye a la educación una función decisiva al respecto. En ese sentido, el sistema educativo se convierte en el fundamento de la *integración nacional y de la participación* de Bolivia en la comunidad mundial. (cf. Ley de Participación Popular, Tít.1-Art.1-inc.11). En otras palabras, el objetivo integracionista parece que enfocara la mirilla en la dirección de un punto de equilibrio entre la identidad nacional y la influencia externa, pero dada la enorme presión del proyecto de globalización, esta tesis del MNR suscitará más de un interrogante. En Tít.1-Art.1-inc. 6, esa misma Ley estipula que la educación boliviana se organiza y desarrolla con la participación de toda la comunidad social, sin acepción de carácter étnico, cultural, regional, de género, etc.

La Ley en cuestión aborda con amplitud y bastante precisión el problema de la interculturalidad. Aunque en Bolivia se hablan alrededor de treinta lenguas nativas, la opción bilingüe de la educación, en el contexto nacional, ya es un reconocimiento explícito de la presencia y validez de otras culturas junto a la occidental, más aún cuando en Tít.1-Art.1-inc. 5 afirma que la educación boliviana es “intercultural y bilingüe, porque asume la heterogeneidad socio-cultural del país...”. Como si eso fuera poco, en Cap.3-Art.6-inc.5 autoriza la organización de consejos educativos de pueblos originarios con el fin de participar en la formulación de las políticas educativas para esos pueblos, y asimismo, para acompañar su ejecución en vista de los grandes objetivos del sistema educativo boliviano: “la conciencia nacional, la interculturalidad, la educación para la democracia, el respeto a la persona humana, la conservación del medio ambiente, la preparación para la vida familiar y el desarrollo humano.” (cf. cap.4-art.8-inc.6).

No se puede negar que la Ley de 1994, por lo menos formalmente, representa un considerable avance en lo que se refiere a la conciencia intercultural. En el horizonte de la visión neoliberal está la sociedad pluralista y democrática, razón por la que la interculturalidad se convierte en su estrategia pedagógica privilegiada destinada a desarrollar la autoestima, el reconocimiento y valoración de las diferencias étnico-culturales, la tolerancia, la capacidad de negociación para la resolución de conflictos, etc., y, de esa manera, distender las contradicciones de clase en general. Lógicamente, la herencia cultural y los conocimientos previos de los educandos constituyen el punto de partida del proceso educativo en la perspectiva ese concepto de interculturalidad. Dadas las enormes diferencias de los educandos en esos aspectos, se adopta el *constructivismo* como modelo didáctico. Entiéndase que la interculturalidad es aquí un recurso estratégico en función de la democracia liberal; no hay aquí algo como la emancipación de los pueblos indígenas sobre la base de sus propios procesos culturales, como en Warisata, por ejemplo.

Entre el proceso de capacitación de los equipos de agentes de implementación y el aprestamiento de toda la logística, esta reforma educativa tuvo el escaso tiempo de ocho años de vigencia. Con la caída del régimen del MNR en 2003 también cayó la Ley 1565.

3. 5. La última reforma educativa o Ley de educación Avelino Siñani – Elizardo Pérez, Ley 070 (2010).

Después de un prolongado como escabroso debate hegemónico por el partido de gobierno, el Movimiento al Socialismo (MAS), en 2010 fue sancionada la última ley de reforma educativa. Los actores educativos de todos los niveles, tanto del sector público como del

privado, tuvieron escasa participación en la fundamentación, formulación y aprobación de la ley. De hecho, el magisterio la rechazó categóricamente.

Justo a cien años de la publicación de la tesis de la “pedagogía nacional” por Franz Tamayo (1910), entra en vigencia un sistema educativo que, de alguna forma, recoge el pensamiento educacional de aquel filósofo y poeta. En efecto, sin sombra de duda, el sistema educativo en vigencia desde 2010 es de orientación indigenista, en la forma que Tamayo lo había planteado en 1910; es decir, ha radicalizado la estrategia de la interculturalidad en la educación, operando una especie de inversión de la polaridad magnética en este secular problema. Por otra parte, mientras que a partir de la reforma de 1955, las políticas educativas adoptan una actitud integracionista respecto de las etnias originarias, desde ahora, el proceso educativo se desarrollará en torno a las culturas originarias como eje referencial. Así lo establece en forma reiterativa y persistente la Ley 070. Transcribiré los textos legales más explícitos al respecto con el fin de observarlos más de cerca.

En efecto, en Tít. I, Cap. I, Art. 1, inc. 6., sección de los mandatos constitucionales y que, por lo tanto, constituyen definiciones directrices de cumplimiento obligatorio, la Ley 070 declara: *“La educación es intracultural, intercultural y plurilingüe en todo el sistema educativo.”*. Aparece aquí, como elemento nuevo, el concepto de la “intraculturalidad”. Vinculado a los otros dos conceptos del texto, éste los relativiza, señalando que, “en un proceso de cambios” de orientación indigenista, es indispensable colocar la práctica educativa en las coordenadas culturales de los pueblos que han optado por su emancipación. Solo desde allí la educación se convertirá en una “educación de la vida y en la vida, para Vivir Bien” (cf. Ley 070, Tít. I, CAPÍTULO II, Art. 3, inc. 11). Sin embargo, este concepto tiene otras connotaciones que generarán más de un problema teórico.

En el capítulo citado anteriormente, dedicado a las “bases, fines y objetivos de la educación”, en dos artículos paralelos, el texto sancionado determina que la educación:

Es científica, técnica, tecnológica y artística, desarrollando los conocimientos y saberes desde la cosmovisión de las culturas indígena originaria campesinas, comunidades interculturales y afro-bolivianas, en complementariedad con los saberes y conocimientos universales, para contribuir al desarrollo integral de la sociedad. (I Tít. I, CAPÍTULO II, Art. 3, inc. 10)

Desarrollar una formación científica, técnica, tecnológica y productiva, a partir de saberes y conocimientos propios, fomentando la investigación vinculada a la cosmovisión y cultura de los pueblos, en complementariedad con los avances de la ciencia y la tecnología universal en todo el Sistema Educativo Plurinacional. (Idem., Art. 5, inc. 2).

A simple lectura del Art. 3, inc. 10, no se puede dejar de observar el propósito de vincular una educación científica con la cosmovisión de las culturas originarias. Eso no representaría una dificultad de importancia si no fuera por la posición subordinada de la ciencia a la cosmovisión. En su calidad de plan científico-técnico, la educación tiene la misión de desarrollar saberes según la lógica de la “cosmovisión de las culturas indígena originaria campesinas, etc. Ciertamente, estamos frente a un texto abigarrado que puede dar lugar a más de una interpretación, pero parece decretar que, en el sistema educativo vigente, el método científico debe atenerse a las condiciones de la cosmovisión de las culturas originarias. Ese, sí, es un problema multifacético que amerita mayor explicitación. Sin embargo, por ahora, me limitaré a hacer un reconocimiento de otras posibles dificultades.

Veamos, ahora, la forma en que son definidas la “intraculturalidad” y la “interculturalidad”, conceptos claves en la Ley de la Educación Avelino Siñani – Elizardo Pérez. Efectivamente, en el Tít. I, Cap. III, referido a la “diversidad sociocultural y lingüística”, se lee:

- I. Intraculturalidad:** La intraculturalidad promueve la recuperación, fortalecimiento, desarrollo y cohesión al interior de las culturas de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, comunidades interculturales y afro-bolivianas para la consolidación del Estado Plurinacional, basado en la equidad, solidaridad, complementariedad, reciprocidad y justicia. En el currículo del Sistema Educativo Plurinacional se incorporan los saberes y conocimientos de las cosmovisiones de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, comunidades interculturales y afrobolivianas (Tít. I, Cap. III, Art. 6)
- II. Interculturalidad:** El desarrollo de la interrelación e interacción de conocimientos, saberes, ciencia y tecnología propios de cada cultura con otras culturas, que fortalece la identidad propia y la interacción en igualdad de condiciones entre todas las culturas bolivianas con las del resto del mundo. Se promueven prácticas de interacción entre diferentes pueblos y culturas desarrollando actitudes de valoración, convivencia y diálogo entre distintas visiones del mundo para proyectar y universalizar la sabiduría propia. (Tít. I, Cap. III, Art. 6)

La *intraculturalidad*, hasta donde se refiere a los procesos internos de recuperación y desarrollo de los grupos étnicos originarios y sus culturas, no ofrece problema de relevancia a los fines de mi investigación. Ahora, lo que generalmente se ha cuestionado a esta ley es que ella contempla a las “naciones y pueblos originarios”, incluso, a las “comunidades afro-bolivianas”, sin hacer ninguna mención a toda la nación boliviana. Hay treinta y seis naciones originarias, y ninguna nación boliviana. Quién sabe, Bolivia, como nación, se haya disuelto en las treinta y seis o más naciones asentadas en este territorio. Pero ese no es tema de la presente investigación.

En cambio, la segunda parte del concepto de *intraculturalidad*, es decir, la intención de incorporar “los saberes y conocimientos de las cosmovisiones de las naciones y pueblos indígena originario campesinos en el currículo del Sistema Educativo Plurinacional” constriñe nuestra atención. En primer lugar, observamos que la inserción de los saberes de las culturas tradicionales en el currículo del sistema educativo obedece al objetivo de vigorizar la *intraculturalidad*. Es un tanto ilusorio esperar que los saberes tradicionales puedan tener algún éxito en presencia del saber científico; por lógica, tampoco es posible imaginar que la incorporación de los saberes en el sistema educativo pueda redundar en beneficio de la *intraculturalidad*. En segundo lugar, surge por sí mismo el problema metodológico de armonizar conocimientos tan distintos, los científicos y los de las culturas tradicionales, en el proceso enseñanza-aprendizaje. Y esto, suponiendo que sea posible capacitar a los maestros en ambas formas de conocimiento.

En el caso de la *interculturalidad*, ella se entiende como relación e intercambio entre las diferentes culturas presentes en la sociedad boliviana. De cualquier forma, la preocupación con la “identidad propia” en cuanto objeto de la interacción cultural, pone el acento en la tradición en lugar del proyecto y/o de la estrategia revolucionaria. En la misma dirección, se percibe, por un lado, cierto etnocentrismo en la idea de “proyectar y universalizar la sabiduría propia”; por otro, un sobredimensionamiento de las potencialidades de la educación respecto de la interculturalidad en general. Sin embargo, considerando que estos conceptos, fundamentan una ley que, en todo caso, reglamenta comportamientos y acciones futuras en el ámbito de la educación, tal vez constituya un desafío histórico anticipar resultados de esa magnitud por medio de una interculturalidad administrada.

En síntesis, la observación de mayor peso a la Ley 070 recae sobre su insistencia en establecer un marco cultural etnocéntrico para la actividad científica. Tomando nota de que se trata de una ley, el sistema educativo, de hecho, impone la *cosmovisión* de las culturas originarias como horizonte insuperable del pensamiento científico. Ello, cuando menos, limitaría la diversidad de las interacciones interculturales, censurando todo lo que no se ajusta a la cosmovisión legítima; de la misma forma que la cosmovisión cristiana de la Edad Media restringió la emergencia del Renacimiento y el desarrollo de la ciencia moderna que propició dicho movimiento cultural. Cabe, en consecuencia, tener presente que la cosmovisión es un universo de creencias básicas respecto del mundo. En la noción “mundo” caben las cosas y hechos específicos, de modo que nuestra cosmovisión orienta nuestras ideas sobre las cosas particulares y, asimismo, genera los patrones básicos del comportamiento social. En tal sentido, es el presupuesto mítico de las expresiones culturales

que determinan la identidad étnica. Toda cultura supone una cosmovisión. A diferencia de la *cosmovisión*, que fundamentalmente es una cuestión de *creencias*, la ciencia es materia de conocimientos. La ciencia es la construcción social, intencionada y sistemática, de conocimientos. La cosmovisión es anónima, general y subjetiva. Nadie, ni individual ni colectivamente, decide configurar una cosmovisión; ella es el resultado de la evolución cultural de los pueblos. Por el contrario, la ciencia es específica, objetiva, y se puede identificar al o a los sujetos que la producen. Las personas deciden o eligen dedicarse a la ciencia en este o aquel campo, cosa que no existe la misma posibilidad respecto de la cosmovisión. La racionalidad científica es, naturalmente, un producto cultural, por tanto, efecto de una determinada cosmovisión; pero, en lo que respecta a la cosmovisión moderna, se puede decir que ella es resultado, entre otras cosas, del avance de la ciencia. Lo que ha ocurrido, generalmente, en la historia es que el desarrollo de la ciencia ha alterado sustancialmente las cosmovisiones. Así, por ejemplo, la emergencia de la ciencia moderna, ha desplazado la cosmovisión medieval, dando paso a una visión más secularizada del mundo.

Por tanto, no es lógico absolutizar la propia cosmovisión ni siquiera con el fin de alentar los procesos intraculturales, más aun, si uno de los objetivos del sistema educativo en vigor es el la “conciencia social crítica.” (cf. Tít I, Cap. II, Art. 5, inc. 1).

CONCLUSIÓN

- a) **Interculturalidad** es, en primer lugar, un fenómeno, y solo en un segundo momento, un concepto. En cuanto fenómeno, la interculturalidad abarca un horizonte dilatado de interacciones e intercambios entre dos o más culturas con las que se identifican los grupos humanos en la existencia real. Por razones de delimitación metodológica, la presente investigación observa el fenómeno de la interculturalidad desde el plano de la educación.
- b) Independientemente de la valoración cualitativa, sobre la base de la documentación consultada, se puede establecer una intensa **interculturalidad** en la historia de Bolivia, particularmente, durante el último siglo y la primera década del actual. Es evidente tal fenómeno no solo por el testimonio de la literatura y la documentación histórica, sino sobre todo, porque en la actualidad sobreviven treinta y seis naciones originarias con sus respectivas culturas; todas ellas reconocidas por la CP del Estado Plurinacional de Bolivia

(cf. Tít. I, Cap. Primero, arts. 3, 4, 5), y cuya presencia demográfica en su conjunto alcanza al 51.3% del total de la población boliviana. (Cf. IRIARTE, G., 2004, pp. 287 – 289).¹⁴

- c) Tal como se puede observar en el ítem de la cuestión étnica (2.1), la población blanca era solo el 16%; la mestiza e indígena juntas llegaban al 84 %; por sí solos los indios constituían el 53%. A pesar de ser los indígenas la mayoría neta, su cultura, su lengua y sus saberes fueron excluidos de la vida pública nacional. Se estableció, de ese modo, una cultura dominante y varias culturas dominadas. En realidad, las culturas originarias carecían de valor y, en otros casos, constituían una rémora para el proyecto republicano. De ese modo, se configura una interculturalidad distorsionada. Mientras la cultura dominante se desarrolla y se expande, las culturas nativas se han estancado y solo subsisten en forma subterránea y en las expresiones folklóricas. Las lenguas nativas fueron marginadas de la educación, de la administración pública, de la política, de la comunicación social, de la actividad económica; solo en el comercio informal de los mercados populares, en el agro y en las minas se podía escuchar el aimara y el quechua; entre tanto, las demás lenguas de las más de treinta naciones originarias eran completamente ignoradas.
- d) La República constituye una prolongación inalterada de las relaciones interculturales del proyecto colonial. Este supone la deslegitimación de los saberes y valores de las culturas nativas para los fines de la dominación colonial. En terminología de Bourdieu, el “arbitrio cultural” legítimo es asunto político; es decir, ha sido determinado por la voluntad colonialista de España (occidente); en consecuencia, cancela todo espacio público para las manifestaciones y desarrollo de las culturas originarias durante cinco siglos.
- e) Habiendo sido, por un lado, ágrafas las culturas originarias y, por otro, congeladas durante quinientos años, en la actualidad no existe registro sistemático de los saberes ancestrales y, menos aún, de sus procedimientos y modo de producción. Cabe subrayar una vez más que esta es la condición histórica de las culturas originarias, de sus saberes y valores; y eso no depende de la voluntad y/o expectativas de las personas, ni de los grupos humanos, ni de las estructuras sociales del presente. Por tanto, sobre esta base es imposible reconstruir una teoría epistemológica de los saberes originarios.
- f) Sin embargo, en el escenario del cambio de las estructuras interculturales que representa el Estado Plurinacional, se pretende incorporar los saberes de las culturas originarias en el currículo escolar y, en la misma dirección, se recomienda producir conocimientos científico-tecnológicos desde la perspectiva de las cosmovisiones ancestrales. Este es el problema que intenta encarar la presente investigación. La epistemología es la teoría filosófica que se

¹⁴ La fuente del autor es el Instituto Nacional de Estadística (INE). Entre 2004 y 2011, los datos naturalmente han debido variar significativamente, pero los porcentajes no cambian con la misma frecuencia.

propone dar razón crítica de los conocimientos científicos, no solo para justificarlos, sino sobre todo para explicar sus métodos, sus condiciones sociales, su validez y posibilidades. Por lo tanto, para el caso de la educación boliviana enmarcada en la Ley 070, el presente trabajo representa una discusión epistemológica sobre el tema de la funcionalización de la ciencia a las cosmovisiones originarias, sus perspectivas de posibilidad, sus conveniencias y la exploración, en menor grado, de otras opciones; todo con el fin de sustentar una interculturalidad equilibrada y menos intervenida por el Estado.

II

LA PIEDRA ANGULAR DEL PARADIGMA EPISTEMOLÓGICO MODERNO. **René Descartes**

1. REFERENCIA HISTÓRICA.

No cabe duda que *René Descartes*, llamado en latín *Renatus Cartesius* (1596-1650), dio inicio a una nueva forma de hacer filosofía, la llamada “filosofía moderna”. La ciencia y la filosofía medievales eran predominantemente deductivas; todavía a comienzos del siglo XVII y a pesar del movimiento renacentista, la gran síntesis escolástica, como “filosofía marco”, básicamente no había sido contestada. La Escolástica consiguió construir una gran síntesis a partir de la tradición cristiana y de la lógica aristotélica. En otras palabras, la Escolástica constituye uno de los más grandes intentos culturales de la humanidad por organizar racionalmente el conocimiento humano en la perspectiva de la fe, sirviéndose del sistema conceptual de origen aristotélico. Así mismo, ésta es una visión eminentemente eclesiástica cuyo objetivo principal es defender y transmitir las verdades cristianas. Ella representa el conocimiento acabado del mundo teocéntrico configurado en el Medioevo. En ese escenario, la religión es la gran productora de los vínculos sociales; lo que significa que ella tiene la función de legitimar las instituciones, las prácticas sociales y políticas, los sistemas legales, la moralidad, las formas de producir conocimiento y pensar, el arte, la economía, etc. El escolasticismo era tanto una cosmovisión como un método científico, por eso funcionaba como la imagen natural del mundo. Era inconcebible una imagen diferente del mundo, de la misma manera que un método científico distinto para conocerlo. La institución eclesiástica era la autoridad competente para sostener y consolidar ese modelo cultural así como para conjurar cualquier amenaza contra el mismo, guardando todo ese conocimiento atesorado durante siglos.

Tal como ya indicamos, el método utilizado por la Escolástica es deductivo. La premisa mayor del proceso deductivo es la verdad revelada que está en las Sagradas Escrituras, la cual es incuestionable; de ahí que no sea objeto de investigación, pues, es un don inmutable concedido por la divinidad de una vez y para siempre. A partir de estas verdades reveladas, denominadas principios, se obtienen las proposiciones científicas y filosóficas por deducción silogística. Para la Escolástica, en términos generales, razón y fe no se oponen, pues, ambas se remiten, en última instancia, a Dios omnisciente. Puesto que la razón humana no es ni puede pretender la “razón absoluta”, jerárquicamente se encuentra en una situación inferior a la “razón revelada” por Dios,

la cual, sí, es “absoluta” y se auto-revela como la “verdad eterna y universal”. De ahí que la filosofía sea la sierva de la teología, y en esa misma perspectiva, el “orden temporal” quedaba subordinado al “orden espiritual”, y el civil al eclesiástico.

El *Renacimiento* (ss. XV-XVI), por su parte, constituye un movimiento emancipatorio respecto del sistema medieval. En efecto, el Renacimiento es un movimiento cultural que, inspirado en la antigüedad clásica, suscita fundamentalmente grandes interrogantes sobre las creencias e ideas medievales. Todavía no se puede hablar de una crisis; no obstante, ese sistema corporativo y patriarcal se ve interpelado por el descubrimiento de la individualidad humana, por su actitud crítica y por las posibilidades de conocimiento y dominio de la naturaleza por parte del ser humano individual. Por otro lado, los grandes descubrimientos geográficos modifican y amplían la imagen y concepción del mundo. En virtud de ello, la visión medieval del mundo como una unidad cósmica e integrada, de hecho, se ve cuestionada por la transformación de la realidad geográfica. Así mismo, el encuentro con nuevos pueblos, con culturas ostensiblemente diversas, plantea serios interrogantes a la síntesis escolástica, tan euro-céntrica y tan segura de sí misma.

Este nuevo escenario junto a la expansión del comercio imprimió en el espíritu europeo un impulso renovado por ampliar los horizontes del conocimiento y, sobre todo, estimuló el gusto por el pensamiento autónomo y por la experimentación. Ver otros mundos que no constaban en los mapas medievales ni en las Escrituras, impuso la obligación de exhibir evidencias empíricas a las ciencias renacentistas.

En fin, el Renacimiento es un fenómeno cultural complejo, pero, de todas formas, los estudiosos encuentran en él al menos tres rasgos característicos: una expresión humanista, una reforma del conocimiento científico y un cambio del modelo de racionalidad o entendimiento. Ahora bien, todo este proceso de renovación cultural, sin duda alguna, trajo consigo algunas consecuencias que eran de esperarse. Si una de las caras de dicho movimiento fue la voluntad de la ampliación de los conocimientos, la otra fue una marcada tendencia escéptica. El desmentido de algunas de las verdades escolásticas tuvo que producir un aterrador vacío gnoseológico, una inseguridad metodológica y una desorientación existencial. El título del libro *De incertitudine et vanitate scientiarum*, publicado por Agrippa de Netteshein en 1526, refleja el clima intelectual de la época. De similar forma, Giordano Bruno (1548-1600), Francis Bacon (1561-1626), Galileo Galilei (1564-1642), René Descartes (1596-1650), entre muchos otros, representan decididamente la lucha incoada contra el modelo medieval.

2. EL “BUEN SENTIDO” Y LA BÚSQUEDA CARTESIANA DE UNA NUEVA CIENCIA

El *Discurso del método* comienza con un elogio al "buen sentido o razón" (DESCARTES, R., 1972, p. 9). La razón o buen sentido es universal a la especie humana; es “lo único que nos confiere la cualidad de hombres y nos diferencia de los animales” (Ibid., p. 10); la diversidad de usos racionales, o, como en la actualidad podríamos decir, las “diferentes racionalidades” que frecuentemente observamos se debe a las circunstancias y, por eso mismo, son accidentales. Sin embargo, lo esencial no es la universalidad de la razón, sino saber “aplicarla” (Ibid., p. 9). De esta manera se alude a la necesidad de un método a fin de conducir la razón al conocimiento de la verdad. Así mismo, se percibe con claridad la opción cartesiana por la razón como camino o medio suficiente para construir la nueva ciencia que se propuso. Digo opción, porque en la época solo los espíritus renovadores habrían renunciado deliberadamente a la “revelación” para atenerse únicamente a la razón como vía de investigación científica. Pero Descartes no pretende abrir un debate sobre tal cuestión, simplemente elige la vía de la razón por una cuestión metodológica. De hecho, él no desea un conflicto con la “revelación” y sus representantes. La primera de las máximas de su “moral provisoria” de investigador es, por consiguiente, aceptar las costumbres y tendencias religiosas más moderadas de su entorno social, a fin de garantizarse a sí mismo la libertad y serenidad indispensables para llevar a cabo su investigación científica (Ibid., pp. 33-35 pássim). De esta manera, Descartes notablemente anticipa la personalidad serena, ecuánime y cerebral del intelectual moderno. La prudencia y parsimonia con que él enfrentó a los opositores de su filosofía asoman sutilmente ya en el *Discurso* (cf. p. 54). Acusado de “ateo” por católicos y protestantes, no se dejó, sin embargo, arredrar por tales intrigas; gracias a esa estrategia consiguió llevar a la cima su trabajo de investigación.

El objetivo de las investigaciones de Descartes era la verdad o certeza del conocimiento (Ibid., pp. 40, 43). Entre tanto, las ciencias de su tiempo, según él no tenían sólidos fundamentos. “Por lo demás, –escribe en el *Discurso*- con respecto a las otras ciencias, en la medida en que deducen sus principios de la filosofía, yo creía no poder haberse construido nada firme sobre bases tan poco sólidas;...” (Ibid., p. 16). Algunas páginas más adelante, confirma y generaliza este juicio:

Y, de ese modo, supuse que las ciencias de los libros, al menos aquellas cuyas razones son apenas probables y no tienen demostración alguna, siendo compuestas y desarrolladas poco a poco, con las opiniones de muchas y diferentes personas, no se aproximan tanto a la verdad cuanto los simples raciocinios que puede,

ciertamente, hacer un hombre de buen sentido respecto de las cosas que le son presentadas (Ibid., p. 21).

En esta cita también podemos distinguir la decisión cartesiana de tomar distancia respecto de la autoridad y de la tradición, tan importantes en el mundo intelectual de la época. “¿Para qué vale una filosofía cuyas bases científicas se han vuelto cada vez más (Copérnico, Kepler, Galileo) inseguras? Esta es la pregunta que hubo de formularse Descartes” (KÜNG, 1979, p. 27). El “buen sentido” se muestra, según él, más eficaz que tales filosofías en la búsqueda de nuevos conocimientos. En este sentido, la lógica aristotélica solo servía para explicar y demostrar en forma ordenada las verdades establecidas, pero en nada ayudaban a la investigación; de modo semejante, hechas las excepciones de la matemática y de la geometría, las ciencias estaban contaminadas de elementos esotéricos y religiosos, por eso mismo, eran poco confiables (cf. Ibid., p. 26.). A diferencia de tales modelos de conocimiento, Descartes se propone la tarea de un método heurístico inequívocamente orientado a la investigación y al descubrimiento científicos (cf. LOPARIC, Z., 2000, p. xiv). En consecuencia, renunciando a la lógica y sus procedimientos, él adopta cuatro preceptos elementales con el fin de guiar la razón en sus posteriores investigaciones: 1) No aceptar cosa alguna como verdadera a menos que yo pudiera conocer su evidencia en cuanto tal, y que ésta se presentase a mi mente, fuera de cualquier duda, clara y distintamente; 2) dividir cualquier problema en cuestión en cuantas partes sea posible y necesario para mejor resolverlo; 3) Conducir ordenadamente el raciocinio, de tal forma que éste pueda, partiendo de las cosas conocidas, progresar gradualmente a las realidades más complejas y desconocidas; 4) mantener un registro general y detallado de toda investigación, sin omitir absolutamente nada.

Según Descartes, nada es conocido verdaderamente a menos que sea inmediatamente evidente. La evidencia debe poseer las características de “claridad” y “distinción”, esto significa que es de naturaleza simple. Algo es evidente cuando su conocimiento es directamente accesible al espíritu. De ahí el “espíritu analítico” cartesiano que pugna por descomponer cualquier cuestión en sus elementos más simples. Toda verdad se sustenta, en última instancia, en evidencias simples e irreducibles, inmediatamente intuitas por el espíritu humano.

3. CRITERIO DE VERDAD DE LAS PROPOSICIONES.

Tal como ya tomamos nota líneas arriba, el objetivo primordial del método cartesiano es la “verdad”. La duda metódica se encamina, por sobre todas las cosas, a la búsqueda de una

proposición apodíctica; esto es, una proposición incondicionalmente verdadera; una proposición elemental, originaria e independiente de la tradición y de la autoridad. En efecto, Descartes se pregunta sobre la naturaleza de tales proposiciones. ¿En qué consiste la verdad y exactitud de las proposiciones? Son verdaderas, responde, todas las proposiciones que “nosotros las concebimos claramente y con nitidez” (Ibid., 45). Descartes asume este criterio de verdad “como precepto general”. Las proposiciones verdaderas, por otra parte, permiten, mediante la deducción lógica, construir sobre ellas un sistema de proposiciones igualmente verdaderas. Así mismo, las proposiciones verdaderas son de consenso universal; es decir, la verdad de dichas proposiciones ha de ser inmediatamente accesible a todo espíritu humano racionalmente conducido. Una proposición es un enunciado lógico formulado respecto de un hecho simple. Por ejemplo, “René Descartes es francés”. La claridad y nitidez de esta proposición son autoevidentes por su naturaleza simple. El sujeto “René Descartes” está vinculado al atributo “francés” mediante la tercera persona del presente indicativo del el verbo copulativo “ser o estar”. Esta es una proposición simple que denota el gentilicio de Descartes; en otras palabras, analíticamente es irreductible.

Es notable, en consecuencia, la correlación entre método y verdad. El espíritu humano penetra en la esencia de las cosas solo en la medida en que éste es conducido por el método racional. La realidad, según Descartes, se halla ordenada geoméricamente; por tanto, su conocimiento no puede quedar a merced del azar. Por ello, el método inevitablemente deriva en un lenguaje lógico fundado en proposiciones autoevidentes. No cabe menos, en conclusión, que reconocer la decisiva influencia del método cartesiano en el proceso de configuración del modelo epistémico de la modernidad.

4. DEL ESCEPTICISMO A LA CERTEZA FUNDAMENTAL. EL NACIMIENTO DE LA RACIONALIDAD MODERNA.

Descartes asume metodológicamente el escepticismo renacentista, del cual, por otra parte, recibe su legado crítico y humanista. La llamada “duda metódica”, por ello, no puede ser tomada como un mecanismo de orden psicológico que artificiosamente hace lugar al “*cogito*”. La duda era un fenómeno cultural derivado de la crisis general de las certezas medievales. La crítica renacentista había conmovido las bases mismas del modelo epistemológico construido sobre los cimientos de la lógica aristotélica y la tradición cristiana. Situado en esta perspectiva, Descartes desconfía de todo conocimiento establecido que no fuera plenamente evidente e invulnerable a la crítica. Tal actitud podemos constatar en el siguiente texto del autor:

Como, entre tanto, en esa época, yo tenía el deseo de dedicarme exclusivamente a la investigación de la verdad, creía que sería mejor hacer exactamente lo contrario, y repeler como enteramente falso todo aquello que pudiese suponer la más mínima duda, y eso para verificar si quedaría, después, algo en mi creencia que estuviese completamente fuera de duda. (Descartes, R. Ibid., p. 43).

Pero Descartes hace todavía una concesión más al escepticismo: de la duda respecto de la ciencia medieval pasa a la duda de los datos de los sentidos (*sens data*) y de la validez gnoseológica de la razón. Parecía que el ser humano, víctima de “espíritus engañosos” y de la ilusión de sus sentidos, era incapaz de cualquier conocimiento seguro. En estas circunstancias, no habiendo base en qué sustentar conocimiento alguno, lo único que quedaba era el pensamiento que pensaba que todo era falso o al menos inseguro. El sujeto pensante, de ese modo, se constituye en algo intangible a la crítica: “pienso, luego existo”. Percibí, entonces, que la verdad **pienso, luego existo** era tan sólida y tan exacta que ni siquiera las más extravagantes suposiciones de los escépticos conseguirían abatirla.”(Ibid., p. 44).

Esta es, pues, la certeza primordial que Descartes coloca en el centro de la situación escéptica. Sobre ella echará, luego, las bases de la racionalidad moderna. De este modo, Descartes da comienzo a la historia occidental, digamos, de la “*sola ratio*”. Aquí también el ser humano individual pasa a situarse en el centro de esa historia, y no ya simplemente como elemento enteramente sujeto a un sistema, sino como un actor autoconsciente. La autoconsciencia del sujeto pensante se revela ahora como sustento de la existencia individual. En la Edad Media, la mente divina era la única mente verdaderamente pensante. Los científicos, que eran los teólogos, por medio de la revelación reflejaban el pensamiento divino, fuente de toda existencia. Ahora la simple razón, instrumento universal que puede ser utilizado en cualquier circunstancia (cf. Ibid., p. 70), confiere sustentación a la existencia individual; no que la existencia surja de la razón, sino que aquélla es revelada y puesta de manifiesto por ésta. Efectivamente, para pensar es necesario existir. Esta es una verdad ontológica; pero en el dominio gnoseológico, es necesario pensar para saber que existo; de otro modo, nada podría dar cuenta de mi existencia, al menos, ante mí mismo.

Como consecuencia de lo dicho, podría imputarse a Descartes de un “inmanentismo gnoseológico de la conciencia.” En ese caso, sería inevitable un subjetivismo, incompatible, desde luego, con el carácter de la ciencia moderna. Sin embargo, una vez establecida la certeza del *cogito*, de inmediato él se impone la tarea de superarlo a fin de encontrar una substancia suprema que le garantice la existencia de las realidades externas a sí mismo. La propia duda

constata que el *cogito* en manera alguna puede ser absoluto, pues, conocer constituye un grado de perfección mayor que el dudar. Luego, al considerar la idea de “perfección, Descartes lógicamente deduce que ésta no pudo haberle sido inculcada por ninguna cosa imperfecta de este mundo, sino por una naturaleza absolutamente perfecta, es decir, Dios. En palabras del propio autor:

De ese modo llegaba a la conclusión que [la idea de un ser perfecto] había sido inculcada en mí por una naturaleza realmente más perfecta que yo y encerrado en sí todas las perfecciones de las cuales yo pudiese tener idea, esto es, para que yo me explique en una sola palabra: DIOS. (Ibid., p. 46).

Había razones político-religiosas y también intelectuales que imponían al método cartesiano esta dimensión trascendente. En todo caso, la demostración de la existencia de Dios a partir del *cogito* revela que Dios, como ser infinito, puede ser accesible por la conciencia finita; pero no precisamente por la aptitud natural de esta última, sino porque ella, es decir, la conciencia es informada por la sustancia infinita. Solo porque existe un ser infinito, éste puede infundir su idea en la finitud de la *res cogitans*. De manera que la existencia de tal ser infinito despeja el “inmanentismo de la conciencia” y permite el reconocimiento de la realidad, superando de ese modo el riesgo del subjetivismo gnoseológico.

5. MENTE Y CUERPO.

Uno de los problemas legados por Descartes, y que hoy ha cobrado una actualidad científica incuestionable, es la relación entre los procesos mentales, por un lado, y los corporales, por otro. La novedad cartesiana se refiere ante todo al enfoque, pues dicho problema fue ampliamente estudiado por la escolástica.

En primer lugar, habiendo demostrado la evidencia de su propia existencia, esto es, del “yo”, Descartes ahora se propone dilucidar la naturaleza del mismo. En efecto, llega a la conclusión de que la esencia del yo “reside únicamente en pensar y que, para que exista no necesita de lugar alguno ni depende de nada material.” (Ibid., 45). Puesto que la existencia del yo no está necesariamente ligada al espacio, él la identifica con el “alma”, la cual constituye la esencia específica del ser humano. De ahí que Descartes denominará al alma “*res cogitans*”. En segundo lugar, el “cuerpo” es la “*res extensa*”, la cual, por oposición al alma, necesariamente está vinculada al espacio y puede ser accesible a la percepción sensible.

Descartes no dice que el pensar sea una función del yo, sino que es su esencia, esto es, su naturaleza. Por tanto, el yo y el pensar son una y la misma cosa. El cuerpo no piensa, sino el alma; ésta no necesita de aquél para pensar, sino solo para comunicar lo pensado. Aquí los conceptos de substancia pensante y substancia extensa se definen por oposición de una respecto de la otra. La substancia pensante no es extensa y la substancia extensa no es pensante. Estableciendo la analogía entre alma y mente, concluimos que los procesos mentales y corporales (cerebrales) son distintos entre sí. El fenómeno mental, para Descartes, no es un producto de las funciones neuronales. Sin embargo, existen situaciones en las que la mente (alma) y el cuerpo cooperan, como en el caso de las sensaciones, sentimientos y, especialmente, en el conocimiento de la realidad. En tales circunstancias, la mente interactúa con el cuerpo por medio de la glándula pineal del cerebro.

Este dualismo ontológico constituye el fundamento del sistema filosófico cartesiano. Por un lado, la doctrina de la *res cogitans* viabiliza la filosofía sobre el hombre, esto es, hace posible la ciencia psicológica; por otro, la noción de la *res extensa* permite la investigación del mundo, esto es, establece la base teórica de la física.

6. CONCLUSIÓN Y VALORACIÓN.

Es discutible la metafísica cartesiana del alma; es más, ya no se la puede aceptar. Pero hay que entender que Descartes tiene a sus espaldas toda la tradición escolástica, sostenida por el poder de la Iglesia, y al frente la nueva ciencia emergente, sobre todo, de las investigaciones de Galileo Galilei (1564-1642). A pesar de eso, la originalidad de Descartes reside en el hecho de haber inaugurado una línea de pensamiento sobre el alma y el cuerpo (ser humano y mundo) en una perspectiva autónoma respecto de la fe. En otras palabras, la razón humana no siempre puede estar sometida a la verdad revelada; ella puede pensar legítimamente la realidad en forma independiente. De este modo, es justo reconocer que él es un punto de referencia importante, no el único, de la aurora de la modernidad.

A fin de hacer justicia a este gran filósofo, quisiera ilustrar la importancia y actualidad que, a pesar de los siglos, todavía él tiene entre los filósofos y científicos contemporáneos, citando parte de un diálogo entre el filósofo René Schaerer y el físico Werner Heisenberg, a propósito de una conferencia presentada por este último (BORN, Max et al., 1969. pp. 36-37).

SCHAERER.- Me gustaría preguntar al profesor Heisenberg por qué, cuando pasó de los días de hoy a Aristóteles, después a Platón o a Demócrito, ni siquiera mencionó a Descartes.

Descartes es el pensador que más que cualquier otro hizo sentir su influencia en los días de hoy. El domina la filosofía, la ciencia moderna; es el primer gran filósofo moderno. Toda la filosofía moderna parte en general de Descartes, y noto que un pensador tan curioso sobre el pasado como Heisenberg parece ignorar a Descartes. ¿Tendrá alguna razón particular?

HEISENBERG.- Descartes se encuentra ciertamente en la base de toda la filosofía de la ciencia de los días de hoy, pero al mismo tiempo está de cierto modo en una encrucijada. Parece, en la actualidad, que Descartes era demasiado preciso en sus conceptos. Podría decirse que la manera de ver de Descartes se compara más bien a una partida de tenis, donde la bola pasa con precisión de una cancha a la otra, mientras que el modo de pensar de un Tomás de Aquino, por otro lado, recordaría a un partido de fútbol, donde todo el campo está en movimiento y se desplaza como un todo.

III

LO QUE CIENTÍFICAMENTE SE PUEDE CONOCER. LAS CONDICIONES DEL CONOCIMIENTO. **Immanuel Kant**

1. REFERENCIA HISTÓRICA

Tal como dice Marilena de Souza Chauí en VIDA e OBRA, Immanuel Kant (1724 – 1804) representa el punto de convergencia de las diversas corrientes filosóficas anteriores a él y, al mismo tiempo, la fuente de gran parte del pensamiento de los siglos XIX y XX. (Chauí. En KANT, 1980, p. VII). Sin duda alguna, también se puede decir que Kant constituye uno de los mayores esfuerzos intelectuales de la historia por responder a los grandes problemas planteados por la filosofía y de la ciencia de todos los tiempos. En esa dirección, igualmente es notable la síntesis del racionalismo (Descartes) y del empirismo inglés (Hume), a partir de la cual se establece la predominancia del modelo emperio-racionalista en la ciencia moderna. La tesis epistemológica kantiana, en esencia, no ha sido superada hasta el día de hoy.

Algunos estudiosos consideran que la ética es el tema predominante de la toda la filosofía kantiana; otros, la antropología; finalmente, no pocos autores estiman que el problema del conocimiento es el asunto determinante de toda su producción intelectual. Para los fines de la presente investigación, el temperamento austero, disciplinado y metódico del filósofo de Königsberg, nos ofrece las pistas para identificar el supremo interés de su pensamiento. No cabe duda, pues, que se trata del *conocimiento científico*. El título dado a tres de sus obras capitales – *CRÍTICA*- corrobora el *conocimiento* como la cuestión privilegiada en el sistema kantiano. La crítica es el instrumento metodológico kantiano que investiga las condiciones de posibilidad a priori del conocimiento; en otras palabras, es el examen de los fundamentos teóricos del conocimiento, de modo que éste se constituya verdaderamente en *conocimiento científico*.

Si Descartes logró formular un método operativo de la investigación científica, Kant sienta sólidamente las bases teóricas de la ciencia moderna, entre otras cosas. Por ejemplo, la física mecánica de Newton era para Kant el modelo de una teoría científica, no solo por su contenido, sino también por su procedimiento. En esa perspectiva, la *Crítica de la razón pura* constituye una investigación cimera de los fundamentos del conocimiento científico de tipo newtoniano, al mismo tiempo que un serio cuestionamiento de las posibilidades del “conocimiento metafísico”.

A diferencia de F. Bacon y R. Descartes, quienes de maneras distintas adoptan actitudes escépticas respecto al conocimiento de la época, Kant valora inequívocamente, por ejemplo, la lógica aristotélica, el racionalismo cartesiano, el empirismo inglés, la física newtoniana, y aún la metafísica de Leibniz y Wolff, así como también la tradición cristiana en su énfasis pietista en la que se educó. A pesar de sus precauciones naturales y de su espíritu tolerante, en 1794, por orden real, Kant fue amenazado con sanciones a causa de sus escritos sobre religión. Con todo, y no obstante la aflicción que dicho episodio supuso para su espíritu, él produjo las tres *críticas* y otros textos clásicos y que, en ese momento, eran verdaderamente revolucionarios; tanto que hoy se admite que ellos socavaron el trono y el altar para siempre.

2. SISTEMA KANTIANO DE LA FILOSOFÍA PURA.

Tres grandes cuestiones atormentan la vida intelectual de Kant, las cuales son formuladas al final de la *Crítica de la razón pura* en los siguientes términos:

Todo el interés de mi razón (tanto especulativa cuanto práctica) se concentra en las tres siguientes preguntas:

1. ¿Qué puedo saber?
2. ¿Qué puedo hacer?
3. ¿Qué me es permitido esperar? (KANT, I., 2008, p. 477).¹⁵

Tal como dice el propio Kant a continuación, la investigación de la *Crítica de la razón pura* dio con la respuesta a la primera pregunta (cf. Idem.). Las otras dos preguntas quedan sin respuesta en esta obra, las mismas que serán temas de investigación de la segunda y tercera *Críticas*. Y, como es obvio, tampoco el presente trabajo se ocupará de ellas. Consiguientemente, la *Crítica de la razón pura* encara el problema del conocimiento científico y propone, digamos, un modelo epistemológico. Ahora bien, aunque nuestra tarea debería rescatar únicamente los rasgos de la teoría epistemológica kantiana, es indispensable situarlos en el contexto del sistema filosófico del autor, tal como éste aparece en la *Crítica de la razón pura*.

Toda la obra de Kant manifiesta claramente la concepción de un sistema; y, efectivamente, una de sus características es la sistematización del saber filosófico que, en su época, acusaba una separación irreconciliable entre la metafísica y las ciencias de la naturaleza. De modo que, según él, la filosofía puede ser configurada en la forma de un sistema estructurado mediante conceptos,

¹⁵ Tal como todos los estudiosos de I. Kant saben, hay junto a las tres mencionadas, una cuarta pregunta: ¿Qué es el hombre? Naturalmente, aquí transcribimos el texto tal como aparece en esta parte de la *Crítica de la razón pura*. No obstante, para los efectos de la discusión de la interculturalidad, sería de suma importancia estudiar con Kant la antropología filosófica.

proposiciones y reglas. Este es el objetivo metodológico que se propone Kant, el cual discurre en la secuencia investigativa de las tres críticas, a saber, la *Crítica de la razón pura*, la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio*.

El sistema de conocimientos filosóficos puros contempla dos grandes dominios: la *crítica* y la *metafísica*. La *crítica* tiene un carácter propedéutico, esto es, examina la capacidad de la razón en referencia a los conocimientos puros; no estudia el fenómeno del conocimiento en sí mismo, sino las propiedades intrínsecas de la razón en su función de producir conocimientos que de ninguna manera pueden ser obtenidos apriorísticamente. La crítica es una ciencia trascendental que indaga la función cognitiva de la razón humana. La crítica tiene dos partes, la *estética trascendental* y la *lógica trascendental*. La primera examina los principios a priori de la sensibilidad (*aísthesis*). La segunda tiene como tema de estudio las leyes del entendimiento y de la razón en cuanto estos se refieren *a priori* a los objetos. La lógica se remite ineludiblemente a la estética, es decir a las representaciones de la sensibilidad, a fin de proporcionar un contenido a los conceptos puros del entendimiento; de otro modo, estos serían vacíos, esto es, sin referente empírico (cf. KANT, I., 2008, p.102).

Por otra parte, la *metafísica* expone todo el sistema de conocimientos puros a priori. A su vez, este sistema de la razón pura tiene, por un lado, una dimensión teórica, que es la *metafísica de la naturaleza*, y, por otro, una dimensión práctica, que es la *metafísica de las costumbres*. Como es de suponer, la *metafísica de la naturaleza*, dado su carácter teórico, presenta todos los principios puros de la razón deducidos de simples conceptos referidos al conocimiento teórico de las cosas, exceptuando los conocimientos de la matemática y de las ciencias de la naturaleza. Luego, la metafísica de las costumbres contiene los “principios que determinan *a priori*” y universalmente la causalidad de la voluntad respecto de las acciones (Cf. KANT, I., 1977, p. 18). Se trata, en efecto, del uso práctico de la razón y no de una razón distinta de la razón teórica. Sobre la base de esta noción del uso práctico de la razón, Kant desarrolla su ética en *Crítica de la razón práctica* y en *Fundamentación de una metafísica de las costumbres*.

Ahora bien, la *metafísica de la naturaleza* se despliega en dos ramas: la *filosofía trascendental* y la *fisiología de la razón pura*. La *filosofía trascendental* comprende el sistema de todos los conceptos y principios *a priori* relativos a objetos en general pertenecientes al entendimiento y a la razón. Esta disciplina puede ser denominada también *ontología*. Pero Kant la distingue de la ontología tradicional por cuanto aquella comprende todos los conceptos y principios a priori del entendimiento solo en la medida en que estos se refieren a objetos de la

experiencia. Dicho sea *en passant* que esta es una distinción peculiarmente kantiana, pues, para él el conocimiento jamás puede exceder el dominio de la sensibilidad, dentro de cuyos límites únicamente los objetos se nos pueden presentar como datos. La *fisiología* estudia el conjunto de los objetos dados a los sentidos o accesibles por medio de cualquier forma de la intuición sensible. Todavía el examen racional de la naturaleza puede ser físico, el cual da lugar a la *fisiología inmanente*. En caso de que ésta se refiera a los objetos de los sentidos externos, resulta la *física racional*; pero si hablamos de la *fisiología inmanente* en relación a los objetos de los sentidos internos, el resultado es la *psicología racional*. Finalmente, el examen racional de la naturaleza también puede ser hiper-físico, entonces, da lugar a la *fisiología trascendente*, la cual, a su vez, puede dividirse en *cosmología racional* y en *teología racional*, según tenga ésta, respectivamente, una relación interna o externa con su objeto de estudio.

Esta, obviamente, no es una visión esquemática de gran tapiz; sin embargo, creemos, suficiente para juzgar el carácter determinante de la teoría del conocimiento en todo el sistema kantiano. El extraordinario valor teórico del análisis kantiano respecto de dicho tema no se puede apreciar únicamente por su relevancia dentro de todo el sistema kantiano, sino porque éste representa el punto de partida insuperable de una línea ascendente de la moderna filosofía de la ciencia.

3. LA CRÍTICA KANTIANA COMO MÉTODO.

El interés capital de los filósofos sistemáticos gravita sobre el *terminus a quo*. Ellos nos ponen impiadosamente contra la pregunta acerca del fundamento de cualquiera de nuestras afirmaciones filosóficas: *¿Cuál es tu punto de partida? ¿Cuán sólido es éste?* Como uno de los mayores sistemáticos modernos, también Kant se formula esta pregunta, y la resuelve por medio de la crítica. En efecto, la crítica de los principios del entendimiento indaga la cuestión de los fundamentos teóricos del conocimiento. Sin embargo, el mayor objetivo de Kant no parece ser éste, sino el *terminus ad quem*, esto es, *¿a dónde se quiere llegar?* Simple y directamente, Kant pretende construir un instrumento heurístico para la sustentación y desarrollo de la ciencia moderna. A tal fin, él despliega la crítica de los principios metafísicos de la naturaleza, cuyo propósito es la formulación de reglas para la investigación empírica. A propósito de esta hipótesis, me permito citar un texto de Z. Loparic, quien afirma lo siguiente:

La crítica de la razón pura, concebida de la manera que acabo de exponer, constituye el fundamento de la teoría de la solubilidad de problemas necesarios de la razón. Eso significa que la solución kantiana del problema principal de la filosofía trascendental: *¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?* sirve de

fundamento para la solución de una otra tarea, de importancia aun mayor, la de determinar la capacidad de la razón humana de resolver sus propios problemas (LOPARIC, Z., 2000, p. 14).

Por su naturaleza intrínseca, la razón humana comporta preguntas o problemas, cuya respuesta ella no puede eludir. No es que la razón esté fatalmente condenada a resolver todos los problemas teóricos que ella misma se plantea, sino que ésta no puede dejar de pronunciarse, bien sea por la solubilidad o bien sea por una demostración de la imposibilidad de solución de tales cuestiones. La importancia de esta distinción es decisiva, por lo que cabe remitirnos al propio autor:

Pues la razón humana va irresistiblemente, sin que a ello la mueva la mera vanidad de saber mucho, impulsada por necesidades propias, a cuestiones tales que no pueden ser contestadas por ningún uso empírico de la razón, ni por principios sacados de la experiencia; y así solamente, por cuanto la razón en los hombres se extiende hasta la especulación, ha habido siempre una metafísica y la habrá siempre. [...] Se puede pues y se debe considerar como no acaecidos todos los intentos hechos hasta ahora para llevar a cabo dogmáticamente una metafísica. Pues lo que en unos y otros haya de analítico, es decir, mera descomposición de los conceptos que residen *a priori* en nuestra razón, no es el fin de la metafísica, sino solamente un preparativo para la metafísica propiamente dicha, o sea para extender el conocimiento *a priori* sintéticamente; y eso no sirve para ello, pues no muestra más que lo que se halla contenido en esos conceptos, pero no cómo nosotros llegamos *a priori* a esos conceptos para luego poder determinar también su uso valedero en consideración de los objetos de todo conocimiento en general. (KANT, I., 2008, *Ibid.*, pp. 44-45).

Una de tales cuestiones que, a pesar de su carácter apriorístico, la *metafísica dogmática* no podía responder era, en aquella época, la cuestión de los fundamentos de la ciencia del tipo newtoniano. En efecto, en sus investigaciones, Kant se topa con la imposibilidad teórica de establecer un nexo entre la metafísica “tradicional” y los principios matemáticos del modelo de ciencia indicado, pues, los principios de aquella eran demasiado “vacíos” como para dar referencia cognitiva de estos últimos. De cualquier forma, Kant intenta expurgar críticamente la metafísica a fin de, sobre esa base, proporcionar sólidos fundamentos a la ciencia. Es en tales circunstancias que descubre a David Hume y su crítica al racionalismo. En la introducción a *Prolegómenos a toda futura metafísica*, Kant reconoce que fue él quien lo “despertó de su sueño dogmático.” Se refería, obviamente, al “sueño metafísico” infundido por Leibniz y Wolff. Significa, pues, que Isaac Newton (1642-1727), David Hume (1711-1776), y aun la geometría euclidiana están, en cierta forma, a la base de la gran cuestión planteada por el método crítico de Kant: *¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en la matemática y en la física?* En opinión de Umberto Eco, la motivación inmediata de las investigaciones kantianas, efectivamente, radicaba en la cuestión de la posibilidad teórica de tales disciplinas científicas. Tal observación es importante a fin de no abrigar la falsa idea de que el idealismo transcendental

fuese un evento intelectual ajeno a la realidad socio-cultural de la época. A tal propósito, Eco escribe:

Su interés primario [de Kant] es cómo son posibles una matemática y una física puras o cómo es posible hacer de la matemática y de la física dos conocimientos teóricos que deben determinar *a priori* sus objetos. El núcleo de la primera *Crítica* se refiere a la búsqueda de la garantía de una legislación del intelecto a propósito de aquellas *proposiciones* que tienen su modelo en las leyes de Newton –y que por necesidad de ejemplo son algunas veces ejemplificadas en proposiciones más comprensibles y venerables como *todos los cuerpos son pesados* (ECO, U., 1998, p. 64).¹⁶

En consecuencia, la historia del desarrollo de estas dos disciplinas impone un modelo de solución de problemas basado, en primer lugar, sobre el hecho de que la respuesta a toda cuestión emergente “era aprehendida de los propios objetos posibles” (LOPARIC, Z., Op. Cit., 19); en segundo lugar, tal modelo de solución de problemas también se apoyaba en las categorías que gobiernan las construcciones matemáticas, por un lado, y, por otro, “en principios de la experiencia posible” (Ibidem.). Por tanto, tal como concluye Loparic, siguiendo el modelo físico-matemático, Kant despliega una “crítica de las facultades cognitivas superiores, en una tentativa de producir tanto una revolución en la metodología filosófica cuanto un esclarecimiento de la metodología científica” (Ibidem.).

4. LA CUESTIÓN DEL ORIGEN Y VALIDEZ DEL CONOCIMIENTO.

Tal como podemos deducir de lo expuesto, en vista de los resultados heurísticos de la matemática y de la física, Kant afirma que la solubilidad de los problemas del conocimiento científico reside en la condición de su referencia a “objetos posibles”. Los problemas científicos son solubles si, y solo si, estos se enuncian por medio proposiciones sintéticas. Las proposiciones sintéticas se determinan por el “principio de ampliación”. En tal caso, el predicado de la proposición añade al sujeto un concepto aprehendido en la experiencia el cual de ninguna manera se puede presuponer en aquél. Tanto la física newtoniana como la geometría de Euclides están construidas de proposiciones de esta índole, es decir, en última instancia, ellas se refieren a “objetos posibles”. Así que la verdad o falsedad objetivas de las proposiciones sintéticas dependen de una condición lógica y de dos condiciones semánticas. Por un lado, la condición lógica de tales proposiciones se determina por el *principio de no contradicción*; por otro, las

¹⁶ En las siguientes páginas, Eco muestra hasta qué punto Kant se hallaba condicionado por la cultura europea de su época. Consiguientemente, las ciencias físico-matemáticas, “rigurosamente fundamentadas *a priori*”, constituyen el punto de partida y modelo del sistema epistemológico que se propone desarrollar. Dadas las circunstancias, solo la eficacia heurística del programa físico-matemático podía garantizar, según Kant, no apenas el desarrollo de las ciencias en general, sino también las transformaciones sociopolíticas y culturales.

condiciones semánticas quedan satisfechas cuando los conceptos comprendidos en una proposición sintética suponen *referentes y significados empíricos*. El siguiente texto de la primera Crítica ilustra perfectamente las condiciones semánticas de las proposiciones sintéticas:

Los juicios de experiencia, como tales, son todos sintéticos. Sería efectivamente absurdo fundamentar en la experiencia un juicio analítico, pues no he de salir de mi concepto para formular el juicio y no necesito para ello, por lo tanto, testimonio alguno de la experiencia. La proposición: ‘un cuerpo es extenso’, es una proposición que subsiste *a priori* y no es juicio alguno de experiencia. Pues, antes de ir a la experiencia tengo ya en el concepto todas las condiciones para mi juicio, y del concepto puedo sacar el predicado por medio del principio de contradicción, pudiendo asimismo tomar conciencia al mismo tiempo, de la necesidad del juicio, cosa que la experiencia no podría enseñarme (KANT, 2008, p. 39).

La admisión de las condiciones semánticas de las proposiciones sintéticas llevarán a Kant, por lo tanto, a la investigación de la naturaleza de la experiencia; esto es, a la crítica del fundamento de la experiencia como tal. Si al final de cuentas, desde los actos cognitivos de orden cotidiano hasta las teorías científicas más complejas, el conocimiento no solo se expresa a través de conceptos, proposiciones y raciocinios en cuanto instrumentos de comunicación, sino que la forma lógica de estos condiciona el método y las posibilidades de nuestros conocimientos, entonces lo que cabe es la investigación de tales principios lógicos. Por el momento nos interesan los conceptos y las proposiciones.

Así pues, el concepto es una síntesis producida por el entendimiento que cubre los rasgos característicos de la experiencia posible. Los conceptos del entendimiento son *a priori*, lo que significa que ellos determinan las reglas mediante las cuales se ordena el “material de la experiencia”. Por otra parte, la proposición es el contenido lógico del acto mental llamado pensamiento. Kant distingue dos tipos de proposiciones¹⁷, las *analíticas* y las *sintéticas*. Las proposiciones analíticas son *a priori*; en cambio, las sintéticas, *a posteriori*. Por un lado, en las proposiciones analíticas, el predicado se halla implícito en el sujeto de la misma y ninguna información aporta al concepto de este último; en consecuencia, tales proposiciones son verdaderas en virtud del *principio lógico de identidad*; sin embargo, carecen de contenido al no tener una referencia empírica, pues, el predicado de las mismas solo explicita el contenido ya

¹⁷ La lógica hace distinción entre “juicio” y “proposición”. El juicio es ante todo un acto mental a través del cual pensamos un enunciado cualquiera. La proposición, en cambio, es el contenido lógico de dicho acto mental. (Cf. FERRATER MORRA, José – LEBLANC, 1975. pp. 23-24). Las dos ediciones de la *Crítica de la razón pura* –Abril Cultural (portugués) y Lozada (español)- incluidas en la bibliografía, usan los términos *proposición* y *juicio* como equivalentes o sinónimos. La fuente de tal “confusión” es el propio Kant. Sin embargo, y a pesar de las objeciones de los lógicos, Kant no es que descocía dicha distinción, sino que él usó dichos términos no en sentido estrictamente lógico, sino epistemológico. Así que, en el presente trabajo, usaré el término “proposición” en sustitución de “juicio” a fin de homogenizar mi texto, pues otros epistemólogos y filósofos del lenguaje que trabajaré más adelante, influenciados por Gottlob Frege (1848-1925) y Bertrand Russel (1872-1970), prefieren el término “proposición”.

implicado en el sujeto. Sea la proposición “*el triángulo equilátero tiene tres lados iguales*”. En esta proposición, el sujeto “triángulo equilátero” supone el concepto de la igualdad de sus tres lados explicitado por el predicado. Es, por tanto, una proposición analítica. Estas proposiciones son también llamadas *proposiciones tautológicas*; su naturaleza tautológica es la condición de su necesidad y universalidad. En consecuencia, las proposiciones analíticas son *a priori*, necesarias y universales. Significa, pues, que tanto la formulación cuanto la determinación del valor de verdad de tales proposiciones pueden efectuarse independientemente de la experiencia. Luego, las *proposiciones sintéticas*, por el contrario, son aquellas en las cuales el concepto del predicado no se halla contenido bajo ninguna forma en el concepto del sujeto, sino que aquél atribuye un concepto enteramente externo a éste. Este concepto atribuido al sujeto en las proposiciones sintéticas es un concepto de la experiencia. Pongamos por ejemplo la proposición “*el calor dilata los cuerpos*. El concepto de “dilatación” de ningún modo se halla contenido en el concepto “calor”. Solo puedo atribuir dicho concepto al del sujeto “calor” por vía de la experiencia; esto es, por la constatación de la invariable asociación causal del calor a la dilatación de los cuerpos, la cual (dilatación) “agrego sintéticamente como predicado de aquel concepto” (calor). Es sobre la experiencia que se funda la posibilidad de la síntesis del predicado “dilatación de los cuerpos” con el concepto “calor” (cf. KANT, 1980, p. 28). La formulación y determinación del valor de verdad de tales proposiciones inexorablemente se remiten a la experiencia; en consecuencia, su certeza no es apodíctica como en el caso de las proposiciones analíticas. Si las ciencias físico-matemáticas estuviesen construidas sobre la base de proposiciones sintéticas, no serían capaces de decir algo necesario y universal sobre lo real; sus afirmaciones serían, en todo caso, hipotéticas y particulares.

En el contexto de las investigaciones semióticas, Umberto Eco ha propuesto una nueva nomenclatura para la distinción entre las proposiciones analíticas y sintéticas, a fin, como él dice, de evitar los problemas filosóficos que tal distinción ha suscitado hasta el día de hoy. Denomina “juicios semióticos” a las *proposiciones analíticas*; y a las *sintéticas* llama “juicios factuales”. De cualquier forma, esta formulación de Eco ayuda a comprender la oposición ‘analítico’ – ‘sintético’. Veamos:

Así, pues, puesto que la oposición ‘analítico vs. sintético’ supone tantos problemas filosóficos, *vamos a intentar traducirla en los términos del presente contexto semiótico, dándole una nueva formulación más manejable.*

Entonces, llamamos SEMIÓTICO a un juicio que predica de un contenido determinado las marcas semánticas que ya le ha atribuido un código preestablecido; y llamamos FACTUAL a un juicio que predica de un contenido determinado marcas semánticas que no le hayan atribuido previamente el código (ECO, 1988, p. 244).

Ahora bien, como se puede observar, las proposiciones analíticas, por un lado, y las sintéticas, por otro, se sitúan en dos planos diferentes e irreductibles del conocimiento; las analíticas en el formal; entre tanto, las sintéticas en el plano de la experiencia. Consiguientemente, si tal como se supone, las ciencias físico-matemáticas son capaces de decir algo “universal y necesario” sobre los “objetos posibles”, entonces los principios de conocimiento de tales ciencias no pueden ser ni las proposiciones analíticas ni sintéticas, sino una combinación de ambas; esto es, las *proposiciones sintéticas a priori*. Las proposiciones sintéticas *a priori* son aquellas en las que el predicado representa un concepto externo y totalmente distinto al del sujeto, y, sin embargo, tal concepto no es tomado de la esfera de la experiencia. Pongamos por caso la proposición “los cuerpos se atraen entre sí con una fuerza directamente proporcional a su masa e inversamente proporcional a la distancia que los separa uno del otro”. Tal como se puede observar, en esta proposición, el concepto del predicado “atracción” no está incluido en el del sujeto “cuerpos”; éste es completamente externo y distinto de aquél. Además, el concepto “atracción” no es tomado directamente de la experiencia mediante la intuición sensible, como puede ser el caso del color o las dimensiones de algún cuerpo; por tanto, el concepto “atracción” atribuido al sujeto “cuerpos” es *a priori*. La determinación del valor de verdad de las proposiciones, como las del ejemplo citado, no se remite al dominio de la experiencia; éste es auto-evidente, *a priori*; por tanto, las proposiciones sintéticas *a priori* son necesarias y universales. Tal como ya indicamos, las ciencias de la naturaleza están construidas sobre la base de este tipo de proposiciones; mas estas proposiciones no son posibles en la metafísica.

¿Cómo, pues, son posibles las proposiciones sintéticas *a priori*? Esta es la pregunta capital de Kant, la cual le conducirá directamente a la investigación de las condiciones de posibilidad de la “experiencia sensible”.

En efecto, en la *Introducción a la Crítica de la razón pura*, de conformidad con Hume, Kant admite que todo conocimiento tiene su origen en la experiencia. Sin embargo, contra Hume, Kant sostiene que no todo él se deriva de la experiencia. Ello significa que la explicación del origen del conocimiento no resuelve el problema de la validez del conocimiento. La gnoseogénesis es incapaz de decir algo sobre la “necesidad y universalidad” de las “proposiciones sintéticas *a priori*” y, por tanto, acerca de la validez del conocimiento científico. De ahí que, para Kant, más importante que resolver la cuestión del origen del conocimiento es el problema de su validez o posibilidad real. En efecto, nuestro conocimiento empírico es una síntesis de las impresiones sensibles y aquello que nuestro propio entendimiento imprime sobre

tales impresiones. Se distinguen, entonces, dos elementos diferentes en el conocimiento empírico: la sensibilidad y el entendimiento. El primero de estos es analizado por la *Estética trascendental*, el segundo por la *Analítica trascendental*.

La *estética trascendental* define la sensibilidad como la facultad de intuición por medio de la cual el sujeto cognoscente representa al objeto en el espacio y el tiempo. Por eso, para Kant, el espacio y el tiempo son formas de intuición sensible, o más exactamente, formas *a priori* de la sensibilidad. Las experiencias externas solo son posibles mediante la representación a priori del espacio y el tiempo. Tales representaciones no denotan ninguna propiedad de las cosas, sino solamente la forma de los fenómenos de los sentidos externos. En otros términos, el tiempo y el espacio son representaciones necesarias que subyacen en todas las intuiciones. En la sensibilidad, por otra parte, aparecen dos elementos claramente distintos: uno material y el otro formal. El elemento material está constituido por las impresiones que el sujeto recibe de los objetos exteriores en las formas *a priori* del espacio y del tiempo; mientras que el elemento formal es la estructura o configuración en que dichas impresiones aparecen en la mente del sujeto cognoscente.

La *analítica trascendental* investiga los elementos apriorísticos del entendimiento que subyacen en la estructura del conocimiento; pero, tal como ya podemos suponer, cuando el autor se refiere al “conocimiento”, casi siempre tiene en mente el conocimiento científico ideal, esto es, la ciencia físico-matemática. Para tal efecto, Kant parte de las categorías a priori del entendimiento. Tales categorías corresponden a la clasificación de las proposiciones, vigente desde Aristóteles (cf. supra). A diferencia del empirismo, Kant aquí sostiene que las diversas representaciones empíricas necesitan ser sintetizadas a fin de adquirir el carácter propio de conocimiento, pues, la experiencia sensible por sí sola no constituye conocimiento. Tal síntesis corresponde a la actividad del sujeto. Es decir, Kant identifica un sujeto activo y no meramente receptivo en el proceso del conocimiento. En esto consiste la novedad de su teoría. El presupuesto de que el conocimiento es determinado por el objeto detuvo el avance de la ciencia, pues, por esa vía, nada que tenga carácter de completa certeza se puede decir a cerca de las cosas, o, lo que es lo mismo, ninguna proposición sobre la realidad puede ser al mismo tiempo universal y necesaria, sino siempre particular y hipotética, dado que el conocimiento siempre dependería del objeto. La multiplicidad de los fenómenos haría imposible la reducción de estos a principios simples y generales. Consiguientemente, Kant propone que el sujeto sea el centro activo del proceso cognitivo.

Si la intuición tuviese que ser regulada por la naturaleza de los objetos, no veo como se podría saber algo a priori respecto de la última (metafísica); si por el contrario el objeto (como objeto de los sentidos) se regula por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, puedo representarme muy bien esa posibilidad (KANT, 1980, p. 12).

Por su semejanza con la teoría heliocéntrica, propuesta por Copérnico en sustitución del geocentrismo, la teoría gnoseológica kantiana fue denominada “revolución copernicana”. En esta dirección, la experiencia, esto es, el conocimiento empírico trasunta como tal y de hecho el entendimiento, cuyas reglas hay que presuponer a priori en la conciencia antes que los objetos nos sean dados, las cuales (las reglas del entendimiento) se expresan en conceptos a priori con los cuales los objetos tienen que concordar.

En otras palabras, todo conocimiento es constituido por la síntesis de los datos de los sentidos ordenados por la intuición sensible tempo-espacial mediante las categorías apriorísticas del entendimiento. Por lo tanto, no sería posible conocer la “cosa en sí” o *noúmeno*, sino solamente la cosa como aparece a nuestro entendimiento, esto es, el *fenómeno* o apariencia de las cosas. *Apariencia*, según Kant, no es una mera ilusión engañosa de las cosas. La apariencia es la representación de las cosas, cuyo “ser en sí” permanece inaccesible a nuestras facultades cognitivas. En este sentido gnoseológico, la “apariencia” se contrapone a la “cosa en sí”. La apariencia es aquello a que se aplican las formas *a priori* de la sensibilidad y los conceptos del entendimiento. Es por ello que podemos conocer los objetos tal como resultan de la síntesis apriorística del propio acto de conocer, que es la síntesis de la sensibilidad y del entendimiento. Ahora bien, la metafísica pretende acceder especulativamente a la “cosa en sí” o *noúmeno*; lo cual, efectivamente, es posible; vale decir, se puede pensar en términos metafísicos, pero no es posible conocer los objetos por ella referidos. La metafísica aplica las categorías a priori del entendimiento fuera de los límites de la intuición sensible o experiencia. Sin embargo, cabe insistir con Kant, que no conocemos la verdad última de las cosas. La dimensión ontológica de la realidad queda fuera del alcance de la ciencia.

5. ESQUEMATISMO DE ENTENDIMIENTO Y APARIENCIA. PROBLEMA DE LA APLICACIÓN DE LOS CONCEPTOS PUROS A LA EXPERIENCIA.

Llegado a este punto, Kant se confronta con el problema de la diversa naturaleza de las categorías del entendimiento respecto de la intuición sensible y que, no obstante, aquellas han de ser aplicadas a ésta última en el proceso de conocimiento. Las categorías son abstractas; por el contrario, las intuiciones de la sensibilidad son empíricas. A fin de que la diversidad de los fenómenos pueda hacerse inteligible ha de haber una suerte de puente gnoseológico entre esas

dos instancias heterogéneas, esto es, entre las categorías del entendimiento y la sensibilidad externa. Este no es un problema cualquiera, pues, atinge al carácter generalizador de las teorías científicas. Justamente es ahí donde el problema surge una y otras vez bajo formulaciones diferentes. Así, a modo de ilustración, el físico Werner Heisenberg (1901-1976), en 1969, planteaba el mismo problema de la siguiente manera: “¿...cómo es posible reducir a principios simples la variedad y multiplicidad de los fenómenos que comprenden la materia a fin de volverlos inteligibles?” (HEISENBERG, W. En BOHRN, M. et al., 1969. p. 10).¹⁸ Si, pues, se pretende que las proposiciones científicas a cerca de los fenómenos sean de carácter universal y necesario, no cabe sino aplicar las categorías del entendimiento o conceptos puros a la diversidad de los datos de los sentidos relativos a las cosas. De otro modo, no podríamos sino nombrar cada cosa individualmente, señalando una a una sus características peculiares, sin la posibilidad de una intelección unificada y general de los fenómenos observados por nosotros. En el fondo, lo que Kant se plantea es el problema de la subsunción de las intuiciones bajo los conceptos puros. Nuestras observaciones empíricamente determinadas no pueden adecuarse a las categorías o reglas del entendimiento; son dos dominios completamente distintos e irreductibles. Sin embargo, en el discurso cotidiano y, particularmente, en el discurso de la ciencias de la naturaleza se aplican constantemente las formas conceptuales puras a un sinnúmero de acontecimientos y fenómenos a fin de hacerlos intelectualmente manejables. Consiguientemente, “es necesario un tercer elemento mediador que, por así decir, pueda permitir tanto la aprehensión de la intuición por el concepto cuanto la aplicación del concepto a la intuición” (ECO, 1998, p. 74). Tal elemento, en su condición de *mediador*, debe, por un lado, ser compatible con los conceptos puros y, por otro, con los fenómenos; es decir, debe ser *intelectual y sensible*, simultáneamente. Solo de ese modo podría satisfacer la función de mediador. Tal elemento mediador entre el concepto puro y el fenómeno es el “*esquema transcendental*.”

Aunque no es una imagen, el esquema transcendental es un producto de la imaginación y se basa, sobre todo, en el *tiempo* como condición formal de la diversidad y de la articulación de todas las representaciones. Dicho de otro modo, el tiempo es, por un lado, el sustrato incondicionado de la diversidad fenoménica y, por otro, gracias a su universalidad, es la condición de unidad de las apariencias. En este entendido, la imaginación confiere un esquema al intelecto, de modo que éste pueda ser aplicado a la intuición sensible. Cuando el acto de imaginación representa un objeto en su ausencia en la intuición, la imaginación es “reproductiva”; pero cuando un objeto es pensado a partir de o mediante un concepto puro, entonces, la imaginación es “productiva” o “*synthesis speciosa*”, tal como la denomina Kant.

¹⁸ Los signos de interrogación son nuestros.

Sirvan como ejemplos los siguientes casos. Aun sin su presencia en la intuición, puedo representarme el *Partenón* mediante la imaginación. En tal circunstancia, yo apenas *reproduzco* dicho monumento del arte clásico en su ausencia, haciendo uso de la imaginación. En cambio, al pensar el concepto empírico de la órbita de la tierra en torno del sol mediante el concepto geométrico puro de *elipse*, uso la imaginación en su función *productiva*, pues, la figura elíptica imaginada en el concepto empírico de *órbita terrestre* puede ser intuita en el concepto puro de *elipse*.

Nos parece pertinente atender en este punto la interpretación del *esquematismo trascendental* por parte de Loparic, quien, siendo un gran estudioso brasilero de Kant, prolonga los descubrimientos de aquel filósofo, particularmente en este aspecto.

[...] la teoría kantiana del esquematismo trascendental es, al mismo tiempo una semántica *a priori* de conceptos y una semántica, también *a priori*, de juicios del entendimiento puro. Ambas partes, tomadas en conjunto, constituyen la fundamentación de la *lógica de la verdad* de Kant, que trata del contenido intuitivo *a priori* de formas proposicionales sintéticas (cf. B 87-8, 296).

La tesis de que formas discursivas o lógicas de juicios pueden ser interpretadas intuitivamente, de un modo puramente *a priori*, enuncia uno de los descubrimientos fundamentales de la filosofía kantiana. Ese descubrimiento se originó de la constatación de que nos es posible conocer *a priori* –sin la necesidad de consultar, por tanto, nuestra experiencia efectiva– “*que*, e *cómo*, ciertas representaciones (sean ellas representaciones o conceptos) pueden ser aplicadas [*angewandt*] o son posibles (B 81; itálicas del autor). Tenemos, por tanto, no solo un conocimiento *a priori* de formas discursivas e intuitivas, sino también un conocimiento *a priori* de la aplicación (*Anwendung*) de las primeras a las segundas y, por tanto, de su uso (*Gebrauch*) para afirmar o negar juicios sobre los objetos de la experiencia posible. Ese tipo de conocimiento *a priori* se llama “trascendental” (*ibid.*). Yo llamo “semántica trascendental” al conjunto de resultados obtenidos por Kant, en la primera *Crítica*, mediante ese tipo de conocimiento. (LOPARIC, 2000, p. 204-205).

Se sigue de aquí que el esquema no es una imagen, pues, ésta es un efecto de la función reproductiva de la imaginación; mientras que el “esquema de conceptos sensibles” es la capacidad de crear conceptos aplicando modelos puros a modo de diagramas sobre los objetos posibles. Umberto Eco dice que el esquematismo kantiano observa una mayor analogía con la “figuración wittgensteiniano” de las proposiciones que con la idea de “imagen mental”:

Por acaso deberíamos decir que el esquema kantiano, más que a eso que comúnmente llamamos “imagen mental” (que evoca la imagen de una fotografía), es semejante al *Bild* wittgensteiniano, proposición que es la misma forma del hecho que representa, en el mismo sentido en que hablamos de relación “icónica” para una fórmula algebraica, o de “modelo” en sentido técnico-científico. (ECO, 1998, p. 75).

6. GNOSEOLOGÍA, EPISTEMOLOGÍA Y FILOSOFÍA DEL LENGUAJE.

No obstante la crítica que responsabiliza a Kant por la formulación de un modelo gnoseológico a-histórico (Hegel), no es muy difícil encontrar en los textos kantianos observaciones relativas a la naturaleza social del conocimiento. En efecto, según Kant, por más que la intuición permanezca siempre apoyada en el objeto particular intuido, éste es conocido siempre y cuando el sujeto lo convierta en algo comprensible para sí mismo y para otros sujetos mediante el lenguaje. De ahí la naturaleza social del conocimiento. Dicho de otra manera, el conocimiento permanece anclado en las experiencias particulares, pero estas no constituyen en ninguna forma el “saber”. El saber está estrechamente asociado al lenguaje, de modo que no sería un total despropósito leer la teoría kantiana del conocimiento en términos de una filosofía del lenguaje. Como veremos líneas más adelante, Kant no se interesa tanto por el conocimiento como por el saber; el objeto de sus investigaciones, de ese modo, se enfoca sobre todo en una teoría epistemológica antes que en una gnoseología.

A la base del sistema kantiano aparece el presupuesto de una estrecha relación entre lenguaje y pensamiento. Tal como sabemos, Kant se encuentra con una tradición gnoseológica, que va desde Aristóteles hasta el empirismo inglés, cuyo perfil se configura sobre la base de la percepción o intuición sensible de los entes. Kant habría desplazado el problema de la percepción, afirmando que el conocimiento tiene que ver con proposiciones y no con objetos, o, en cualquier caso, con proposiciones sobre objetos. No otra cosa significa su exhaustiva exposición sobre las proposiciones analíticas, sintéticas y sintéticas *a priori*. Como consecuencia, el problema del conocimiento deviene un problema lingüístico. Veamos un poco más a fondo el problema. Tanto la tradición aristotélica, asumida por la escolástica, cuanto el empirismo inglés, con perspectivas diferentes, por supuesto, sitúan el *quid* del problema del conocimiento en el fenómeno y su percepción por parte del intelecto. A diferencia de ambas posiciones, Kant se abstiene de cualquier juicio sobre la *cosa en sí*, y atribuye una función *sintético-activa* al intelecto. La función de coordinación y abstracción de las percepciones simples y aisladas, asignada al intelecto por parte de los empiristas ingleses, se convierte en Kant en la condición trascendental que *a priori* hace posible el conocimiento. De ese modo, Kant conduce en una nueva dirección los pasos de la investigación gnoseológica. Para los empiristas era fundamental la cuestión de saber cómo, ante la presencia de un objeto, se decide si éste es un elefante, una colina o ninguno de los dos. En cambio, para Kant tal cuestión pasa a un segundo plano, interesado como estaba en fundamentar la física newtoniana sobre la base de la certeza matemática. Él no enfocó la atención en la cuestión de las condiciones de conocimiento de los

objetos, sino en la fundamentación trascendental de las proposiciones sobre los objetos. En otros términos, la preocupación sistémica de Kant es la cuestión de hacer que las ciencias físico-matemáticas sean conocimientos modelares capaces de determinar *a priori* sus objetos. En tal sentido, la teoría kantiana del conocimiento sería antes que nada una epistemología, y no tanto una gnoseología. Volviendo a la vinculación entre conocimiento y lenguaje, la físico-matemática se torna un lenguaje modélico que nombra *a priori* y exactamente la realidad. No está en cuestión, obviamente la realidad en sí, sino la realidad tal y como la representamos por medio del lenguaje físico-matemático; con todo, sólo en eso consiste nuestro conocimiento de los objetos, esto es, en proposiciones lógicamente coherentes entre sí.

Mirando el futuro de las investigaciones epistemológicas a partir de Kant, no cabe duda de su presencia determinante tanto en el dominio de la filosofía como en el de la ciencia. Naturalmente, la crítica no demoró en hacer su aparición. Johan G. Fichte se sitúa entre los primeros estudiosos y críticos del filósofo de Königsberg. Al conocer en 1790 la filosofía kantiana, éste quedó profundamente impresionado por ella, tanto que bajo su influjo escribió, entre otras, su obra *Doctrina de la ciencia*. Se trata de un enfrentamiento con Kant para demandarle las últimas consecuencias de su doctrina del conocimiento, esto es, la determinación absoluta del sujeto o conciencia sobre la realidad. Efectivamente, la principal objeción de Fichte a Kant consiste en que el sistema gnoseológico de éste, después de demostrar la determinación del objeto por parte del sujeto en el proceso de conocimiento, afirmara la imposibilidad cognitiva del objeto tal como este es, o, “cosa en sí”. Según Fichte, Kant no hubo de detenerse en ese punto, sino que debió haber buscado el fundamento del conocimiento en su integridad en la propia conciencia en su condición previa a la distinción – relación entre sujeto y objeto. Por medio de lo absoluto de la conciencia la “cosa en sí” se hace accesible no solo al intelecto sino a la experiencia integral. Este absoluto de la conciencia es identificado por Fichte con el Yo, el cual es un principio de acción y/o intelección, mas no una entidad.

Ahora bien, desde mediados del siglo XVIII hasta la primera mitad del siglo siguiente, surgen en Alemania grandes pensadores y literatos vinculados al movimiento romántico, cuyas ideas se mueven invariablemente en torno a los ejes temáticos propuestos por Kant. En efecto, Friedrich von Schlegel (1722-1829), Friedrich J. C. Schiller (1759-1805) y Friedrich W. J. Schelling (1775-1854) son figuras exponenciales de ese movimiento que, con diferentes matices y articulaciones conceptuales, cuestionarán la predeterminación del sujeto sobre el objeto en el proceso de conocimiento.

Para el primero de estos epónimos del romanticismo, solo la conciencia estética está en condición de reunificar el *fenómeno* con el *noúmeno*, separados por Kant. El arte no se somete al régimen del mundo escindido por la gnoseología kantiana, pues, éste y, específicamente, la poesía crea mundos y con ello manifiesta su incondicionada libertad. El lenguaje de la ciencia se mantiene estrictamente dentro de los límites del mundo fenoménico; por el contrario, la poesía es un lenguaje que excede dichos límites, tocando, con ello, el ámbito nouménico.

También desde la perspectiva estética, Schiller puso el acento sobre la sensibilidad frente a la ley de la razón. Lo estético era, para él el fundamento de la reconciliación de los contrarios, haciendo del hombre el ser que informa la particularidad de lo sensible por medio de la racionalidad emanada por la conciencia.

Schelling, finalmente, discurriendo, igualmente, por la vía estética, planteará la noción de lo *Absoluto* para resolver las contradicciones de *sujeto* y *objeto*, del *Espíritu* y la *Naturaleza*. Lo *Absoluto* se sitúa por encima de las oposiciones indicadas, ya que éstas constituyen la diversa participación en aquél. Lo *Absoluto* es la identidad de los contrarios, pero es, al mismo tiempo, la condición de la *diferencia*; en consecuencia, el *Espíritu* y la *Naturaleza* se muestran como sujeto y objeto, respectivamente, por el diferente modo de su participación en lo *Absoluto*. Sin embargo, el lenguaje metafísico aquí es flagrante. Schelling parece un filósofo prekantiano. Según él, solo el retorno a la metafísica puede superar la escisión de la realidad en sujeto y objeto.

CONCLUSIÓN

De modos distintos, la discusión romántica gira en torno a dos grandes temas kantianos; por un lado, la oposición entre sujeto y objeto, por otro, la escisión de la realidad en dos mundos: el fenoménico y el nouménico. Sin embargo, no solo el romanticismo quedó, digamos, fascinado por Kant, también la historia de la filosofía y de la ciencia modernas resultaron marcadas por el sello kantiano hasta el día de hoy. Algunos de los rasgos típicos de la modernidad, que señalamos a continuación, son indudablemente de raigambre kantiana.

- a) La distinción – relación entre sujeto y objeto. Desde el punto de vista lógico, esta distinción, obviamente, es conocida por lo menos desde Aristóteles. Así mismo, desde la óptica gnoseológica, se insiste ante todo en la correlación de ambos sin negar la autonomía de uno respecto del otro, de modo que se hace imposible la supresión de alguno de estos elementos

en el fenómeno del conocimiento. La novedad de la teoría kantiana reside en radicalización del distanciamiento entre sujeto y objeto, tanto que tal separación cristalizó en el paradigma de la relación entre ser humano y naturaleza en el mundo moderno.

- b) La determinación del objeto por parte del sujeto en el fenómeno del conocimiento, según la teoría kantiana, se constituyó en el fundamento del modelo científico de la modernidad, concebido para la manipulación y el dominio de la naturaleza.
- c) La escisión de la realidad en mundo fenoménico y mundo nouménico. La ciencia moderna se limita al conocimiento del mundo fenoménico. El mundo nouménico es inaccesible al conocimiento científico, queda en las sombras del misterio; por tanto, en su mayoría de edad la humanidad ha de atenerse exclusivamente a la realidad fenoménica. La metafísica se desploma en el vacío; al no tener un referente empírico, sus proposiciones carecen de sentido; pero, entonces, el mundo fenoménico queda privado de fundamento ontológico. Aquí son inevitables los dramáticos interrogantes de F. Nietzsche: ... “¿Hacia dónde nos movemos nosotros, apartándonos de todos los soles? ¿No nos precipitamos continuamente?,... ¿no vamos errantes como a través de una nada infinita?,...” (NIETZSCHE, F., 1955. p. 242).
- d) La ciencia es un conocimiento teórico que determina *a priori* sus objetos. Es un discurso que describe el mundo no como éste es, sino como el modelo discursivo de la ciencia lo representa; en otras palabras, no existe una realidad ontológicamente definida en su esencia, esto es, una materia modelada por una forma, tal como se concebía en la metafísica medieval. Lo que sí existe es un lenguaje por medio del cual se nos hace accesible la realidad ya unificada por éste. Pero, entonces, ¿cuál es el grado de objetividad de nuestras observaciones de la naturaleza? A partir de los fenómenos observados, ¿hasta dónde es posible determinar un proceso cognitivo independientemente del observador y de su lenguaje o discurso? Ya sabemos que, según el dictamen de la razón pura, solo es posible la objetividad y no la verdad; sin embargo, también la objetividad parece estar irremediablemente comprometida. Esto significa, por un lado, el destierro definitivo de la metafísica; por otro, la transformación de la gnoseología en epistemología y, finalmente, la sustitución de esta última por la filosofía del lenguaje.
- e) La matematización de la ciencia. El modelo físico-matemático de la ciencia inspirado por Kant se universaliza, colonizando inclusive por varios siglos los dominios de las ciencias

humanísticas. La racionalidad físico-matemática ha sido decisiva en la construcción del mundo moderno.

IV

HISTORICIDAD DEL CONOCIMIENTO.

Georg Friedrich Wilhelm Hegel

1. REFERENCIA HISTÓRICA

Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770-1831) nació en Stuttgart. Luego de haber estudiado teología en Tubinga con Schelling y Hölderlin, trabajó como preceptor privado en Berna y Francfort. En 1801 también ejerció la docencia privada en Jena, en cuyo período fue influenciado por Schelling y los románticos. Sin embargo, con la publicación de una de sus primeras obras en 1807, toma distancia respecto del romanticismo. En 1809 fue nombrado rector del Gimnasio de Nuremberg, cargo en el que permaneció hasta 1816. En este mismo año pasó a ser profesor en la Universidad de Hidelberg. Dos años más tarde se trasladó a Berlín, donde permaneció hasta el fin de su vida exponiendo su sistema filosófico con gran pompa y éxito.

Tanto o más que en cualquier otro caso, la lectura del sistema hegeliano exige situarlo en el escenario histórico-político europeo en el que tuvo lugar. No existe un antecedente semejante al suyo en lo que refiere a la toma de conciencia respecto de los condicionamientos de la historia sobre el pensamiento y las acciones particulares de los hombres. En tal sentido, es menester agregar, a las notas referenciales, otras informaciones acerca de los acontecimientos históricos que gravitaron sobre el pensamiento de Hegel, y que juzgamos de indispensable interés analítico.

Hegel gozó en vida de fama y reconocimiento en la misma medida o quizás más que Goethe. Las enciclopedias de historia de la filosofía anotan que la actividad filosófica de Hegel contó con “respaldo oficial”. A simple vista dicha expresión parece irrelevante; sin embargo, significa que el discurso filosófico hegeliano era por lo menos afín al sistema socio-político que le otorga dicho apoyo; de otro modo, el filósofo no habría recibido aquel inédito respaldo. ¿Cuál era aquel régimen político y quién lo presidía? Nada más ni menos que la “Restauración” de la monarquía prusiana de Federico Guillermo III. Se denominó “Restauración” al período de 1815 -1830, que consistió en la restitución de las monarquías absolutas impugnadas por los procesos revolucionarios europeos que se desataron a partir de la Revolución Francesa (1789). En efecto, tras la derrota de Napoleón en Waterloo, las potencias vencedoras pactaron un acuerdo para restablecer el absolutismo monárquico y el Antiguo Régimen, revocando con ello las conquistas políticas de la revolución. De ese modo, a los soberanos absolutistas se les restituye sus tronos en toda Europa. A fin de conjurar cualquier proceso revolucionario ulterior, estos formaron una

alianza militar denominada la “Santa Alianza”. Federico Guillermo III, promotor y signatario de la Santa Alianza, una vez derrotado Napoleón, asumió las políticas antiliberales y represivas que se instauraron en toda Europa en el periodo de la Restauración.

La Restauración del Antiguo Régimen es legitimada por una ideología política de corte típicamente medieval. Si la Revolución se basó en las ideas de la Ilustración de los siglos XVII – XVIII, cuyo rasgo característico era la preeminencia de la razón en el conocimiento, la moral y la política, el proyecto de restauración de la monarquía absolutista condenaba sin atenuantes el racionalismo y suscribía las ideas tradicionales que sustentaban la monarquía de derecho divino; esto es, reconocían el poder del rey como la autoridad otorgada por Dios. De modo que el gobierno de la monarquía no se debía al pueblo; no tenía que rendir cuentas a nadie por sus actos sino solo a Dios. Así pues, restaurar el Antiguo Régimen significaba restablecer la monarquía absoluta basada en el soporte ideológico de la Iglesia. Quedaron atrás la idea de la “soberanía nacional” de la revolución así como el proyecto de la monarquía parlamentaria, definidos por los restauradores como “formas políticas heréticas.”

En este escenario de la Restauración post-napoleónica se sitúa el pensamiento de Hegel. ¿Será indiferente al proceso contra-revolucionario de ese momento histórico? ¿Por qué, entonces, fue llamado por el régimen a Berlín, donde expuso su sistema filosófico con todo el apoyo oficial?

2. TRAZOS GENERALES DE LA FILOSOFÍA HEGELIANA

Hegel representa la culminación del proceso histórico de transformaciones tanto de la filosofía como del espíritu humano iniciado en Descartes, y que conocemos con el nombre de Modernidad. Con Hegel, el Occidente moderno ha alcanzado un nivel de pensamiento tal que el desarrollo y despliegue del mismo en las diferentes expresiones del espíritu humano se ha vuelto irreversible. Ahora el occidente europeo está condenado a ser moderno; ya no hay vuelta atrás.

A menudo se ha preguntado si el sistema hegeliano no es un majestuoso castillo de naipes, esto es, el resultado de una elucubración puramente especulativa. Contra todo lo que puede insinuar el término “idealismo”, el sistema filosófico de Hegel no ha sido edificado *a priori* y sin una base de investigación empírica. Decenas de años de observación de la naturaleza y de los acontecimientos socio-históricos han cristalizado en el sistema filosófico que preludia, con tonos

sibilinos, la consumación de la modernidad con todos sus bienes y males. He aquí su testimonio personal registrado en una carta dirigida a H. E. G. Paulus en Heidelberg:

“Usted sabe que yo me he ocupado demasiado no sólo de la antigua literatura, sino también de la matemática y, últimamente, del análisis superior, el cálculo diferencial, la física, la historia de la naturaleza y la química, como para caer en la trampa de la filosofía de la naturaleza de filosofar sin poseer conocimientos, solo por la imaginación, y de tener por pensamientos hasta ideas propias de la locura. Esto podría servirme, negativamente cuando menos, de recomendación”. (*Briefe von und an Hegel, en Werke* XXVIII, 31. En KÜNG, H., 1979, p. 218.).

Todo el pensamiento de Hegel quiere ser pensamiento histórico. Eso, en un momento en que la imagen del mundo y del hombre de más de dos mil años caía sepultada bajo los escombros de la caducidad. Las antiguas ideas, creencias e instituciones, hasta entonces inexpugnables, fueron seriamente vulneradas por el vendaval de la revolución europea. A despecho del espíritu conservador, ya nada puede ser inmutable. Mirando la historia universal, Hegel observa cómo el devenir histórico disuelve en el tiempo ideas e instituciones del mismo modo que los agentes naturales erosionan las montañas de granito. Pero, entonces, ¿todas las cosas están destinadas a ser diluidas en la nada? No. Pero, ciertamente, la historia visible se caracteriza por las miserias, las crisis, las catástrofes, en dos palabras, la vulgaridad y el absurdo. En vista de tal panorama, ¿cómo puede la historia ser un proceso de la razón y no de la sinrazón? Aparentemente, la contradicción es insalvable; pero Hegel habrá de encontrar un recurso para superarla una vez más: la “*astucia de la razón*”. Significa que el espíritu se preserva y desarrolla al mismo tiempo que mantiene la dirección de la historia en medio del caos y la sinrazón de los hechos reales. A pesar de la locura y del sinsentido de los acontecimientos de este mundo, la visión hegeliana de la historia es optimista. En la siguiente cita, Karl Popper ha extrapolado *de la Filosofía de la Historia* algunas ideas fundamentales al respecto, aunque no sea más que para someterlas al filo de su crítica:

La historia es el desarrollo de algo real. De acuerdo con la filosofía de la identidad debe ser, por lo tanto, algo racional. La evolución del mundo real, de la cual es la historia la parte más importante, es considerada por Hegel “idéntica” a una especie de operación lógica o proceso de razonamiento. La historia, tal como él la ve, es el proceso del pensamiento del “Espíritu absoluto” o “Espíritu universal”. ... “El único pensamiento – declara Hegel en su *Filosofía de la historia*- con que la Filosofía enfoca a la Historia, es la simple concepción de la Razón, es la concepción de que la Razón es la Soberana del Mundo, y que la Historia del Mundo nos enfrenta, por lo tanto, con un proceso racional”. (POPPER, K., 1967, II, p. 39).

No resulta fácil adherir a este expediente dialéctico de Hegel, pero en una época en que el corazón humano vivía en la seguridad de un mundo sostenido por las manos de Dios, no podía dejarse a la deriva la barca de la historia. Tal vez lo único que queda sea insistir en la cuestión de

la racionalidad de la historia universal a pesar de su manifiesta insensatez. Un texto del teólogo Hans Küng ilumina bastante bien el interrogante suscitado, pero no la respuesta:

Esta imponente concepción merece que uno se guarde de objeciones demasiado fáciles. No cabe duda de que Hegel depende de la situación de la ciencia de su tiempo; no obstante pone gran interés en la exactitud histórica y en ofrecer una exposición verídica de los hechos en su justo contexto. Mas la *pregunta* crítica sigue en pie: ¿Cómo es posible seguir considerando la historia universal como historia especulativa del razonable espíritu universal cuando en este proceso de autoperfeccionamiento del espíritu hasta la máxima libertad caen tantas cenizas y escombros, individuos, pueblos, épocas enteras? (KÜNG, *Ibid.*, p. 235).

Ahora bien, según Hegel, la historia humana ha alcanzado un grado de evolución en el que es posible el conocimiento científico y la libertad. ¡Justo, en la época de la restauración del Antiguo Régimen! Ha sonado la hora de la mayoría de edad del hombre occidental que, según Kant, consistía en su autonomización respecto de toda tutela para conducirse mediante el propio entendimiento. La libertad presupone la realización dialéctica de la razón. El advenimiento histórico de una sociedad libre no es otra cosa que el resultado del desarrollo y explicitación del espíritu, según la filosofía de Hegel.

Se puede observar como Hegel no mira la historia universal desde sus comienzos, sino desde su meta. Y, obviamente, él se halla situado en esa meta. En ese caso, el sentido y progresión de todos los acontecimientos pasados se orientan hacia el observador. No es ni más ni menos que una perspectiva invertida. La visión histórica de Hegel es, de ese modo, teleológica, solo que en el horizonte de su visión se ubica él mismo a fin de otear los acontecimientos de la historia que le condujeron hasta ese momento y lugar, esto es, a ese *kairós*. Cuando un viaje lleno de riesgos y sobresaltos llega a feliz término, no se puede considerar todos y cada uno de sus episodios sino como afortunados.

En términos del contexto intelectual, Hegel se sitúa en el campo de contradicciones suscitado por el “idealismo subjetivo” de Fichte, de un lado, y el idealismo objetivo” de Schelling, de otro. A fin de superar tales diferencias, Hegel se propone construir un sistema filosófico al que denominará “idealismo absoluto”. Por ello, Hegel no acepta partir de aquel principio o fundamento, previo, incluso, a la relación gnoseológica entre sujeto y objeto, y que, según Fichte, constituye el absoluto de la conciencia, al cual llamará “el YO”. Asimismo, Hegel rechaza la “intuición intelectual”, que era el método de la filosofía de Schelling y del romanticismo alemán para acceder a dicho principio fundamental. Por el contrario, la filosofía hegeliana se caracteriza por una decidida atención a “lo concreto” y por su convicción

indeclinable respecto del poder del pensamiento y de la razón frente al “sentimiento” y a la “intuición intelectual”.

Según Hegel, el objetivo fundamental de la filosofía es la superación de las diferencias y contradicciones de la historia del pensamiento. Kant no había comprendido, menos aún Fichte y Schelling, esta función inherente a la propia naturaleza de la filosofía. “Contradicción” es la universal oposición de los contrarios en el plano de la idealidad, desde la filosofía antigua hasta el moderno idealismo. Sustancia y accidente, particular y universal, concreto y abstracto, naturaleza y espíritu, noúmeno y fenómeno, subjetivo y objetivo, verdad y falsedad, bien y mal son, en efecto, algunos de los binomios cuyos términos fueron llevados a una oposición absoluta por la filosofía tradicional. En cambio, el “idealismo absoluto” se propone la superación de tales contradicciones por medio del método dialéctico. En consecuencia, el pensamiento dialéctico intenta comprender lo concreto dentro de la esfera de lo absoluto que se manifiesta como negación de aquél. La “negatividad” es un concepto clave en el “idealismo absoluto”; es lo que da razón del devenir de cada cosa en su antagónica, y de la resolución de ambas en una tercera determinación, la cual será, a su vez, negada sucesivamente hasta dar con lo “absoluto”. Por tanto, la esencia de lo “absoluto” se manifiesta *hic et nunc* como la “negatividad” absoluta de cualquier determinación relativa; cosa que de ninguna manera ha de interpretarse como un paso irreversible hacia el nihilismo. Por el contrario, el “absoluto” de Hegel es lo concreto en cuanto síntesis final de todos los momentos contradictorios del proceso de objetivación del Espíritu. De este modo, cada cosa llega a ser lo que es en el flujo dialéctico de un constante devenir como consecuencia de la naturaleza esencialmente contradictoria del ser. De todas formas, en el proceso dialéctico emanado por la oposición bilateral de las fuerzas de sus elementos, el ser expresa tanto la diversidad como la unidad de sí mismo.

Para Hegel, la filosofía es el sistema del “saber absoluto” que subordina todas las manifestaciones del ser al espíritu, por cuya razón, en última instancia, la filosofía es el saber del espíritu sobre sí mismo. La historia de la filosofía es la historia del espíritu que se conoce a sí mismo en la medida en que éste se manifiesta. En consecuencia, este saber no es dado de una sola vez para siempre; es el final de un desarrollo que desde las formas inferiores se eleva hasta las superiores. Mostrar la sucesión de las diferentes formas o fenómenos del espíritu (conciencia) hasta llegar al “saber absoluto” es el objetivo de la *Fenomenología del Espíritu*; de ahí que esta obra sea, para Hegel, la introducción general al sistema total de la ciencia.

La idea es la esencia del ser sometido al devenir. En otras palabras, idea y ser son la misma cosa. Por ello, Hegel sostiene que todo objeto real es una idea. Pero las cosas no son lo que aparecen inmediatamente, esto es, su apariencia empírica, sino su esencia. Por lo tanto, con mayor precisión ha de decirse que la “esencia de todo objeto” es una idea. Idea es sinónimo de Espíritu. El devenir de las cosas es, asimismo, el impulso ascendente del Espíritu o Idea; significa, pues, que, por medio del devenir, las cosas se dirigen hacia la Idea, hacia su perfección o progreso. Hay, por consiguiente, en el historicismo hegeliano un hálito optimista. El Espíritu autopropulsado, al dirigirse a su “auto-materialización” final, se objetiva diversamente en la historia. Ese *télos* o causa final del movimiento ascendente del Espíritu es lo que Hegel llama la “Idea absoluta”, y a veces, simplemente, “la Idea”.

En pocas palabras, la ontología hegeliana nos ofrece la visión de un mundo sujeto a un proceso de evolución creadora estratificada en fases o etapas bien definidas. Cada una de estas incluye y supera, al mismo tiempo, las fases precedentes que le dieron origen, aproximándose, de este modo, paso a paso a la “Idea absoluta” auto-materializada a través de un proceso dialéctico.

Dado el escenario histórico en que Hegel levanta su edificio (castillo) filosófico, tanto su metafísica como su gnoseología parecen formulaciones preconcebidas para sustentar su filosofía política o teoría del estado. En efecto, para el gran filósofo de Stuttgart, el conocimiento del estado no es otra cosa que el conocimiento de su esencia o espíritu a través de su evolución histórica. El conocimiento del espíritu y de sus facultades latentes es el conocimiento de su devenir histórico. Tal como lo veremos más adelante, éste es un principio metodológico general. La historia revela la esencia o espíritu de las cosas. Lo que las cosas son en el momento en que las observamos es relativo a lo que estas fueron en el pasado y a lo que serán en el futuro. En consecuencia, para conocer la esencia de las instituciones sociales, tales como el “estado”, no cabe sino conocer su historia, esto es, la historia de su espíritu.

La historia del espíritu y su objetivación en el estado se genera, como ya lo indicamos, por la contradicción e identidad de los opuestos. Hasta los días de Hegel se había logrado identificar el principio heurístico de que en la investigación científica las “contradicciones son inevitables, pero no permisibles”; de modo que, toda vez que se descubriera una contradicción en una teoría científica, los científicos obviamente tenían que buscar la forma de superarla, caso contrario, dicha teoría caería por tierra. Para Hegel, en cambio, si bien las contradicciones son inevitables en la actividad científica, éstas no solo son permisibles sino también necesarias. He ahí el principio fundante de su “método dialéctico”. Toda contradicción representa de suyo la

oposición de los contrarios que, de conformidad a la fuerza adversativa de sus elementos, generará un conocimiento nuevo.

He ahí una de las columnas sobre las que se sostiene el sistema hegeliano. Otra es la *filosofía de la identidad de los opuestos*. Naturalmente, la especulación hegeliana aquí es eminentemente dialéctica. En efecto, desde que las cosas en su proceso evolutivo se manifiestan como algo inconsistente e inestable, lo único que permanece es la idea o espíritu motor de dicho proceso. Por tanto, lo verdaderamente real es la idea. De ahí que la “identidad de lo ideal y lo real” sea, para Hegel, solo una cuestión de inferencia lógica. Ahora bien, las ideas son, obviamente, las “ideas de la razón”, como ya Kant lo había señalado. A partir de la formulación kantiana, Hegel pasa a identificar simplemente las “ideas” con la “razón” misma. De esta manera, para Hegel, idea y razón son una y la misma cosa; de donde resulta, así mismo, que la realidad y la razón son idénticas. Todo lo que es real o concreto, en cualquier momento de la historia, viene a la existencia por necesidad racional. En consecuencia, la restauración del Antiguo Régimen junto al despotismo de Federico Guillermo III en Prusia no serían eventos opuestos al avance de la razón, sino sucesos enteramente racionales a pesar de su orientación ideológica típicamente conservadora y religiosa. Entonces, ¿en qué queda el racionalismo ilustrado que, desde Descartes y Kant hasta los enciclopedistas franceses, nutrió al movimiento revolucionario europeo que detonó en la Francia de 1789? Si todo lo que existe es razonable, ambos acontecimientos, por contradictorios que parezcan, son igualmente necesarios en el devenir de la razón. No es posible afirmar que uno sea racional y su contrario absurdo. De igual forma que el espíritu permanece fiel a sí mismo a través del caos de los acontecimientos históricos, desde el principio hasta el final de su evolución la razón cubre todos los elementos opuestos entre sí, sin desquiciar su racionalidad, sino, por el contrario, avanzando indefectiblemente hacia la Idea Absoluta. Jean Paul Sartre nos confiere aquí un texto que resume magistralmente la gran propuesta filosófica de Hegel:

La más amplia totalización filosófica es el hegelianismo. El Saber está en él elevado a su más eminente dignidad: no se limita a observar el ser del exterior, sino que se lo incorpora y disuelve en sí mismo; el espíritu se objetiviza, se aliena y vuelve en sí sin cesar, se realiza a través de su propia historia. El hombre se exterioriza y se pierde en las cosas, pero toda alienación está superada por el saber absoluto del filósofo. Así pues, los desgarramientos y las contradicciones que causan nuestra desgracia, son unos momentos que aparecen para ser superados; no solo somos *sapientes*, sino que somos *sabidos*; el saber nos atraviesa de una a otra parte y nos sitúa antes de disolvernó, quedamos *integrados* vivos en la totalización suprema; de tal manera, el *puro vivido* de una experiencia trágica, de un sufrimiento que conduce a la muerte, queda absorbido por el sistema como una determinación relativamente abstracta que debe ser mediatizada, como un pasaje que lleva hacia el absoluto, único concreto verdadero. (SARTRE, J. P., 1979, pp. 18-19).

3. LA EPISTEMOLOGÍA HEGELIANA FRENTE A LA APORÍA KANTIANA ENTRE FENÓMENO Y NÓUMENO.

3.1. Naturaleza y validez del conocimiento

Tal como podemos leer en las primeras líneas de la “Introducción” a la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel considera “necesario ponerse de acuerdo” sobre la naturaleza y validez del conocimiento” (HEGEL, 1973, p. 51). Tal cuestión es levantada por Hegel frente a la aporía kantiana entre “fenómeno” y “nóumeno”, entre conocimiento científico del mundo empírico y razón especulativa de la cosa en sí; en otras palabras, ante la escisión entre el dominio de la razón teórica y el dominio de la razón práctica. Consiguientemente, tal como afirma Henrique C. de Lima Vaz, la *Fenomenología del Espíritu* pretende ser una respuesta a la *Crítica de la Razón pura* (Cf. VAZ, 2002, p. 193); de ahí que Kant será el principal interlocutor de Hegel en la exposición de su teoría de la ciencia. A mi juicio, en el siguiente texto de la “Introducción” a la *Fenomenología del Espíritu* queda bien formulada la objeción al dualismo kantiano, tal como Hegel lo percibe:

Da por supuesto, en efecto, representaciones acerca del conocimiento como un instrumento y un médium, así como también una diferencia entre nosotros mismos y ese conocimiento; pero, sobre todo, presupone que el absoluto se halla de un lado y el conocimiento de otro, como algo para sí y que, separado de lo absoluto, es, sin embargo, algo real; presupone, por tanto, que el conocimiento, que, al ser fuera de lo absoluto es también, indudablemente, fuera de la verdad, es, sin embargo, verdadero, hipótesis con la que lo que se llama temor a errar se da a conocer más bien como temor a la verdad. (HEGEL, 1973, p. 52).

Por tanto, a fin de responder al problema de la “naturaleza y validez” del conocimiento, Hegel se remonta hasta Descartes. Si para Descartes el entendimiento humano había de recorrer el camino de la duda a fin de alcanzar la “certeza del sujeto”, para Hegel, de un modo semejante, aquél debía recorrer el “camino de la desesperación”. La historia concreta es contradictoria y dolorosa; puesto que la conciencia está enteramente inmersa en aquella, no hay razón alguna para pensar que el itinerario de ésta pueda ser diferente. En efecto, el hombre debe pasar de la contingencia del sentido común a la seguridad del conocimiento científico y, atravesando todas las formas de conciencia, superar la intuición sensible hasta elevarse al espíritu consciente de sí mismo. En tal sentido, la *Fenomenología del Espíritu* ha de entenderse como la ciencia de las diferentes manifestaciones del espíritu. En ella Hegel describe cómo la conciencia natural o sentido común paso a paso se hace consciente del saber absoluto que ella misma ya es en forma latente desde su aparición en la historia del mundo. Este camino de la conciencia ha de ser

interpretado históricamente y no solo psicológicamente. Lo que significa, como lo mostrará más adelante el psicoanálisis, que la ontogénesis de la conciencia está indisolublemente vinculada a su filogénesis. Lo que ocurre con la conciencia cultural a nivel de la especie humana se reproduce en el individuo. O también a la inversa, el camino de la formación de la conciencia individual es simultáneamente la trayectoria universal de la diversa exteriorización del mismo espíritu absoluto en el mundo. Nuevamente aquí acudimos a la lúcida interpretación hegeliana de Hans Küng:

Trasfondo decisivo de esta fenomenología del espíritu es que, desde un principio, el absoluto y el conocimiento humano no están separados, sino enlazados en una unidad aún no desplegada. Y el camino de la experiencia que aquí se hace implica una reciprocidad, esto es, que la conciencia humana se haga conciencia del absoluto y que el absoluto se haga conciencia de sí mismo en la conciencia humana. (KÜNG, 1979, p. 210-211).

En tanto manifestación de la conciencia, la filosofía no puede ser una teoría vacía de realidad; es, por el contrario, una descripción de la realidad tal como ésta se le presenta en la historia al filósofo. El filósofo, consiguientemente, es quien contempla la realidad en su devenir; esa contemplación, al propio tiempo que es individual, deviene conciencia socio-cultural. El es el ojo que observa las diversas transformaciones particulares desde un horizonte universal. Siendo un “sujeto individual”, situado en un punto del mundo y en un momento de la historia, el filósofo es la conciencia universal que atraviesa lugares y tiempos.

Porque la conciencia se reconoce a través del mundo, y el mundo a través de la conciencia: obligada historia de experiencia que –en la línea moderna de Descartes, Kant y Fichte- siempre toma consecuentemente como punto de partida el sujeto humano y a partir de ahí experimenta el mundo (naturaleza, sociedad, cultura) (Idem.).

De esta correlación entre conciencia y realidad, mediante la dinámica de los contrarios, surge la dialéctica como método epistemológico y como filosofía en general. De acuerdo con este método, la verdad obtenida mediante la intuición sensible debe ser superada y, nuevamente recogida, a fin de ser elevada a una unidad superior. La experiencia del objeto es aprehendida por el concepto, sin embargo, éste no es idéntico a aquella, sino su negación que, a su vez, habrá de ser negada hasta alcanzar la verdad absoluta. Es la secuencia dialéctica traducida por los términos “*tesis – antítesis – síntesis*”, tan popularizados por cierta literatura de izquierda, y que el propio Hegel usara escasamente. En todo caso, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* podemos observar el método dialéctico muy bien caracterizado:

El hecho lógico presenta, considerado en su forma, tres conceptos: α) el abstracto racional; β) el dialéctico o negativo racional; γ) el especulativo o positivo racional.

Estos tres aspectos, no es que formen por sí mismos tres partes de la lógica, sino que son momentos de todo proceso lógico, real; esto es, de todo concepto o de toda verdad en general. Pueden ser puestos todos juntos bajo el primer momento, el intelectual, y por este medio tenerlos separados entre sí: pero entonces no son considerados en su verdad. (HEGEL, 2004, p. 65).

Tal como se puede considerar en el texto citado, el método dialéctico hegeliano consiste en tres pasos oposicionales: 1) afirmación de una verdad, 2) negación de dicha verdad, 3) negación de esa negación de la verdad, que resulta en una nueva afirmación. Estas afirmaciones y negaciones sucesivas, tal como puede observarse, al final ponen de manifiesto la dialéctica “sujeto – objeto”. En tal caso, el fenómeno del conocimiento no es solo el resultado de la determinación del sujeto sobre el objeto, tal cual pretendía Kant, sino que es, al propio tiempo, el efecto de las condiciones del objeto. Seguimos una vez más el análisis de Küng:

En la fenomenología se trata, pues, de la historia del sujeto, historia en la que de continuo se corrigen el sujeto en el correspondiente objeto y el objeto en el sujeto: un proceso espiritual con contradicciones y negaciones siempre distintas, con estadios siempre superiores, con formas de conciencia y hasta configuraciones del mundo cada vez más concretas. [...] Según Hegel, la razón debe necesariamente manifestarse, “aparecer”, en el tiempo, en determinadas formas históricas: la fenomenología se entiende ahora más bien como la historia de las manifestaciones del espíritu.” (KÜNG, 1979, p. 212).

3.2. El conocimiento en la dialéctica “sujeto – objeto”

El mundo es una realidad en permanente movimiento. Puesto que el conocimiento tiene el propósito de aprehender la realidad, Hegel desarrolla el método que permite conocer el ser sin eludir el movimiento y el cambio. La lógica aristotélica o dilemática congela la realidad a tiempo de conocerla; por eso nos ofrece una imagen diseccionada, un instante artificialmente capturado de ella. En la *Fenomenología del Espíritu*, es la vida que propulsa la transición de la conciencia a la autoconsciencia. Así como la vida asimila lo extraño con el fin de preservarse o promoverse a sí misma, la conciencia incorpora la no-consciencia, como saber, en su camino a la autoconsciencia. En la formulación de Gadamer:

Su ser consiste en que sabe convertirlo todo en objeto de su saber y en que a pesar de todo se sabe a sí mismo en todo lo que sabe. Es por lo tanto, como saber, un distinguirse de sí, y como autoconsciencia es al mismo tiempo un rebasarse, consiguiendo su unidad consigo mismo. (GADAMER, H.-G., 1977. p. 317).

Pues bien, en primer lugar, hemos de recordar que Hegel parte de la realidad como un todo integrado y dinámico, de modo que el sentido de sus elementos solo puede ser aprehendido en referencia al *totum* en el que estos se inscriben. Consiguientemente, él cuestionará la concepción del conocimiento como un fenómeno que ocurre fuera de esa totalidad integrada y, asimismo,

como un proceso externo al propio sujeto. El conocimiento es el correlato de la vida, es una actividad vital que articula al sujeto y al objeto en una relación dialéctica y que acontece como una totalidad histórica. No se puede, por lo tanto, concebir el uno sin el otro. La correlación dialéctica “sujeto –objeto” genera la historia del conocimiento, esto es, el conocimiento en su devenir y en sus diferentes formas y expresiones. Gadamer continúa:

Lo que está vivo no es de hecho verdaderamente conocible para la conciencia objetiva, para el esfuerzo del entendimiento por penetrar en la ley de los fenómenos. Lo vivo no es algo a lo que se pueda acceder desde fuera y contemplar en su vitalidad. La única manera como se puede concebir la vitalidad es hacerse cargo de ella. [...] lo interior mira aquí a lo interior. La vida solo se experimenta en esta forma de sentirse a sí mismo, en este hacerse cargo de la propia vitalidad. (Idem.).

No es difícil percibir a cuánta distancia se sitúa Hegel respecto a la teoría kantiana del conocimiento. Justamente allí donde Kant afianza la competencia del entendimiento, esto es, el mundo fenoménico, Hegel le retira a éste la firmeza de su suelo. El objeto o fenómeno es algo “vivo” que interactúa con el sujeto. Desde que el espíritu se objetiva en el fenómeno –para usar terminología kantiana– ya no es posible determinar la exterioridad del sujeto en términos absolutos. Al haber desconsiderado esta perspectiva, Kant sitúa la correlación sujeto – objeto fuera de la historia y, consiguientemente, el proceso del conocimiento en su conjunto correrá la misma suerte. Con todo, la visión kantiana, según Hegel, representa el momento abstracto de un proceso histórico dialéctico impulsado por el propio sujeto que, de ese modo, se convierte en objeto para sí mismo (cf. VAZ, H. 2002, p. 194).

En segundo término, para Hegel, el conocimiento no es la representación de algo exterior a sí mismo por parte del sujeto. La representación de un objeto por medio de un sujeto es parte integrante del propio sujeto. La conciencia es no solo la conciencia del objeto, sino también la conciencia de sí. El objeto es revelado por el sujeto, y el sujeto por el objeto en el proceso de conocimiento. El objeto no es, de este modo, ni algo exterior ni tampoco simplemente un contenido de conciencia. Por tanto, el conocimiento como devenir hacia lo Absoluto acusa siempre la tensión “sujeto – objeto”, y nunca la determinación o receptividad exclusivas del uno respecto del otro. La *Fenomenología del Espíritu*, en consecuencia, conceptualiza la marcha del pensamiento hacia su objeto, que resulta, al final, ser él mismo en cuanto ha asimilado completamente lo pensado. Según el análisis de Henrique C. de Lima Vaz, Hegel quiere mostrar que el mundo a-histórico de la mecánica newtoniana, representado por la experiencia sensible en cuanto fenómeno, es apenas un momento de la génesis del conocimiento:

A partir de ahí, el movimiento dialéctico de la *Fenomenología* prosigue como profundización de esa situación histórico-dialéctica de un sujeto que es fenómeno para sí

mismo en el propio acto en que construye el saber de un objeto que aparece en el horizonte de sus experiencias. (VAZ, H., 2002, 194).

Por tanto, la distinción racionalista entre sujeto y objeto –fielmente observada desde Descartes– habrá de ser superada, pues la historia del proceso de revelación del Absoluto (Espíritu), que Hegel desarrolla en su *Fenomenología del Espíritu*, se da como proceso de autoconocimiento del propio Absoluto en cuanto unidad suprema, en el que sujeto y objeto habrán de ser subsumidos en una identidad definitiva. Sin embargo, esta identidad latente y, al propio tiempo, proyectiva, no significa una indistinción óptica y/o gnoseológica entre sujeto y objeto. No, sino que la historia de los hombres en su conjunto –en la que hay que situar necesariamente el conocimiento– es la expresión de un conflicto que tiende a la conciliación de los contrarios, marcado por un fin –*telos*– que consiste en la reducción de la diversidad en la perspectiva de una identidad absoluta. De ahí que, puesto que la epistemología del momento, dominada por el concepto kantiano de “fenómeno”, que establecía el *terminus ad quem* el conocimiento científico podía pretender, para Hegel la filosofía debía abandonar la sola pretensión o "tendencia" al saber y, de ese modo, convertirse en el saber efectivo, esto es, en ciencia (Wissenschaft).

En el movimiento del pensamiento hacia su objeto hay diversos momentos, tal como ya se menciona en la contrapropuesta hegeliana frente a la aporía kantiana. Cada momento tiene su propia justificación, pero éste es siempre insuficiente, pues, de inmediato es negado y superado por otro momento. El primer momento dialéctico del saber es aquél en el que la conciencia cree haber encontrado el conocimiento verdadero en la experiencia sensible. Es cuando la vida se siente a sí misma como vida, y se hace cargo de su propia vitalidad. Gadamer ilustra con meridiana transparencia este momento de la experiencia sensible:

Hegel muestra como esta experiencia prende y se apaga bajo la forma de deseo y satisfacción de deseo. Este sentimiento de la propia vitalidad, en el que ésta se hace consciente de sí misma, es desde luego una primera forma falsa, una figura ínfima de la autoconsciencia en la medida en que este hacerse consciente de sí mismo en el deseo se anula en la satisfacción del deseo. No obstante, por pequeña que sea su verdad, este sentimiento vital es aún frente a la verdad objetiva, frente a la conciencia de lo extraño, la primera verdad de la autoconsciencia. (GADAMER, *Ibid.*, p. 317).

Aquí se detiene la posición empirista. Pero, de esta forma y en esta fase, todo lo que puede decirse del objeto es que éste es lo que es. Sin embargo, a la ciencia no le importa tanto lo que sea una piedra, sino si la proposición “la piedra es un mineral” es verdadera. La posición escéptica, por otro lado, niega la posibilidad del conocimiento por medio de la intuición sensible, terminando el proceso en el vacío de la nada. Empero, en la medida en que el dato de la experiencia sensible es negado por el concepto universal, el resultado no es la “pura nada”, sino

que es algo determinado y tiene un contenido. En palabras de Hegel, cuando la negación del dato empírico...

[...] se comprende como lo que en verdad es, vale decir, como la negación determinada, ello hace surgir inmediatamente una nueva forma y en la negación se opera el tránsito que hace que el proceso se efectúe por sí mismo, a través de la serie completa de las figuras. (HEGEL, 1992, p. 55).

En efecto, en el momento en que el sujeto surge ante sí mismo como contenido de la experiencia sensible, se puede ver cómo la “verdad del objeto” es asimilada en el concepto con que el sujeto intenta aprehenderlo, o, como diría H. C. de Lima Vaz, éste es el momento que “muestra la disolución de la verdad del objeto en la certeza con la que el sujeto procura fijarla.” (VAZ, 2002, p. 194). Si, según Kant, no existe “cosa en sí” u objeto puro, para Hegel, tampoco existe “sujeto puro”. Existe el correlato sujeto – objeto situado en un proceso histórico dialéctico, en el cual, el propio sujeto se objetiviza en el acto de conocer al objeto. “Así, Hegel traslada al propio corazón del sujeto –a su saber- la condición de *fenómeno* que Kant limitara a la esfera del objeto.” (Vaz, *Ibid.*). En conclusión, el mundo de los fenómenos se adecua al mundo de lo pensado, “la verdad del objeto a la certeza del sujeto”. Esta es la culminación del proceso del conocimiento en la propia exposición de Hegel:

Impulsándose a sí misma hacia su existencia verdadera, la conciencia llegará entonces a un punto en que se despojará de su apariencia de llevar en ello algo extraño que es solamente para ella y es como otro y alcanzará, por consiguiente, el punto en que el fenómeno se hace igual a la esencia y en el que, consiguientemente, su exposición coincide precisamente con este punto de la auténtica ciencia del espíritu y, por último, al captar por sí misma esta esencia suya, la conciencia indicará la naturaleza del saber absoluto mismo. (HEGEL, 1992, p. 60).

CONCLUSIÓN

- a) La auténtica tarea del filósofo –espíritu pensante– respecto de la historia no es, según Hegel, externa a sí mismo, pues, el espíritu se representa en esa tarea de la forma más eminente. En tanto forma acabada del espíritu, la filosofía es el saber absoluto en el cual se verifica la autoconsciencia del espíritu. Consiguientemente, la filosofía es el saber de la realidad como un todo integrado. La ciencia se inscribe en el centro del saber absoluto y lo caracteriza. De ahí que la ciencia sea esencialmente sistemática, esto es, ella consiste en nociones interconectadas de modo lógico y necesario. La única forma en que puede existir la verdad –dice Hegel– es el sistema científico de esta verdad. En la naturaleza del conocimiento radica la necesidad de que éste sea ciencia y, por tanto, sistema. Conocimiento que no es

científico no es, en verdad, conocimiento. Una proposición sobre la base de la intuición sensible de un hecho lo más que puede decir es que tal hecho existe; por tanto, tal proposición no es científica. Este concepto es particularmente relevante para quienes nos entrenamos como investigadores. Naturalmente, cuando Hegel habla del conocimiento como sistema científico se refiere al saber absoluto. Según él, el sistema de la ciencia no puede ser sino absoluto, holístico. En la actualidad ya no es posible concebir un saber omni-comprehensivo, pero podemos recuperar el concepto de sistema en el sentido de que nuestra investigación tiene que traducirse en un saber sistemáticamente formulado, en cuyo ámbito interno todas las partes se hallen conectadas por relaciones de fundamentación. Esa sería la condición, o al menos, una de las condiciones de la cientificidad de todo saber, por más limitado o específico que éste sea. Sistemática y cientificidad son dos conceptos concomitantes para Hegel.

- b) El sistema científico no es, sin embargo, un simple conjunto de proposiciones construido deductivamente. El verdadero sistema es el que “resume, unifica y supera los conocimientos anteriores”. Por tanto, solo en la madurez de la historia y de la cultura puede existir una verdadera ciencia sistemática, cuyo método es el método dialéctico. El método dialéctico difiere de los métodos deductivo e inductivo, pues, en éstos la verdad se opone al error así como el conocimiento a la ignorancia. En el método dialéctico el error aparece como un momento inevitable de la verdad, del mismo modo que la ignorancia respecto del conocimiento. La verdad conserva y supera el error, de la misma manera que el conocimiento es una superación de la ignorancia, pero no definitivamente, salvo en el momento de la culminación de tal proceso, que es el momento del “saber absoluto”.

V

HISTORICIDAD MATERIAL DEL CONOCIMIENTO. **Karl Heinrich Marx**

1. REFERENCIA HISTÓRICA

Karl Heinrich Marx nació en Trier, en 1818. Estudió derecho en las universidades de Bonn y Berlín, doctorándose en esta última el año 1841. En esta misma universidad tomó lecciones sobre Hegel y, así mismo, estudió a fondo el sistema filosófico hegeliano con los denominados “hegelianos de izquierda” (los hermanos Bauer, Max Stiner, etc). Mientras trabajaba de redactor en Colonia entre 1831 y 1843, se familiarizó con los escritos de los socialistas utópicos franceses, especialmente, Proudhon, Fourier y Leroux. En esta época también fue influenciado por el materialismo de Ludwing Feuerbach. Luego se trasladó a París, donde conoció a Friedrich Engels en 1844. Expulsado de París, en 1845 se marchó a Bruselas, donde, junto con Engels, fundó la Liga de los comunistas, cuyo programa político y filosófico fue proclamado en el *Manifiesto del Partido Comunista* en 1848. En 1849 llegó a Londres, donde permaneció hasta el fin de su vida acaecida en 1883. Allí escribió sus más importantes obras teóricas, al mismo tiempo que se mantenía en estrecho contacto con las organizaciones revolucionarias de todo el mundo, y desde donde también contribuyó a la fundación de la Asociación Internacional de los Trabajadores o Primera Internacional, en 1864.

Las condiciones socio-históricas en las que se sitúa el pensamiento de Marx aparecen marcadas por la inestabilidad política. Grandes acontecimientos revolucionarios y guerras tienen lugar en el mundo entero entre 1815 y 1848, año este último en que fue publicado el *Manifiesto del Partido Comunista*. No obstante la importancia de tales hechos históricos, hay, según Marx, un propulsor aún más poderoso y decisivo de los profundos cambios que se verifican todos los días en la sociedad mundial: las nuevas relaciones de producción impuestas por el predominio de la burguesía. La sociedad burguesa se distingue de todas las anteriores por la subversión permanente de la producción, por la convulsión social constante, por la falta de seguridad y por las transformaciones imprevisibles. Lo único previsible quizás sea el cambio cada vez más acelerado (cf. MARX, K. - ENGELS, F., 1989, 375). “La condición esencial de la existencia y de la supremacía de la clase burguesa es la acumulación de riqueza en manos de particulares, esto es, la formación y el crecimiento del capital; la condición de existencia y del constante incremento del capital es el trabajo asalariado” (Ibid., p. 375). De modo que los intereses y

proyectos históricos de la clase burguesa y la de los trabajadores (proletariado) se hallan en una relación de oposición conflictiva. De hecho, la historia de la humanidad es la historia de la lucha de las clases sociales (cf. *Ibid.*, p. 365). La sociedad burguesa no hizo nada para superar esta relación antitética de clases heredada de las formaciones sociales pasadas, sino que ésta fue llevada aun más lejos; es decir, a la contradicción irreconciliable de la burguesía y el proletariado. Esta lucha de clases es la dialéctica o “motor de la historia”.

Por tanto, las formaciones sociales humanas constituyen un orden sustentado por las relaciones de producción. Estas, en su conjunto, constituyen el fundamento de todas las demás relaciones sociales y de la producción ideal o intelectual. Eso es justamente lo que dice Marx en su carta a Annenkow:

Lo que, no obstante, el Sr. Proudhon no entendió es que los hombres producen también las relaciones sociales de acuerdo con sus fuerzas productivas en que producen lino y tela. Menos todavía el Sr. Proudhon entendió que los hombres, que producen las relaciones sociales de acuerdo con su productividad material, también producen las ideas, las categorías, o sea, la expresión abstracta, ideal, de esas mismas relaciones sociales. Las categorías son, por tanto, tan poco eternas cuanto la relaciones que ellas expresan. (MARX, 1983, p. 438).

De esta manera, Marx construye sus conceptos de **infraestructura** y **superestructura**. La infraestructura es el orden de las relaciones sociales de producción económica sobre cuyas condiciones se producen tanto las demás relaciones sociales cuanto la conciencia del ser humano, esto es, la **superestructura**. Tal como se ve claramente en el párrafo citado, la superestructura viene a ser “la expresión abstracta, ideal” de la infraestructura. En terminología hegeliana habría que decir que la superestructura es el espíritu y auto-consciencia de la infraestructura, solo que ahora el espíritu ya no es el propulsor de la historia real, sino simplemente su reflejo abstracto o, lo que es lo mismo, la superestructura es determinada por la infraestructura y de ningún modo al revés tal cual pensó Hegel. Veamos estos conceptos en palabras de Marx:

En la producción social de su existencia, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva un edificio [superestructura] (*Uberbau*) jurídico y político y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida determina (*bedingt*) el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. (MARX, 1976. p. 64).

2. EL LEGADO IDEALISTA Y LA CRÍTICA DE K. MARX

Karl Marx es un pensador que rompe con el estereotipo de “filósofo alemán” de la época post-hegeliana. Todo ello responde al método “crítico-práctico” construido por él y que conocemos con el nombre de “materialismo histórico”. En efecto, el materialismo histórico es la teoría científica cuyo objeto es no solo interpretar el mundo real en que los seres humanos hacen la historia, sino transformarlo (Cf. Tesis 11ª sobre Feuerbach). Vaya esto como una hipótesis de trabajo, pues la comprensión del materialismo histórico demanda un análisis explicativo tanto de sus orígenes como de sus elementos.

En varios de sus escritos Marx fija su posición filosófica. Por orden cronológico de su aparición citaremos los siguientes: *La ideología alemana* (1832), *Manuscritos. Economía y Filosofía* (1844), *La sagrada familia o crítica del criticismo crítico* (1845), Tesis sobre Feuerbach (1845), *La miseria de la filosofía* (1847). De diferentes modos, en estas y otras obras, Marx formula sus principales tesis filosóficas. Como parte del círculo de hegelianos de izquierda, al que también pertenecen Bruno Bauer, Ludwing Feuerbach, David Friedrich Strauss, Max Stirner, Mosses Hess, Arnold Ruge y, posteriormente, Friedrich Engels, Marx en un primer momento se sumó decididamente al movimiento crítico contra la ortodoxia hegeliana; pero no demoró en tomar distancia de éste, dado que, según él, la crítica hasta ese momento era poco consciente e inocua respecto del sistema hegeliano. En los *Manuscritos* encontramos, precisamente, tal cuestionamiento:

La preocupación de la moderna crítica alemana por el contenido del viejo mundo era tan fuerte, estaba tan absorta en su asunto, que mantuvo una actitud totalmente acrítica del método de criticar y una plena inconsciencia respecto de la siguiente cuestión parcialmente formal, pero realmente esencial: ¿en qué situación nos encontramos ahora frente a la dialéctica hegeliana? La inconsciencia sobre la relación de la crítica moderna con la filosofía hegeliana en general y con la dialéctica en particular era tan grande, que críticos como Straus y Bruno Bauer (...) están, al menos en potencia, totalmente presos de la lógica hegeliana. (MARX, 1979, p. 182).

En las circunstancias intelectuales de aquel momento era casi imposible librarse de la influencia de Hegel. Es que su sistema pretendía ser la razón acabada del mundo y de su historia. Cualquier tentativa filosófica, por lo tanto, no pasaría de ser una nota al pie de página del mismo y, de ninguna manera, una verdadera crítica. De ahí que la respuesta a la pregunta de Marx no podía ser sino un coro de ecos de la voz filosófica del propio Hegel. De todos los hegelianos y anti-hegelianos, el único que representaba una novedad era, como ya indicamos, Feuerbach. De este filósofo Marx dirá que es él quien “ha demolido el núcleo de la *vieja dialéctica* y de la *vieja*

filosofía” (Ibid., p.183).¹⁹ A pesar del intenso debate que Hegel y el idealismo todavía suscitaban entre hegelianos de derecha e izquierda, para Marx ambos representaban la “vieja filosofía” y el “viejo mundo”, es decir, algo que pertenecía al pasado y que nada decía sobre los grandes cambios que promovía la sociedad burguesa bajo los ojos de los filósofos. Por tanto, inconsciente de su propio método crítico, esa filosofía estaba destinada a perecer bajo los escombros de su auto-representación abstracta.

En un comentario crítico a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817), que también aparece en los *Manuscritos*, Marx nos ofrece una imagen no solo de la filosofía hegeliana sino también de la situación filosófica de ese momento. La *Enciclopedia* caracteriza toda la filosofía, es su representación emblemática. Del principio al final, dicho texto no es otra cosa que la auto-representación objetiva del espíritu filosófico, sobre-humano y abstracto. Eso es lo que es el idealismo hegeliano; es el pensamiento que se piensa a sí mismo en un círculo estéril y distante de la verdadera historia. El filósofo, en consecuencia, es la medida del mundo enajenado. Veamos en las propias palabras de Marx la condición del espíritu filosófico de la época:

El espíritu filosófico no es a su vez sino el enajenado espíritu del mundo que piensa dentro de su auto-enajenación, es decir, que se capta a sí mismo en forma abstracta. *La lógica* es el *dinero* del espíritu, el *valor pensado*, especulativo, del hombre y de la naturaleza; su esencia que se ha hecho totalmente indiferente a toda determinación real y es, por tanto, irreal; es el *pensamiento enajenado* que por ello hace abstracción de la naturaleza y del hombre real; el *pensamiento abstracto*. (Ibid., 187).²⁰

Era llegada, por consiguiente, la hora de un nuevo espíritu, el espíritu del materialismo histórico, esto es, el método materialista de interpretación de la historia, según el cual las relaciones sociales y las diferentes formas de la conciencia, tales como el arte, la religión, la ciencia y la filosofía, responden al modo de producción económica. Las relaciones sociales dependen del desarrollo de la producción material sobre cuya base se producen también las creencias religiosas, los valores, las ideas y los modelos de conocimiento científico. Con ello, Marx atribuye a la filosofía un objeto y una perspectiva eminentemente socio-histórica, colocándose, de ese modo, en las antípodas del idealismo hegeliano. Tal como ya pudo observarse líneas, Marx es un crítico despiadado de la filosofía legada por el idealismo cuya cima representa el todo poderoso Hegel. A la muerte de éste surgieron dos tendencias: los hegelianos de derecha y los de izquierda. Sobre la base de la crítica a unos y a otros, Marx construye su propia teoría. Pero más allá de la crítica general a toda la filosofía de su tiempo,

¹⁹ Nuestras itálicas.

²⁰ Idem.

guarda un profundo respeto y admiración por Hegel y Luwing Feuerbach. No obstante su posición crítica a ambos filósofos, no habría sido posible el materialismo histórico sin el concurso de aquellos. La repulsa marxiana al idealismo hegeliano se debe, en efecto, al influjo materialista de Feuerbach. El joven K. Marx así lo reconoce en los *Manuscritos* cuando escribe:

Feuerbach es el único que tiene respecto de la dialéctica hegeliana una actitud seria, crítica, y el único que ha hecho verdaderos descubrimientos en ese terreno. En general es el verdadero vencedor de la vieja filosofía. Lo grande de la aportación y la discreta sencillez con que Feuerbach la da al mundo están en sorprendente contraste con el comportamiento contrario. (Ibid., p. 184.).

Líneas más abajo Marx da razón de su elogio a Feuerbach. Dice que él es quien ha probado que la filosofía no es sino la religión expuesta discursivamente y que, así mismo, también él (Feuerbach) es el fundador del “verdadero materialismo y de la ciencia real” (cf. Ibid.).

Pero el materialismo de Marx sin la dialéctica hegeliana no sería un *materialismo dialéctico*. De igual forma, el materialismo de Marx sin el concepto de *historia* no sería un *materialismo histórico*. La concepción dialéctica y unitaria de la historia universal, Marx la tomó de Hegel. Otras grandes líneas del pensamiento de Marx, tales como la *esencia social* del ser humano, el factor *trabajo* para la comprensión del mismo ser humano, la *alienación humana*, la *praxis* y otras tantas, ya están presentes y profundamente desarrolladas en el sistema hegeliano. Solo que con una gran diferencia: la diferencia que existe entre materialismo e idealismo. En otras palabras, Marx heredó de Hegel la dialéctica abstracta e irreal de una *idea divina*, pero él la transformó en la dialéctica real y concreta de la *materia*, esto es, el *materialismo dialéctico*. De igual modo, recibió de Hegel la idea de la *historia* irreal y abstracta del *espíritu absoluto*, y él la convirtió en la historia real y concreta del verdadero sujeto de la historia que es el *ser humano en la sociedad*, esto es el *materialismo histórico*.

El materialismo histórico es el método que intenta comprender al ser humano desde la historia, esto es, según las determinaciones sociales de cada momento histórico y, al propio tiempo, en la perspectiva de la historia universal. Ya de hecho se hace visible aquí la dialéctica entre lo particular y lo universal, de cuya tensión emerge el ser humano real y socialmente entendido. De ese modo, el desarrollo de la historia no es promovido por la auto-objetivación del espíritu; este no es el motor de la historia, tal como entiende Hegel, sino su reflejo. El verdadero motor de la historia son las necesidades materiales y leyes de la sociedad humana en cada época histórica. Este nuevo enfoque demanda una mayor precisión analítica de dos conceptos que ahora adquieren una relevancia inusitada: los conceptos de *historia* y *praxis*

teórico-práctica. El concepto de *praxis teórico-práctica* aparece formulado con toda precisión en la *Tesis 2 contra Feuerbach* (cf. MARX, 1985, p.51). Allí Marx afirma que la verdad del pensamiento humano (teoría) no es una cuestión exclusivamente teórica, sino de naturaleza práctica. En otras palabras, el objeto del pensamiento es la verdad, pero ésta no se demuestra abstracta o lógicamente, sino en la praxis socio-histórica. Por ahora es suficiente, porque volveremos a este punto al exponer la epistemología del materialismo histórico.

El segundo concepto a dilucidar es el de *historia*. A diferencia del mudo animal, los seres humanos tienen que transformarse a sí mismos y transformar la naturaleza a fin de adaptarse al medio concreto. Este proceso de constante transformación es lo que constituye la historia humana. Esto significa que la historia es un imperativo existencial. Sin historia no hay ser humano, y sin ser humano no hay historia. La historia, o proceso de cambios interactivos del ser humano con la naturaleza, solo ocurre por la doble mediación activada por el ser humano: “la mediación técnica” y la “mediación semiótica”. “Si la mediación técnica permite al hombre transformar (dar una ‘forma nueva’) la naturaleza de la cual él es parte integrante, es la mediación semiótica que le permite conferir a esa ‘forma nueva’ un significado” (PINO, 2000, p. 59). De donde se deduce que la actividad teórico-práctica es, en última instancia, la mediación de la historia humana en su relación con la naturaleza. Puesto que dicha relación se define como *trabajo socialmente determinado*, la interpretación materialista de la historia o materialismo histórico gana para sí en este concepto de *historia* una base difícilmente rebatible.

3. DIALÉCTICA Y TEORÍA SOCIAL

En Marx, la teoría social precede a la teoría del conocimiento, o, en todo caso, ésta se remite aquella. El sujeto, el objeto y la dialéctica hegeliana son introducidos en las relaciones de producción por el materialismo histórico. Así como Hegel también Kant y sus categorías *a priori* del entendimiento son situados en el tenso escenario de las prácticas sociales. Dicho de otra manera, el modelo epistémico, según Marx, responde al modo de producción económica del momento histórico en que ambos tienen lugar, aunque de hecho, el modo de producción económica genera su momento histórico propio. El análisis de Marx no constituye únicamente una visión de la realidad desde la perspectiva de las determinaciones socio-económicas. Según él, el fenómeno socioeconómico adquiere en su historia una dimensión epistemológica de importancia excepcional. La historia de la humanidad no es más ni menos que la lucha de diferentes clases sociales por el predominio económico. Todas las expresiones de la experiencia humana manifiestan las marcas de esta confrontación de clases. El conocimiento científico de la

realidad no escapa a esta regla, solo que por lo general no es consciente de esas determinaciones. En tal caso, la ciencia puede adoptar la forma de “ideología”. El materialismo histórico es el método de conocimiento que ha tomado conciencia de la infraestructura material de la producción intelectual, por ello es el verdadero método científico. Según Marx, el verdadero conocimiento es el conocimiento de la totalidad de la realidad. Esta totalidad ha sido estructurada histórica y culturalmente en torno de un núcleo de contradicción. El dato del carácter intrínsecamente contradictorio de la realidad socio-histórica, por tanto, obliga a que tal contradicción sea considerada no como una perspectiva epistemológica entre otras varias, sino como la condición metodológica de la posibilidad del conocimiento científico de dicha realidad social. Tal es el materialismo dialéctico. El conocimiento científico avanza motivado por problemas generales. La ignorancia no percibe ni se plantea problema alguno, pero el problema es ya, de hecho, la conciencia de la ignorancia. Cuando se sabe que se ignora, algo se sabe. La cuestión primaria de la sociedad humana es su contradicción fundamental. Solamente a quien sea capaz de pensar una sociedad distinta de la presente, ésta se le presentará como un problema científico y no meramente técnico. Pensar la totalidad de la realidad social es la condición *sine qua non* para la acreditación de una ciencia social, cuyo objeto final sea la solución de la contradicción fundamental de aquella. Este es el problema que se propone encarar la ciencia social, Según Marx. El fenómeno socioeconómico surge, entonces, como una ventana por la cual es posible ver en perspectiva el mundo y sus contradicciones como una totalidad. Cualquier visión de la realidad social como un todo trasciende necesariamente sus hechos fragmentarios. Esa totalidad se percibe como algo esencialmente contradictoria, esto es, dialéctica. La sociología que estudia apenas ciertos fragmentos de la experiencia humana, pasa por alto la contradicción que solo en la totalidad se transparenta. En cambio, el materialismo dialéctico, en tanto teoría descriptiva de las contradicciones objetivas, es decir, reales, de la sociedad, tiene un carácter necesariamente crítico en función de la superación de tales contradicciones. He ahí algunos elementos de nuestra lectura de las concepciones dialéctica y materialista de la historia que se articulan a la base de la teoría del conocimiento de K. Marx. Sin embargo, a fin de avanzar en la comprensión de la propuesta epistemológica de nuestro autor, debemos desandar el camino en la dirección de Kant y Hegel.

4. ELEMENTOS PARA UNA EPISTEMOLOGÍA MARXISTA

No hay en la producción filosófica de Marx – Engels lo que podríamos llamar una epistemología sistemática. Sin embargo, existen suficientes elementos sobre cuya base se puede reconstruir y desarrollar lo que Jean Paul Sartre denomina una “epistemología realista”. Según

este pensador francés, tales elementos serían “el proceso de totalización” del conocimiento científico, “las relaciones generales de la teoría y la praxis”, y el “aspecto práctico de la verdad” (cf. SARTRE, J. P., 1979, p. 36); claro que a ellos hay que añadir el materialismo dialéctico en general, la cuestión de la relación entre ideología y ciencia, etc. Mas ahora debemos retomar las grandes cuestiones relativas al conocimiento planteadas por el idealismo alemán y que Marx, precisamente, habrá de combatir.

Kant transmite a la racionalidad occidental un problema aparentemente insuperable: la aporía entre la esfera del “fenómeno” y la esfera del “nómeno”, entre el dominio del conocimiento científico del mundo como competencia del entendimiento, y, el dominio del pensamiento de la “cosa en sí” como ideal de la razón. En términos de la teoría del conocimiento, aparecen, de este modo, la ciencia, por un lado, y la metafísica, por otro, sin ninguna posibilidad de entendimiento entre ambas; pues, mientras la primera queda teóricamente bien fundamentada, la segunda resulta imposible en los términos de la razón pura. Es necesario notar que tal escisión aparece solo a nivel del objeto, no a nivel del sujeto. El sujeto es racional, transparente; el problema es el objeto. Este no se nos muestra totalmente tal y como él es, sino que nuestra referencia respecto de éste es solo lo que aparece ante nosotros mediante la experiencia sensible y las categorías del entendimiento, esto es, apenas como fenómeno. Consiguientemente, toda representación del objeto es una construcción del entendimiento sobre la base de las categorías tempo-espaciales. Más allá de esta construcción, el objeto queda fuera del entendimiento. Lo que significa que esa dimensión incondicionada del objeto se constituye en “lo pensado”, lo nouménico, la “cosa en sí”. Esta dimensión se presenta, según Kant, no en el ser, sino en el deber ser, en la moral, cuyo fundamento último es el postulado de una libertad supra-empírica de la razón práctica.

Hegel se propone dar una respuesta a esta aporía kantiana, la cual había sido ampliamente abordada por el idealismo alemán y por los filósofos románticos, especialmente, por Fichte. En efecto, según Hegel, el sujeto y el objeto kantianos “son rigurosamente ahistóricos” y, por eso mismo, abstractos. El objeto descrito por Kant es solo la representación de éste en un determinado momento de su devenir o proceso; proceso que comienza con la aparición de la auto-certeza del sujeto, en la cual sujeto y objeto coinciden como síntesis de la verdad del objeto y la certeza del sujeto (Descartes). Según Hegel, éste es el punto de partida de un proceso histórico-dialéctico que “muestra un sujeto que es fenómeno para sí mismo en el propio acto en que éste construye el saber de un objeto que aparece en el horizonte de sus experiencias” (VAZ, 2002, p. 185). Según Hegel, este proceso culmina en el “saber absoluto” en cuanto “adecuación

de la verdad del objeto con la certeza del sujeto”, el cual constituiría la resolución de la aporía kantiana. En la medida en que el sujeto en un momento dado se presenta como objeto para sí mismo, la “cosa en sí” se revela ante la conciencia objetiva, volviéndose, de este modo, “cosa para sí”. ¿No será ésta la condición del filósofo? ¿No es el filósofo quien, en cuanto piensa la totalidad de la realidad, se descubre todo el tiempo como sujeto y objeto simultáneamente? Si la respuesta fuese afirmativa, el filósofo nunca podría superar el *cogito cartesiano*. Por otra parte, si la filosofía fuese el pensamiento del fragmento, entonces podría, o mejor, estaría obligada a aislar al sujeto en función de la objetividad de su conocimiento. En tal caso, la filosofía devendría ciencia especializada.

En todo caso, quedan dudas sobre si realmente Hegel consigue resolver la aporía kantiana, o, lo que efectivamente hace es dislocar dicha aporía a la esfera del sujeto. A primera vista se percibe que, mientras el “saber absoluto” permanezca como un *telos* del proceso histórico dialéctico de la relación gnoseológica sujeto – objeto, con Hegel el sujeto también queda escindido entre un sujeto fenoménico y un sujeto nouménico, entre un proceso de auto-objetivación y su resultado, que es el momento en el que efectivamente aparece el sujeto en cuanto *espíritu absoluto*. Mientras tanto, el proceso de auto-objetivación del sujeto implica su propia auto-enajenación, pero lo que todavía este no es, el resultado final, es el espíritu absoluto o sujeto absoluto. El sujeto absoluto es lo que no se exterioriza fenoménicamente, sino que permanece en el reverso o mejor aún al final de la historia. Por tanto, creo que es justo preguntarse si es posible conocer al sujeto en sí. Dicho de otro modo, ¿es posible la psicología como ciencia? ¿Puede el autoconocimiento del sujeto ser excedido por el sujeto en sí mismo? Efectivamente, siendo el conocimiento un acto consciente, deja en la sombra o en ausencia ciertas fuerzas y dimensiones que hacen que el sujeto sea lo que es. Por otra parte, el sujeto siempre es un correlato del objeto. Y el objeto es algo socio-históricamente determinado. Por consiguiente, no solo no es gnoseológicamente accesible exclusivamente mediante las categorías lógicas, sino solamente con el auxilio de un método dialéctico-materialista, o al menos, experimental.

Desde el punto de vista de Marx, Hegel no consigue introducir al sujeto, al objeto y las categorías kantianas en la historia real, sino en la historia ideal, en la historia abstracta. De todas formas, el proceso histórico dialéctico en el cual Hegel sitúa la relación gnoseológica sujeto – objeto será, según Marx, un gigantesco avance y el punto de partida metodológico para la formulación del materialismo histórico. Lo que cabe, por consiguiente, es invertir la dialéctica hegeliana, o mejor dicho, “poner a Hegel sobre sus propios pies”:

Para Hegel, todo lo que ha sucedido y sucede es lo que todavía sucede en su propio razonamiento...; cree construir el mundo por el pensamiento, cuando en realidad se limita a construir sistemáticamente los pensamientos que están en la cabeza de todo el mundo. (...) Para mí lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y transpuesto en la cabeza del hombre; (en cambio, en Hegel) la dialéctica aparece invertida, no hay más que darle la vuelta y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional. (SERRANO, M. M., *Métodos actuales de investigación social*. s/Ed., s/año, p. 77).

Sin embargo, poner de pie a Hegel no es un proceso simple. En su *Crítica a Proudhon*, Marx mostrará la dificultad de entender el origen material (social) de la historia de las ideas así como su función legitimadora del orden en vigencia. En tal sentido, acusa a Proudhon de hablar de la historia real sobre la base de un “hegelianismo banalizado”, cuando en realidad lo que expone es una historia de las ideas. “En su perspectiva, el hombre es apenas el instrumento del cual la idea o razón eterna se vale para su propio desarrollo” (MARX, K. “*O método da economia política*”. “*Carta a Annenkop – Crítica a Proudhon*.”, p. 433. En otras palabras, Proudhon mistifica la razón y la convierte en la fuerza e inteligencia de la historia, independientemente de la voluntad de los hombres. Eso es, al final de cuentas, lo que hacen todas las clases sociales una vez toman control del poder; ellas intentan convencer de que sus ideas son de origen divino y, por eso mismo, inmutables, eternas. Es el historicismo típicamente hegeliano, y que Proudhon elevara hasta la sacralidad para sustentar su visión socialista utópica. Al finalizar su carta a Annenkow, Marx escribe:

Como el Sr. Proudhon coloca, de un lado, las ideas eternas, las categorías de la razón pura, e, de otro, los hombres y su vida práctica, que, según él, es la aplicación de esas categorías, se encuentra en él, desde el inicio, un dualismo entre la vida y las ideas, el alma y el cuerpo, dualismo que reaparece de muchas formas. Usted percibe ahora que ese antagonismo no es nada más que la incapacidad del Sr. Proudhon en entender el origen terreno y la historia profana de las categorías que él diviniza. (Ibid., p. 440.).

La “historia profana” y el “origen terreno” de de las “categorías de la razón pura” son, por supuesto, las relaciones sociales de producción caracterizadas por la contradicción de clases. Este es el lugar histórico de la vida práctica de los hombres en cuyas coordenadas se producen las ideas y/o el conocimiento del mismo modo que los demás bienes de subsistencia material. En consecuencia, tanto el sujeto como el objeto se presentan con las marcas y contradicciones de la relaciones de producción. El sujeto es un sujeto actuante en medio de ciertas condiciones sociales que le proporcionan posibilidades, pero también le imponen sus rasgos y limitaciones. El conocimiento, por consiguiente, ya no se puede concebir en términos de una “representación”, como lo es en Kant. No existe una mente humana que refleje *tout court* la realidad mediante las categorías lógicas del entendimiento. Tal como se puede ver en los textos citados tanto del

Manifiesto como de la *Carta a P. V. Annenkov*, el conocimiento humano refleja las condiciones sociales del proceso de producción. La posición social en el proceso de producción económica es decisiva respecto del modo de ver la realidad. Igualmente, lo es el lugar del sujeto cognoscente en las relaciones de producción; es decir, la conciencia de clase condiciona la construcción de las categorías del conocimiento o método científico.

El lugar del sujeto cognoscente en las relaciones de producción condiciona la construcción de las categorías del conocimiento o método científico. En otras palabras, la conciencia de clase, si bien no interfiere con la objetividad, pero indudablemente socaba la tesis de la neutralidad del conocimiento. Así mismo, el objeto de conocimiento dista mucho de ser la cosa indistinta y expuesta ante la observación imparcial del sujeto. Está situado en una red de relaciones determinadas por la vida práctica de los seres humanos. Su significado solo es captado objetivamente en el escenario de la formación social que le expone como objeto de conocimiento. ¿Cómo define su objeto un determinado saber científico? Puesto que el objeto concreto es el resultado de múltiples determinaciones, no solo diacrónicas sino también sincrónicas, ¿cómo, pues, se determina la singularidad del objeto de estudio?

El objeto concreto de conocimiento no surge de la nada o de la absoluta y pura curiosidad del sujeto, sino de las necesidades científicas que le imponen a éste las condiciones económicas e intelectuales de un determinado momento de la historia. ¿Cómo define su objeto un determinado saber científico? Puesto que el objeto concreto es el resultado de múltiples determinaciones, no solo diacrónicas sino también sincrónicas, ¿cómo, pues, se determina la especificidad del objeto de estudio? ¿Qué factor o razón decide que un científico o equipo de científicos dediquen su estudio a tal objeto y no a otros? La respuesta de marxiana, naturalmente, apunta a motivaciones de carácter socio-económico. De la misma manera no se pueden comprender las categorías del entendimiento en forma apriorística, a-histórica y fuera de las determinaciones sociales. Ahora sí, a diferencia de Hegel, la estructura gnoseológica sujeto – objeto ha sido colocada en la historia real por Marx. Después de Marx ya no se puede discutir la teoría del conocimiento sin explicar la sociedad. La teoría del conocimiento nos remite ineludiblemente a la teoría de la sociedad. De esta manera, Marx, en realidad, es el fundador de una teoría social del conocimiento.

Por otra parte, Marx no se ocupó de desarrollar una teoría dialéctica del conocimiento. El “materialismo dialéctico” como método filosófico general es una deducción con base en algunos escritos de Engels. El interés de Marx estaba dirigido al conocimiento de la historia y no tanto al

de la naturaleza. Para Marx, la historia es la ciencia que da razón y fundamenta el sentido de las demás ciencias; eso, porque en su relación primordial con la naturaleza, el ser humano introduce el conocimiento que dará lugar a la particular evolución de la especie en el mundo, la cual es su historia. Todo conocimiento es histórico, en el sentido de su relación con las condiciones reales de una determinada época y, del mismo modo, por su evolución y caducidad. Fue F. Engeles quien, al exponer la noción de la *dialéctica*, lo convirtió en un concepto tanto metodológico como ontológico.

No puede entenderse una representación exacta del universo, de su evolución y de la evolución humana, como del reflejo en el espíritu humano de semejante evolución, sino mediante la dialéctica, por consideración constante de la acción recíproca del devenir y del desaparecer, de los cambios en el sentido del progreso y del retroceso. (ENGELS, F., 1968, p. 14).

Efectivamente, según Engels, la dialéctica es la dinámica intrínseca del mundo; es un proceso simple que se cumple en todas partes y todos los días, en la naturaleza y en la historia. En otras palabras, la dialéctica es el movimiento universal que dinamiza todas las cosas; desde lo real a lo ideal. La estructura del ser es dialéctica. Otro texto de la misma fuente nos da una idea resumida y completa de la generalización de la dialéctica:

[La dialéctica] es una ley muy general, y por ello de efectos muy amplios e importantes, del desarrollo de la naturaleza, de la historia y del pensamiento; una ley que, como hemos visto, se manifiesta en el mundo animal y vegetal, en la geología, en la matemática, en la historia, en la filosofía, y a la que el mismo señor Dühring tiene que someterse sin saberlo a pesar de todos sus tirones y resistencias... La dialéctica no es más que la ciencia de las leyes generales del movimiento y la evolución de la naturaleza, la sociedad humana y el pensamiento. (ENGELS, Ibid., pp. 156-157).

Por tanto, así como el ser es intrínsecamente dialéctico, la estructura y el método del conocimiento del mismo han de ser igualmente dialécticos. La dialéctica, de este modo, es vista por Marx – Engels como proceso del movimiento de la naturaleza y de la historia y, por eso mismo, es convertida por ellos en método científico del materialismo. La dialéctica es el método científico cuyo objeto es penetrar en las causas intrínsecas del devenir y de las contradicciones que provocan la permanente transformación del mundo. Tanto el sujeto como el objeto de conocimiento cambian constantemente, del mismo modo que las condiciones reales en que estos se encuentran. La materia en su totalidad está en perpetuo movimiento. A pesar de la apariencia estática de las leyes lógico-matemáticas, también el pensamiento, en su labor de representar la realidad, muestra su naturaleza dinámica en la historia. Una exposición muy didáctica del concepto de *materialismo dialéctico* podemos encontrar en A. Triviños, quien entiende que “[e]l materialismo dialéctico es la base filosófica del marxismo y, como tal, realiza la tentativa de

buscar explicaciones coherentes, lógicas y racionales para los fenómenos de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento” (TRIVIÑOS, 1987, p. 51).

Pues bien, volviendo a la crítica del idealismo, para Hegel la historia era la historia de las ideas. Marx abandonó el idealismo pero conservó la doctrina hegeliana, según la cual, las fuerzas dinámicas del desarrollo histórico son las contradicciones dialécticas, las negaciones y las “negaciones de las negaciones”. En efecto, para Hegel la dialéctica era el poder universal e irresistible ante el cual nada permanece inmutable. Como ya lo dijimos, Marx percibe este poder irresistible en la historia. De ahí que para él la tarea principal de las ciencias sociales era mostrar cómo actúa y se despliega dicho poder en la historia, y de ese modo, anticipar los acontecimientos humanos. No cabe duda que, para él, el movimiento de la historia tenía una forma dialéctica. Los desequilibrios, las asimetrías, las crisis dentro de las relaciones sociales de producción constituyen la causa que provoca los cambios, las innovaciones, las regresiones, lo que suele denominarse progreso. Vale decir, en toda sociedad de clases, cada momento histórico abriga en sí mismo su propia negación, contradicción que es resuelta por la emergencia de una nueva fase de ese proceso. En la sociedad capitalista, la lucha de clases es el fenómeno dialéctico que estimula los cambios históricos. Esta ley dialéctica del movimiento de la historia, la negación de la negación, constituye el fundamento para predecir el fin de la formación social capitalista en actual vigencia.

Se puede observar a través de esta conceptualización cierto aire positivista, al deducir de la observación de la historia y de la naturaleza la “ley dialéctica” y, consiguientemente, la previsión de los acontecimientos en razón de su regularidad. Sin embargo, además del papel que desempeña la dialéctica en el método científico de Marx, ésta, según él, era algo así como un antídoto contra el veneno dogmático. En efecto, él insistía que no se debería considerar la ciencia como un cuerpo de conocimientos definitivamente establecido, sino, por el contrario, como algo en permanente desarrollo y superación. El científico no es alguien que sabe mucho, sino una persona que se niega a renunciar la búsqueda de la verdad. Los sistemas científicos se desarrollan dialécticamente.

5. DIALÉCTICA Y GNOSEOLOGÍA

Las bases de la gnoseología materialista se encuentran en el materialismo histórico, pero su desarrollo hay que buscarlo en el marxismo cuyo origen se puede situar en los escritos del propio Engels. El materialismo dialéctico, tal cual ya lo indicamos líneas arriba, es la expansión de la

visión y del método dialéctico a todos los campos del saber, cosa que, a decir verdad, es mérito de Engels. Con todo, cabe dar comienzo al análisis de este tema con un texto de los *Manuscritos* de Marx:

Lo positivo, lo que Hegel ha aportado aquí (en su lógica especulativa) es que al ser los *conceptos determinados*, las *formas fijas* y generales del pensar, en su independencia frente a la naturaleza y el espíritu, un resultado necesario del extrañamiento universal del ser humano y, por tanto, del pensamiento humano, Hegel las ha expuesto y resumido como momentos del proceso de abstracción. Por ejemplo, el ser superado es esencia, la esencia superada concepto, el concepto superado... idea absoluta. ¿Pero qué es la idea absoluta? Ella se supera, a su vez, a sí misma si no quiere recorrer de nuevo y desde el principio todo el acto de la abstracción y no quiere contentarse con ser una totalidad de abstracciones o la abstracción que se aprehende a sí misma. Pero la abstracción que se aprehende como abstracción se conoce como nada; tiene que abandonarse a sí misma, a la abstracción, y llega así junto a un ser que es justamente su contrario, junto a la *naturaleza*. La lógica toda es la prueba de que el pensamiento abstracto no es nada para sí, de que la idea absoluta de por sí no es nada, de que únicamente la *naturaleza* es algo. (MARX, 1979, p. 204).

La observación de Marx respecto de la lógica hegeliana consiste, en primer lugar, en la triple distinción que aquél hiciera en el fenómeno del conocimiento: el concepto, la naturaleza u objeto y el espíritu o sujeto. Lo característico de Hegel es la independencia y supremacía del concepto sobre los otros dos elementos del conocimiento. En segundo lugar, en el intento de introducir el conocimiento en la historia, las figuras lógicas del concepto aparecen en Hegel como momentos determinados del proceso de abstracción. Ahora bien, si este proceso de abstracción según Hegel culmina en la *idea absoluta*, en Marx debe desembocar en la *naturaleza*, si es que no se quiere que la lógica sea un proceso de abstracción completamente vacío e inútil. Mientras para Hegel, la abstracción lógica lo es todo; para Marx no es nada, solo “la naturaleza es algo”. No se llega a la naturaleza a partir del concepto y de las inferencias lógicas; ella es el punto de partida del fenómeno del conocimiento. En efecto, Marx afirma: “la concepción materialista del mundo significa simplemente la concepción de la naturaleza tal y como es, sin ninguna adición extra, ...” (En SARTRE, 1979, I, p. 35). En otras palabras, conforme a la teoría materialista, el punto de partida del proceso de conocimiento es la naturaleza, las cosas. Las sensaciones, representaciones y las llamadas “formas lógicas del pensamiento”, en cambio, son la imagen o reproducción de aquellas. Ahora, dado que el método dialéctico es por definición de carácter adversativo o crítico, aquí convoca a su oponente filosófico: el idealismo. La cuestión fundamental, cuya respuesta ha de dividir las aguas entre materialismo e idealismo, esta vez viene planteada en uno de los escritos clásicos del marxismo: *Materialismo y empiriocriticismo* de V. I. Lenin. Dice: “¿Hay que ir de las cosas a la sensación y al pensamiento? ¿O bien del pensamiento y la sensación a las cosas?” (LENIN, 1974, p. 45). Sin ninguna vacilación, el

materialismo dialéctico se mantiene, obviamente, en la respuesta afirmativa a la primera pregunta; la opción del idealismo es por la segunda. Esto amerita un cuidadoso análisis.

Influenciados por George Berkeley (1685-1753), los idealistas tales como Ernst Mach (1838-1916) afirman que en el fenómeno del conocimiento las cosas son “complejos de sensaciones”, lo que significa que nada existe independientemente de las sensaciones y sus combinaciones lógicas. En efecto, por un lado, si solo podemos predicar la existencia o inexistencia de las cosas a partir del conocimiento de las mismas, entonces solo tendríamos derecho a hablar con propiedad de las sensaciones de las cosas y no de las cosas mismas. Por otro lado, las sensaciones son de carácter estrictamente individual. De manera que las sensaciones no podrán de forma alguna constituirse en la base de un conocimiento socialmente consensuado. Sobre la base de las sensaciones individuales ni siquiera la lógica tendría la posibilidad de universalizar el conocimiento individualmente adquirido. La premisa idealista de las sensaciones no permite, por consiguiente, la deducción ni de la realidad ni de los demás seres humanos a partir de ellas. Por esta vía, según Lenin, el idealismo se auto-condena al “solipsismo puro.” (Ibid.)

Otra cuestión relativa a las sensaciones es el origen o causa de las mismas. Para el idealismo, las sensaciones son los componentes elementales del mundo. Afirmar que los cuerpos, al estimular nuestros sentidos, dan como resultado las sensaciones, sería exceder el campo estrictamente objetivo, pues, lógicamente no se puede dar razón sino de nuestras sensaciones. Sin embargo, igualmente, el idealismo afirma que el origen de las sensaciones está ligado a determinados procesos orgánicos que ocurren en el cuerpo y, particularmente, en el cerebro de quien experimenta la sensación. Lo que quiere decir que el cerebro, como materia orgánica, antecede a la sensación respectiva. El idealismo aquí tropieza con un problema insuperable. En otras, palabras las sensaciones inevitablemente remiten a algo más fundamental que es la materia. Eso es lo que Lenin sostiene llana y simplemente en el siguiente texto:

[...] el materialismo, de completo acuerdo con las Ciencias Naturales, considera la materia como lo primario y considera como secundario la conciencia, el pensamiento, la sensación, ya que en forma claramente expresada, la sensación está ligada tan solo a las formas superiores de la materia (materia orgánica), y “en los cimientos del edificio mismo de la materia” solo puede suponerse la existencia de una facultad análoga a la sensación. (LENIN, 1974, 49).

Queda todavía por resolver la cuestión de la relación causal entre materia y sensación. Ernst Mach sostiene que es posible “construir” cualquier elemento físico a partir de elementos psíquicos, es decir, por medio de las sensaciones. Según el materialismo, si es que eso es posible, únicamente lo sería para el caso de construcciones especulativas absolutamente vacías de

cualquier contenido empírico. De cualquier forma, el materialismo no deduce las sensaciones del movimiento de la materia ni las reduce a éste, sino que considera que aquellas son una propiedad de la materia en movimiento (cf. *Ibid.*, p. 53). De acuerdo con Lenin, no es posible probar experimentalmente la hipótesis según la cual el movimiento de la materia genera la sensación. Por eso, él aquí se mueve con pies de plomo, y cautelosamente apenas puede afirmar que las sensaciones son una “propiedad de la materia en movimiento”. Admitimos que la materia orgánica es materia en movimiento. De la misma manera, se puede observar empíricamente la presencia de sensibilidad en la materia orgánica, mas no en toda ella. Por ejemplo, un trozo de carne es materia orgánica pero carece de sensibilidad. Luego, las sensaciones no siempre son una propiedad de la materia en movimiento. De cualquier forma, la discusión consiste en o atribuir las sensaciones al movimiento de la materia, o, prudentemente, solo reconocer que ellas son una “propiedad de la materia en movimiento”. Se trata, lógicamente, de una disyunción exclusiva. Algo que puede decidir el valor de verdad a favor del primer miembro de esta disyuntiva, son las evidencias aportadas por la neurociencia contemporánea. En primer lugar, es posible observar el cerebro en actividad y distinguir en él las reacciones específicamente vinculadas a determinadas sensaciones o emociones, cosas que Lenin obviamente aun no tuvo oportunidad de conocer. Para nadie es una novedad que el cerebro humano está formado por dos hemisferios separados uno del otro por la cisura sagital, y que cada uno de estos hemisferios tiene predominancia en alguna de las funciones superiores típicamente humanas. El hemisferio derecho domina la percepción del espacio, el ritmo, la estructura, el color, la dimensión, la imaginación y las aptitudes artísticas entre otras. El hemisferio izquierdo, en cambio, tiene preponderancia sobre las funciones lingüísticas, lógicas, matemáticas, geométricas, analíticas y otras afines. Significa, pues, que determinadas sensaciones y actividades humanas están vinculadas a centros específicos de la materia cerebral. La fisiología de estos centros específicos genera una actividad determinada y no cualquier otra.

En segundo lugar, la evolución del cerebro ha resultado en la formación de tres niveles o capas de tejidos neuronales, cada uno de los cuales opera procesos específicos y, al mismo tiempo, perfectamente coordinados entre sí. La parte más arcaica de nuestro cerebro es el llamada *cerebro reptiliano*, la cual se encarga de las funciones vitales o *instintos básicos de supervivencia*. Sobre ésta se formó un estrato intermedio denominado *sistema límbico o cerebro emocional*. Esta porción del cerebro está presente en todos los mamíferos y se encarga de los procesos emocionales como el temor y la agresión. En la especie humana este es el asiento de la afectividad. A partir de esta capa se desarrolló el estrato más nuevo y típico del cerebro humano: el *neocortex*. El neocortex es el asiento del pensamiento conceptual y de la sistematización,

además de poseer la capacidad de desarrollar un yo consciente y una compleja vida emocional. Esta capa incorpora y envuelve las áreas más antiguas, de modo que las funciones de éstas permanecen activas, solo que resituadas en la dimensión mucho más compleja aportada por aquella. Eso es lo humano por antonomasia (GOLEMAN, D., 1998, pp. 28-31 *passim*).

En tercer lugar, además de los hemisferios y de las capas cerebrales con sus respectivas operaciones generales, se ha determinado que ciertas funciones motoras y sensoriales están asociadas a áreas bien específicas del cerebro. En efecto, al conectar sensores electrónicos al cerebro, se puede observar en el mapa cerebral informático la zona a la cual está vinculada fisiológicamente una determinada sensación. El cerebro no solo registra de esa manera la sensación ocurrida, sino que, estimulado por la presencia de un evento externo, produce la sensación respectiva en la conciencia del sujeto. Esto, obviamente, nos remite a la cuestión de la relación entre el cerebro y la mente, pero no es éste el lugar para emprender una exposición al respecto. Lo que aquí interesa es mostrar cómo es que el movimiento de la materia engendra las sensaciones. A tal efecto, las investigaciones sobre las lesiones cerebrales proporcionan una singular información. Situaciones patológicas y lesiones bien localizadas en áreas críticas producen manifestaciones específicas. Por ejemplo, el trastorno específico del lenguaje denominado *afasia motora de Broca* remite a una lesión del pie de la tercera circunvolución frontal. Así mismo, la afasia de Wenicke, que es un trastorno a nivel de la comprensión del lenguaje, responde a una lesión en el tercio posterior de las circunvoluciones temporales del hemisferio izquierdo. También una perturbación de la función visual destinada a la identificación de rostros, a la distinción de las sensaciones de placer y displacer, a la producción de emociones como la ira y otras, indica inequívocamente algún tipo de lesión de los “lóbulos temporales”, situados éstos poco más atrás de las sienes. Por otra parte, las tecnologías modernas de diagnóstico, tales como las neuroimágenes morfológicas y, sobre todo, las funcionales, la resonancia magnética nuclear y la tomografía por emisión de positrones (SPECT, por su sigla en inglés), en la actualidad permiten asociar, sobre todo, las llamadas *funciones inferiores* a áreas bien definidas del cerebro. En fin, cuando se producen trastornos de algunas de las funciones inferiores, tales como la motricidad, la sensibilidad, visión, audición, o cualesquier otras, una vez descartada la etiología psicológica, queda el factor orgánico; es decir, la causa de dicha alteración debe ser buscada en el centro cerebral respectivo.

Finalmente, algo aun más específico sobre la relación causal del movimiento de la materia respecto de las sensaciones aparece en los neurotransmisores y sus funciones. La conducción de un impulso a través del axón neuronal es un fenómeno eléctrico causado por el intercambio de iones de potasio y sodio a lo largo de la membrana. En cambio, la trasmisión de ese mismo

impulso de una neurona a otra o a una célula efectora no neuronal depende de la acción de neurotransmisores específicos sobre receptores también específicos. Los neurotransmisores son sustancias químicas liberadas selectivamente por una terminación nerviosa la cual interacciona con un receptor específico de una neurona adyacente y que, si esta última recibe dicho neurotransmisor en la cantidad adecuada, produce siempre el mismo efecto. Hasta la fecha se han identificado al menos dieciocho neurotransmisores primarios y otros muchos secundarios, cuyo potencial de acción depende de las variaciones en la composición química de cada una de ellos. Por ejemplo, la *serotonina* es un neurotransmisor cuyos efectos principales, además de regular el apetito, el deseo sexual y otras, están asociados a las actividades perceptivas y cognitivas. Pero así mismo, interviene en la formación de otros neurotransmisores como la *dopamina*, la *noradrenalina*, etc., vinculados con las funciones emocionales tales como la angustia, la ansiedad, la agresividad, el miedo, los problemas gástricos y las experiencias religiosas.

Por tanto, la química, las reacciones químicas de la materia orgánica son responsables de la producción de las sensaciones; y la variación de las combinaciones químicas genera, a su vez, las diferencias sensoriales y sus matices, como también, las modificaciones de género y complejidad de las mismas. Lo que permite la confirmación de la tesis materialista del origen material de nuestras sensaciones, la cual queda sintetizada en el siguiente texto de Lenin:

Y esto es precisamente materialismo: la materia, actuando sobre nuestros órganos de los sentidos, suscita la sensación. La sensación depende del cerebro, de los nervios, de la retina, etc., es decir, de la materia organizada de determinada manera. La existencia de la materia no depende de la sensación. La materia es lo primario. La sensación, el pensamiento, la conciencia es el producto supremo de la materia organizada de un modo especial. Tales son los puntos de vista del materialismo en general y de Marx y Engels en particular. (LENIN, 1974, p. 59).

6. CIENCIA E IDEOLOGÍA

Uno de los temas siempre vigentes a los ojos del materialismo dialéctico es el conflicto entre ciencia e ideología. Ya vimos líneas arriba cómo el orden de la conciencia humana se teje sobre la base de la esfera de las relaciones socio-económicas en la historia real. Claro está que *conciencia humana* en Marx comprende el mundo del espíritu, la esfera cultural, por lo tanto, todo aquello que se refiere a la producción y circulación de bienes ideales y axiológicos. Así que la ciencia verdadera solo puede ser tal en la medida que ésta sea, o al menos se remita conscientemente, en última instancia, a la estructura socio-económica de la historia humana. De

otro modo, todo discurso sobre la sociedad y la naturaleza se hace pasible de sospecha ideológica.

A fin de dilucidar el problema, retomaremos el concepto de materialismo histórico que ha sido registrado de distintos modos en varios de los escritos de Marx. En *El capital* encontramos este concepto en su forma más breve y precisa: “El modo de producción de la vida material domina en general el desarrollo de la vida social, política e intelectual” (MARX, 1986, p. 147). Otra formulación un poco más amplia de este concepto, pero igualmente transparente, es la ya citada en el segundo párrafo de este capítulo. Si nos atenemos a esta noción del materialismo dialéctico, la producción del conocimiento científico no siempre es autónoma tal como se supone corrientemente; ella está subordinada a la “producción de la vida material”, esto es, a la economía. Esta subordinación ha de entenderse como funcionalización. A decir verdad, no cabe duda que en la actualidad la tecno-ciencia está enteramente orientada a la producción económica. Pero, la crítica marxiana va más allá de eso. El modo de producción económica determina el método y objetivos de la ciencia. Dado que el modo de producción económica es clasista, la producción científica también obedece a intereses de clase, lo que pondría entre interrogantes su pretendida “neutralidad”, pero no siempre su “objetividad” (cf. SAVIANI, 2008, pp. 55-57 *pássim*). Tanto el sujeto como el objeto de conocimiento están insertos en la trama de las relaciones sociales, de tal forma que eso no permite una producción intelectual incondicionada. Significaría esto que, en la actual sociedad capitalista, el saber científico no respondería sino a los intereses de la clase dominante, la burguesía; pues, las ideas dominantes de una formación social dada son las ideas de la clase dominante. Los científicos son al modelo de producción económica lo que son los obreros a la fábrica a la cual venden su fuerza de trabajo. Los científicos e investigadores no trabajan el área del saber que ellos libremente eligen motivados por la propia lógica de la ciencia, sino aquel que económicamente es conveniente en cada formación social. Edgar Morin, desde otra perspectiva metodológica, hace, no obstante, una observación coincidente:

Todo conocimiento opera por selección de datos significativos y exclusión de datos no significativos: separa (distingue o aparta) y une (asocia, identifica); jerarquiza (lo principal o secundario) e centraliza (en función de un núcleo de nociones maestras). Estas operaciones, que utilizan la lógica, son de hecho comandadas por principios “supralógicos” de organización del pensamiento o paradigmas, principios ocultos que gobiernan nuestra visión de las cosas y del mundo sin que de eso tengamos conciencia. (MORIN, 1990, pp. 14-15).

El materialismo histórico responderá a E. Morin que tales “principios ocultos” se remiten, en todo caso y al final de cuentas, a una premisa predominante: el “modo de producción de la vida material.” El modo de producir los recursos económicos impone también el modo de pensar y

saber; no al revés como creía Hegel. En el modo de pensar se reproduce espiritualmente el modelo social. El sistema educativo, la producción literaria y artística, los centros de investigación científica, el aparato religioso, el sistema jurídico, la prensa, los deportes, en una palabra, la dimensión cultural de una formación social realiza el diseño de representar simbólicamente ese modelo social, mostrando su origen transcendente, explicando los acontecimientos y cambios acaecidos en él y, finalmente, anticipando sus éxitos y glorias en beneficio de toda la humanidad. Esta es la forma en que el modelo se justifica a fin de perpetuarse como el único modelo racional posible, fuera del cual no quedaría sino el caos y la nada. De ese modo, lo real y lo racional se corresponden y se legitiman uno al otro. Sin embargo, así como en el plano de la práctica el modelo de producción de la existencia es impugnado por la clase social explotada, el paradigma racional dominante es también cuestionado teóricamente por esa misma clase. En otras palabras, la conciencia humana de una determinada formación social lleva el sello de la lucha de clases. El marxismo ha investigado ampliamente esta función reproductiva de la cultura institucionalizada, pero uno de los estudios más conocidos en el área es el realizado por Pierre Bourdieu y Jean Claude Passeron. En su libro *A Reprodução* estos autores hacen un análisis revelador de la función reproductiva del sistema educativo, caracterizándola, dado su carácter clasista, como una forma de “violencia simbólica”. Puesto que el origen y desarrollo de un sistema cultural responde a determinadas condiciones sociales, el sistema educativo correspondiente selecciona las significaciones que lo definen e identifican a fin de transmitir las a las nuevas generaciones, de modo que dicho sistema cultural se hace socialmente necesario para la comprensión de la formación caracterizada por tales condiciones sociales y, así mismo, para la socialización efectiva de los individuos. De un modo más específico aún, los autores escriben:

En una formación social determinada, el arbitrario cultural que las relaciones de fuerza entre los grupos o clases constitutivas de esa formación social colocan en posición dominante en el sistema de los arbitrarios culturales es aquel que expresa lo más completamente, aunque siempre de manera mediata, los intereses objetivos (materiales y simbólicos) de los grupos o clases dominantes. (BOURDIEU - PASSERON, 2008, p. 30).

De esa manera, las clases dominantes instrumentalizan el sistema de producción oficial tanto de los patrones de conciencia como de sus contenidos, convirtiéndolo en un recurso eficaz para la reproducción de la estructura social de clases. Cualquier análisis del sistema de enseñanza que ignore la relación de éste con los intereses de la clase dominante y que, del mismo modo, no explicita su contribución a la reproducción de las condiciones sociales que le dieron origen y “legitimidad dominante”, exhibe, por ello mismo, su naturaleza ideológica (cf. *Ibid.*, pp. 228-231 *pássim*).

Precisamente, este es el punto de inflexión que hace la diferencia epistemológica del materialismo histórico-dialéctico. Discurso que no pone en evidencia sus presupuestos socio-históricos no es un discurso científico, sino ideológico. En efecto, refiriéndose a la filosofía neo-hegeliana, no obstante su carácter crítico, Marx – Engels afirman que toda ella es “una ideología” por no ser consciente de su relación de dependencia con las condiciones reales de producción de la existencia material. “Ninguno de esos filósofos tuvo la idea de preguntar por la interconexión de la filosofía alemana con la realidad efectiva alemana, por la interconexión de la crítica de ellos con la propia circunstancia material de ellos” (MARX – ENGELS, 1984, 186). El hecho de que la conciencia ideológica no exhiba su vínculo con la “realidad efectiva” la convierte en “falsa conciencia”, pues aquello que ella formalmente no muestra, de facto oculta. La ciencia es, en tal sentido, el método de conocimiento que descubre la esencia de las cosas a partir de sus apariencias. Esencia y apariencia no coinciden, particularmente, en el dominio socio-histórico; de ahí que el objetivo de la ciencia sea atravesar las apariencias a fin de acceder a la esencia de las cosas.

Los hegelianos de derecha sostenían que las ideas predominantes de la época eran responsables de los verdaderos vínculos sociales; ellas eran la base sólida en la que reposaba la comunidad social y su futuro. En cambio, los neo-hegelianos afirmaban que tales ideas constituían las cadenas de opresión de los hombres; luchar contra ellas era tomar el camino de la verdadera libertad. Se trataba, obviamente de cambiar la conciencia actual por una nueva conciencia auténticamente humana con el fin de instaurar una sociedad realmente renovada y plenamente humana. Dicho de otro modo, el cambio de conciencia supone una nueva interpretación de la realidad; pero, según Marx, no se trata de interpretar la realidad de diversas maneras, sino de transformarla (MARX. Tesis sobre Feuerbach, n° 11). La mera interpretación o análisis no transforma nada; lo que realmente produce la transformación es la práctica social. La ciencia tiene por objeto la transformación de la realidad, esto es, la construcción de una sociedad socialista; pues, de hecho, la realidad está en constante movimiento evolutivo. Si el conocimiento no es capaz de aprehender la realidad en movimiento a fin de imprimir en ella una dirección o sentido, entonces éste no es un conocimiento científico. Pero si efectivamente posee tal capacidad, la práctica social se convierte en la instancia de verificación del pensamiento científico. Eso es lo que Marx afirma en la tesis 2 sobre Feuerbach:

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica que el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico. (MARX, 1985, p. 51).

Así que, no obstante el antagonismo entre hegelianos de derecha e izquierda, ellos coincidían en la creencia de la autonomía y determinación de la conciencia respecto del mundo real. De modo que, a pesar de que los primeros defendían y los segundos combatían el sistema ideológico dominante, la beligerancia entre ellos era apenas aparente, pues, ambos por igual guardaban silencio respecto de la realidad efectiva que era la fuente de la producción de sus ideas. El vacío de práctica social de ambas filosofías ponía en evidencia su naturaleza “escolástica”, es decir, sin la posibilidad de verificación de sus afirmaciones. Por eso Marx dirá que los neo-hegelianos estaban tan concentrados en la crítica a la dialéctica hegeliana, que asumieron “una actitud totalmente acrítica respecto del método de criticar...” (MARX, 1979, p. 182).

La manifiesta coincidencia de ambos bandos residía en concebir la historia según principios que se sitúan fuera de ella, esto es, en la esfera del pensamiento puro, convirtiendo, por consiguiente, a la religión en motor supremo de la historia (cf. MARX – ENGELS, 1984, p. 205). Según Marx, esta *fuga mundi* devela la impotencia de la filosofía ante la historia real; demuestra su carácter religioso, pues, frente a las potencias de este mundo, ella clama por la intervención del poder sobrenatural, divino, del “espíritu” hegeliano. De ahí que la crítica a la religión se constituyera en el límite de toda crítica. L. Feuerbach (1804-1872) se distingue en el escenario de dicha crítica. El materialismo de Feuerbach lo más que pudo hacer es mostrar que el mundo religioso es un desdoblamiento ilusorio del mundo real; en otros términos, la religión es una producción de la conciencia humana y no al revés. De esa forma, la esfera de la religión y del espíritu hegeliano queda sin fundamento y se desploma sobre el mundo real; es la disolución de la “esencia religiosa en la esencia humana”. Con todo, la hazaña de Feuerbach no pasa de ser una operación “abstracta”, no ha entendido que tal “esencia humana” es el “conjunto de la relaciones sociales” (cf. MARX, Tesis N° 6), y no el individuo como tal. De cualquier forma, Marx valora enormemente el avance de Feuerbach en la lucha contra la religión, pues, ésta es la forma espiritualizada del mundo ilusorio, aquél que desdeña la historia real de la producción de la existencia para refugiarse en la especulación ideológica. La religión no solo mantiene cautiva la conciencia de las masas, sino que también se impone como modelo y horizonte del pensamiento filosófico. Transcribimos un texto de la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, publicada en 1844, que expone claramente el asunto en cuestión:

El hombre, que sólo ha encontrado en la realidad fantástica del cielo, donde buscaba un superhombre, el reflejo de sí mismo, no se sentirá ya inclinado a encontrar la apariencia de sí mismo, el no-hombre, allí donde lo que busca y debe buscar es su verdadera realidad. El fundamento de la crítica religiosa es: el hombre hace la religión; la religión no hace al hombre. En otras palabras, la religión es la conciencia de sí mismo y el sentimiento del hombre que aún no se ha encontrado o que ha vuelto a perderse. Pero el

hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hombres, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad producen la religión, una conciencia invertida del mundo, porque ellos son un mundo invertido. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica con formas populares, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne consumación, su razón universal de consuelo y justificación. (MARX, *Introducción*. Grijalbo, Barcelona, 1974. p. 27).

¿Hasta qué punto era decisiva esta racionalidad religiosa en la configuración de lo que Marx – Engels denominan “ideología alemana”? Lo de “racionalidad” es un decir, porque, sobre todo Engels y Marx en sus debates con los hegelianos de izquierda, consideran la religión una “sinrazón”. Aquí, lo que se echa de ver es que los filósofos, tanto de derecha como de izquierda, no podían sino respirar el aire de la atmósfera religiosa. Grandes sectores de la población alemana eran pietistas. Desde el Estado, pasando por la educación, hasta las ciencias se reconocían como cristianos. En una palabra, la cultura era cautiva de la religión. Esa atmósfera era la bruma detrás de la cual se ocultaba el compromiso del pensamiento filosófico con las condiciones reales de producción de la existencia humana de la aquella época. Por consiguiente, la religión era una ideología, pero no cualquier ideología, sino la ideología *mater* que engendró la ideología filosófica. “La metamorfosis de la existencia social en puro producto del pensamiento, en una representación que aparece como una realidad independiente, constituye el fondo de la religión” (NGUYEN NGOC VU, 1978, pp. 144-145). La religión era la autoconciencia del hombre socialmente alienado, de aquél que ha renunciado a su verdadera naturaleza en provecho de su realización fantástica fuera de la historia, esto es, en el cielo. Pero la religión, por sí misma, no posee el poder para escamotear la realidad, sino porque ella es un instrumento de poder espiritual en posesión de la clase dominante. La clase socialmente dominante era la clase que estaba en control de la institución religiosa como medio de producción espiritual. “La clase que tiene a su disposición los medios de producción material dispone con eso simultáneamente de los medios para la producción espiritual, de manera que con eso le están al mismo tiempo sometidos en media los pensamientos de aquellos a los cuales faltan los medios para la producción espiritual.” (MARX – ENGELS, 1984, pp. 206-207).

La crítica a la religión por parte de Marx – Engels no tiene sino un objeto epistemológico y social, esto es, desnudar su función encubridora de la realidad. La religión opera como un artificio refractario de la luz de la ciencia. Debido a su naturaleza esencialmente metafísica, desvía la razón humana del objeto de conocimiento en este mundo y en la historia hacia una dimensión fantástica. A fin de que la razón humana pueda acceder a la esencia de las cosas es menester despejarlas del aura espiritual que la clase dominante les rodeó. Para que la ciencia sea verdaderamente ciencia, por tanto, ésta no tiene otra alternativa que ser atea. El materialismo

histórico, ciencia de la sociedad y de la historia, sitúa a la religión, de este modo, en el ámbito de las ideologías; ella es la ideología por excelencia, la ideología más etérea y más inconsistente y que, no obstante, posee el poder cultural de atraer el saber humano a esa condición. El materialismo histórico es el método que rasga el velo de misterio con que la religión envuelve la realidad, a fin de que los seres humanos puedan pensar, actuar y construir el mundo sin tutelas ni fantasías, es decir, como seres humanos que “usan su propio entendimiento” (cf. MARX, *Gazette de Cologne*, N° 179, 10-14 de julio de 1842, Editorial, p. 42). Al fin y al cabo, el objetivo de la ciencia –materialismo histórico-dialéctico– es la vida humana reconciliada consigo misma por medio de una práctica social revolucionaria. Mejor, para terminar este capítulo, dejemos hablar al propio Marx en uno de sus escritos bastante tempranos, pero cuyo rumbo filosófico ya no fue modificado en su madurez:

Del mismo modo que el ateísmo, en cuanto superación de Dios, es el devenir del humanismo teórico, el comunismo, en cuanto superación de la propiedad privada, es la reivindicación de la vida humana real como propiedad de sí misma, es el devenir del humanismo práctico, o dicho de otra forma, el ateísmo es el humanismo conciliado consigo mismo mediante la superación de la Religión; el comunismo es el humanismo conciliado consigo mismo mediante la superación de la propiedad privada. Solo mediante la superación de esta mediación (que es, sin embargo, un presupuesto necesario) se llega al humanismo que comienza positivamente a partir de sí mismo, al humanismo positivo. (MARX, 1979, p. 201).

7. CONCLUSIONES Y VALORACION

- a) Marx ve el proceso burgués como un proceso disolvente de la realidad. El ensayo *Tudo que é sólido desmancha no ar* de Marshall Berman desarrolla esa condición del proyecto burgués, que es claramente denunciada en el *Manifiesto*. En efecto, las relaciones de producción burguesas han activado una inusitada fuerza productiva que, por siglos o milenios, dormía en el trabajo social. El volumen de producción burgués excede cualquier cálculo, y la velocidad con que se producen las mercancías no tiene parangón en toda la historia pasada. Todo se hace para ser consumido y/o deshecho inmediatamente. No hay límites sagrados ni profanos que puedan detener la vorágine de las transformaciones modernas. Ni la producción de conocimientos puede sustraerse a este vertiginoso y permanente proceso de cambios. ¿Cuál es la razón? La transformación de la realidad en mercancía hace que esta, al circular, produzca un creciente excedente y, por consiguiente, acumulación de capital: la *célebre plus valía*. Al final, la transformación de la realidad en mercancía implica un proceso dialéctico, cuya explicación crítica emprenderán Marx – Engels. Una de las tesis fundamentales del materialismo histórico consiste, precisamente, en que mientras la sociedad sea

contradictoria, el saber objetivo sobre la sociedad concreta será siempre un saber negativo.

- b) La organización social y el cambio social dependen progresivamente de la acción del ser humano. En consecuencia, el contenido y la forma del conocimiento de la sociedad, también dependen cada vez más de la acción social. El propio conocimiento es una práctica social cuyo ejercicio no se limita a la contemplación de las cosas en la medida en que el ser humano está interesado en controlarlas. En efecto, Marx afirma que el conocimiento objetivo de la sociedad es un conocimiento interesado, porque, en la medida que está destinado a la transformación social, compromete la existencia del propio sujeto cognoscente. El conocimiento científico tiene por objeto la transformación de la realidad, en cuyo proceso el propio sujeto de la ciencia es transformado en la misma dirección y medida que la clase dominante lo determina. Contra Durkheim, para Marx el problema de la objetividad del conocimiento no puede ser abordado sustrayendo al sujeto del escenario de la práctica social. La identificación del conocimiento objetivo y la “descentración del sujeto cognoscente” es una actitud positivista que da origen a la idea de la cosificación del objeto de la sociología.
- c) Situado el conocimiento en la historia, el materialismo histórico se muestra eficaz para dar cuenta tanto del cambio que opera el conocimiento sobre el objeto conocido, cuanto del objeto conocido sobre el conocimiento. Sujeto y objeto aparecen históricamente correlativos. Es el método apropiado para la praxis. En este sentido, el sujeto cognoscente siempre será un sujeto social. El objeto se halla ya situado dentro de determinadas coordenadas socio-históricas. Conocemos solo y como históricamente nos es dado conocer. Las relaciones sociales de producción determinan las exigencias y objetivos de la ciencia. La ciencia está supeditada a los intereses de la producción y el mercado en la sociedad capitalista.
- d) Solo el materialismo dialéctico revela esta condición fundamental de la ciencia; por ello, puede ser crítico y transformador. El método dialéctico compromete al sujeto cognoscente a modificar la realidad material por medio de la práctica. En consecuencia, la negación de la negación en la práctica, provoca una síntesis teórica (científica) que, a su vez, engendra una nueva negación que exige la actividad del sujeto. La interacción del científico con la realidad social es, en consecuencia, inevitable; por lo tanto, es un imperativo epistemológico que aquél sea consciente de las condiciones sociales que

generan en cada momento histórico las motivaciones y parámetros de la práctica científica a fin de no derivar en una actividad meramente ideológica.

- e) Una de las tesis fundamentales es la del riesgo ideológico en la práctica científica. En la medida en que una teoría científica niega o es inconsciente de su vínculo con las condiciones socioeconómicas del escenario histórico en que ella surge, esta se traduce en una ideología. La religión es la ideología por excelencia, pues, ella, siendo un producto de la conciencia humana alienada, se remite a una dimensión metafísica. De ese modo, oculta y niega su verdadero referente. Dado que el cometido de la ciencia –el materialismo histórico-dialéctico– es el conocimiento de la realidad más allá de sus apariencias, metodológicamente es inevitable la crítica a la religión; eso significa que la ciencia está condenada a ser atea.
- f) La condición indispensable para someter la realidad a un análisis dialéctico consiste en que el ser humano actúe individual o socialmente sobre la realidad para comprenderla y modificarla, tanto si el medio es natural o cultural, considerando que el ser humano actúa siempre a partir de una teoría manifiesta o implícita. La verdad o falsedad del método científico se determina en y por medio de la práctica social en un momento histórico dado.
- g) El materialismo histórico-dialéctico plantea una concepción unitaria de la ciencia sobre la base de un paradigma histórico. A diferencia del modelo matemático propuestos por Descartes y Kant, Marx – Engels postulan la centralidad o hegemonía de la historia entre las ciencias. Aunque ellos no niegan el valor de la filosofía, conceden prioridad al fenómeno económico como objeto de investigación empírica y formulación teórica. La economía, o mejor, el modelo de producción económica es indisociable de su escenario socio-político puesto que las relaciones de producción son, al mismo tiempo, relaciones sociales e históricas. En otras palabras, ya no era ni la religión, ni la cultura, o el mismo Estado los responsables de los vínculos sociales y de la identidad colectiva, sino la economía.
- h) El materialismo histórico-dialéctico parte de lo concreto, de lo inmediatamente dado, pero aplica la sospecha metodológica a fin de penetrar en las características comunes a la diversidad de los fenómenos en su devenir. De ahí la naturaleza intrínsecamente totalizadora e histórica del materialismo histórico-dialéctico.

- i) A manera de síntesis general, me permito citar un texto de la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre: “La originalidad de Marx es establecer irrefutablemente contra Hegel que la Historia *está en curso*, que el *ser se mantiene irreductible al Saber* y, a la vez, el querer conservar el movimiento dialéctico en el *ser y en Saber*.” (SARTRE, 1979, T. I, p. 155).

VI

LA ORIENTACIÓN POSITIVISTA EN LAS CIENCIAS SOCIALES. **Augusto Comte y Emil Durkheim**

1. REFERENCIA HISTÓRICA

Al año siguiente de la muerte de Comte llegaba a este mundo Emil Durkheim en Epinal, Alsacia. A pesar de las diferentes épocas en que viven estos dos pensadores franceses, ellos comparten una visión común respecto de las ciencias sociales.

Augusto Comte (1798 - 1857) nació en Montpellier, Francia. Desarrolló y difundió su pensamiento durante la primera mitad del siglo XIX. Las marcas más importantes de ese periodo son la expansión del racionalismo ilustrado, la Revolución industrial y las repercusiones socio-políticas de la Revolución Francesa.

Durante el período de la Restauración (cf. supra) tomó partido temporalmente por la causa revolucionaria. Luego, a partir de 1827, se vinculó al socialista Saint-Simon hasta 1824, año en que se desencantó del socialismo saintsimoniano. De todas formas, bajo esta influencia, Comte tomó conciencia del problema social a cuya solución dedicaría su vida entera y todo su esfuerzo intelectual. El Esclarecimiento, la Revolución industrial y la Revolución Francesa son los mayores acontecimientos de naturaleza cultural, política y económica que empiezan a dar forma y contenido mundo moderno, cuyo nuevo credo se asienta sobre cuatro principios fundamentales: la ciencia, la libertad, la accesibilidad de la realidad por parte del conocimiento, y el poder humano como agente singular del progreso ilimitado de la humanidad. Estas son las características generales del mundo de Comte, el cual, sin embargo, no es percibido en forma homogénea en toda Europa y en todos los centros de la cultura europea. Asimismo, en aquel momento, dos elementos constitutivos del mundo moderno compiten entre sí por la hegemonía: el liberalismo y el cientificismo. Comte opta por la segunda alternativa.

Comte observa con ojo experimentado la desconfiguración del tejido social tradicional provocado por la revolución, atribuyéndola a la “libertad de pensamiento”, el cual, así mismo conduce, según él, al caos y al desquiciamiento social. Consiguientemente, la respuesta al librepensamiento debía ser la ciencia. La ciencia es por excelencia el conocimiento objetivo de la

realidad; por tanto, únicamente por medio de la aplicación de tales conocimientos en los campos político, económico y social es posible garantizar un futuro de “orden y el progreso” para las naciones. Esta es la tesis del positivismo comtiano: conocimiento científico del mundo para el orden y el progreso de la sociedad. Esta tesis se convirtió en una suerte de “credo laico” para el emergente proyecto capitalista y liberal. Tan sólida era la convicción positivista de Comte, que en 1848 fundó la “Sociedad Positivista”, la cual tuvo una significativa adhesión tanto en el norte de Europa como en América. En América del Sur adquirió gran relevancia en el Brasil, de ahí que la bandera nacional de este país lleva el emblema del positivismo: “orden y progreso”.

Por su parte, Emile Durkheim nació en Épinal (Alsacia) en 1858. Profesó desde 1896 en Burdeos y desde 1902 en la Sorbona. Falleció en 1917. La obra de Durkheim ejerció, sobre todo en Francia, una gran influencia, favoreciendo gradualmente la tendencia empírica en la investigación sociológica, pero sin implicar una tendencia estrictamente naturalista. Es más, la insistencia en el “hecho social” como objeto específico de la sociología contribuyó a liberar en alguna forma al pensamiento sociológico de algunas tendencias naturalistas. De esta manera, se desarrolló una “escuela” a la que pertenecieron no pocos sociólogos franceses de la época.

Ya en el aspecto metodológico, la orientación positivista de la época obligaba a sustituir todo objeto abstracto por otro concreto en toda investigación que se preciara de científica. Por tanto, los términos “humanidad”, “sociabilidad” debían ser reemplazados por otros términos que designaran objetos concretos, tales como “seres humanos”, “seres sociales”, en el campo de la sociología. El criterio positivista de la “objetividad científica” era, por consiguiente, definido por la existencia material del objeto de estudio. En consecuencia, en su intención de dar un giro estrictamente positivo a la sociología, Durkheim se opuso a todo intento de concebir la investigación sociológica como una deducción a partir de principios universales a la manera de Comte y su teoría de los tres estados del desarrollo del espíritu humano.

2. ALGUNOS ELEMENTOS DE LA FILOSOFÍA POSITIVISTA

Según Comte, el liberalismo no se sustenta sino sobre bases apriorísticas, tales como la idea de la “libertad del hombre”. Por el contrario, el objeto de la ciencia debe ser de naturaleza material y se remitirse al mundo de los hechos. De ahí que Comte rechazara la incerteza del liberalismo para tomar el camino seguro de la ciencia. En esta dirección, Comte construye su monumental sistema de la nueva teoría científica. El hace ciencia, la única ciencia posible, basada en la “certeza rigurosa de los datos de la experiencia sensible”. Naturalmente, su sistema

tiene una estructura teórica, pero pretende ser la consecuencia lógica de la observación y de la experimentación. De ese modo, la ciencia de la sociedad, la sociología o física social, pretende ser una ciencia exacta, según el modelo de la matemática. Condorcet (1743 - 1794) ya había anticipado la idea de la ciencia de la sociedad como una ciencia matemática. Es más, para Comte, los fenómenos sociales obedecen a leyes constantes tal como ocurre con los fenómenos naturales; por tanto, la sociología, o física social, se atiene al mismo método objetivo, imparcial, sin propósito de alterar las leyes de la sociedad sino con el fin de descubrirlas y aplicarlas a la organización de la sociedad.

Los escritos de Comte, intitulados *Curso de Filosofía Positiva*, aunque contienen solo dos lecciones, en realidad constituyen la primera parte de su exposición filosófica que comenzó a desarrollar en 1826, la cual fue publicada a partir de 1830. De modo que el curso, sin duda, es el fundamento de su sistema filosófico-doctrinario. El desarrollo ulterior de su pensamiento no modificó en lo sustancial esta base que el autor estableció en el comienzo de su actividad intelectual.

Desde el comienzo de su exposición, el autor presenta el objetivo y naturaleza del curso, y consiguientemente, de la filosofía positiva. En tal sentido, no hay otra forma de lograr dicho objetivo que la observación de la “marcha progresiva del espíritu humano” a través de la historia. Descubre una ley constante en el desarrollo de la inteligencia humana; ley que, además, se puede y se ha de probar, tanto racional como empíricamente (cf. COMTE, A., 1973, pp. 9-10). Dicha ley consiste en que la inteligencia humana, con todas sus manifestaciones, atraviesa tres estadios históricos diferentes: el estadio teológico, el estadio metafísico y el estadio positivo o científico (cf. Ibid.).

Se entiende que los estadios son formaciones culturales globales que caracterizan a determinados momentos de la historia humana. Por eso mismo, no es fácil establecer marcas históricas bien definidas, aunque para algunos estos estadios, en cierto modo, coincidirían con la convencional división de la historia universal. Edad Antigua, Edad Media y Edad Moderna. Cada uno de estos estadios, aunque pueden ser coexistentes, son incompatibles entre sí. No existe nada en común entre el conocimiento teológico y el científico, por ejemplo. Los dos primeros estadios eran históricamente necesarios y al mismo tiempo transitorios en la evolución de la inteligencia humana, mas el último es “fijo y definitivo” (cf. Ibid.), superior, por lo tanto, a los anteriores.

La época de Comte representa el estadio positivo del desarrollo del espíritu humano; su filosofía, la expresión más acabada de la inteligencia y del conocimiento. Ya no se puede decir más nada en cuanto al método y doctrina, solo hay que interpretar y aplicar lo establecido por él. Comte establece la ley del desarrollo del espíritu humano, no con la finalidad de conocer lo que es realmente la historia de la cultura, sino con el objeto de destacar el final de ese desarrollo: el estadio positivo. El único objetivo que tiene en frente es relativizar el pasado con el fin de absolutizar el presente como culminación definitiva e insuperable del conocimiento humano. El conocimiento positivo, moderno, reposa sobre la observación directa de los hechos; el del pasado, sobre abstracciones religiosas y metafísicas. En palabras de Comte:

Esa evolución general del espíritu humano puede ser fácilmente constatada hoy, de una manera sensible aunque indirecta, considerando el desarrollo de la inteligencia individual. Siendo el punto de partida necesariamente el mismo para la educación del individuo y para la especie, las diversas fases principales de la primera deben representar las épocas principales de la segunda. Ahora, cada uno de nosotros, contemplando su propia historia, ¿no recuerda que fue sucesivamente, en lo que concierne a las nociones más importantes, teólogo en su infancia, metafísico en su juventud, y físico en su madurez? Hoy es fácil esta verificación para todos los hombres que están al nivel de este siglo (COMTE, 1973, p. 11.).

3. EL METODO POSITIVISTA

La novedad de Comte consiste en la sistematización del método. La filosofía positiva es una filosofía del conocimiento científico y una doctrina de la sociedad y de las estrategias para reformarla a fin de conducirla a su estadio positivo. En ese sentido, uno de los aportes de Comte que, frecuentemente pasamos por alto, es que él pone límites al conocimiento humano. ¿Qué podemos conocer? ¿Qué no podemos conocer? No podemos formular “verdades absolutas” sobre nada. Consiguientemente, no podemos conocer el origen y el destino del universo y, así mismo, no podemos acceder a las primeras causas y explicaciones últimas de los fenómenos. Mediante este “no” limitante se despoja a la teología y a la metafísica del status científico. Estas disciplinas especulativas, según Comte, no pueden tener el rango de ciencia, pues, no pueden ofrecernos conocimientos seguros basados en la experiencia. Solo podemos conocer con certeza, mediante la combinación adecuada de las observaciones y el razonamiento, “las leyes naturales invariables de relación y similitud de los fenómenos” (COMTE, 1973, p. 10).

Si el punto de partida metodológico de la ciencia es la observación empírica de lo “positivamente dado en la realidad”, la pretensión de conceptos absolutos sobre algún aspecto de la realidad o de algo fuera de ella, y así mismo, indagar las primeras y últimas causas de los

fenómenos, sería evadirse del dominio de la ciencia para ingresar en el terreno inestable de la teología y/o de la metafísica, pues, ni aquellos ni éstos poseen un referente concreto en la realidad observable. Comte no cesa de insistir en cada página de las dos lecciones este punto de partida del conocimiento: “los fenómenos, las cosas de la realidad”. Este es uno de los rasgos característicos de la filosofía del conocimiento de Comte. La relevancia de este “realismo” se distingue mejor si lo situamos frente a Descartes. Descartes establece la primacía del sujeto frente al objeto, de la razón frente a la realidad, de la conciencia frente a la cosa. El sujeto consciente proclama su propia existencia y la del mundo en cuanto piensa. La conciencia impone, de ese modo, sus condiciones a la realidad. Esta es la certeza insuperable del racionalismo cartesiano, cuya influencia en la cultura europea es hegemónica hasta el advenimiento de Kant (1724 – 1804).

El proyecto filosófico de Comte es inverso al cartesiano. Él piensa que la razón humana debe adaptarse a la realidad. La historia del espíritu humano tiene esa finalidad; pues, superando los dos primeros estadios, culmina en la etapa positiva, fáctica. Así, en el pensamiento científico, la conciencia queda supeditada al objeto empíricamente observable. El siguiente texto de la primera lección del *Curso de filosofía positiva* sintetiza bastante bien el método positivista:

Todos los buenos espíritus repiten, desde Bacon, que solamente son reales los conocimientos que reposan sobre hechos observados. Esa máxima fundamental es evidentemente irrefutable, si fuera aplicada, como conviene, al estado adulto de nuestra inteligencia. Pero, reportándose a la formación de nuestros conocimientos, no es menos cierto que el espíritu humano, en su estado primitivo, no podía ni debía pensar así. Pues, si de un lado toda teoría positiva debe necesariamente fundarse sobre observaciones, es igualmente perceptible, de otro, que, para dedicarse a la observación, nuestro espíritu precisa de una teoría cualquiera. Si contemplando los fenómenos, no los vinculásemos de inmediato a algún principio, no solo nos sería imposible combinar esas observaciones aisladas y, por consiguiente, obtener de ahí algún fruto, sino que seríamos enteramente incapaces de retenerlos; en la mayoría de las veces, los hechos pasarían desapercibidos a nuestros ojos. (COMTE, 1973, p. 11).

La razón, en consecuencia, rigurosamente sometida a las condiciones de los fenómenos, no tiene licencia para especular sobre lo que no son los hechos observables por medio de los sentidos. Lo contrario es mera ilusión, no puede ser tenido como ciencia o conocimiento verdadero. Sin embargo, la observación sin una teoría previa orden ni objeto. ¿Cuál es el origen de esta teoría? ¿Otras observaciones anteriores a la misma? Si fuera así, ¿de qué manera lograron dichas observaciones coordinarse entre sí a fin de inferir, a partir de ellas, algún principio vinculante? ¿Es primero la observación o la teoría? De cualquier forma, la nueva certeza que Comte nos ofrece consiste en la única validez del conocimiento basado en hechos observados.

Toda certeza es importante; y ésta parece extremadamente conveniente a los fines de la construcción de la sociedad burguesa, incluso más que la certeza cartesiana. Por lo demás, el método positivista, basado en la observación, ha de perfeccionar la experimentación controlada, repetida y cuantificada.

Un tema fundamental vinculado a la cuestión del método y a la educación es, para Comte, el de la clasificación enciclopédica de las ciencias. La reforma de la sociedad supone la formación científica de sus ciudadanos. Esta no puede confiarse a un sistema educativo cuyos principios sean teológicos o metafísicos, sino que tal educación debe realizarse sobre la base de la “filosofía positiva”. Por tanto, la escala enciclopédica de las ciencias fundamentales debe reposar en el principio de “comparación de las diversas órdenes de fenómenos, cuyas leyes ellas tienen la finalidad de descubrir” (Ibid., p. 36). Las órdenes de fenómenos se determinan por el grado de simplicidad o, igualmente, por el grado de generalidad de los mismos, de donde resulta la subordinación de unos con respecto a otros y, por lo mismo, el mayor o menor nivel de dificultad de su estudio. A mayor grado de particularidad o especificidad de los fenómenos mayor grado de dificultad en su estudio. El conocimiento específico de un fenómeno equivale, por consiguiente, a un mayor grado de competencia o dominio del mismo. Pero el conocimiento específico demanda el previo estudio de los fenómenos más generales a fin de avanzar sucesivamente a lo particular y más complicado. Así, una primera observación de los fenómenos naturales nos lleva a distinguir dos grandes clases de ellos: los fenómenos de los cuerpos inorgánicos y los de los orgánicos. El estudio científico de los fenómenos debe comenzar, consiguientemente, por los fenómenos inorgánicos. Sobre esta base teórica, Comte, divide el saber humano en cinco ciencias fundamentales que corresponden a igual número de clases de fenómenos: la astronomía, la física, la química, la fisiología y la física social (COMTE, p. 39).

Este debe ser, por tanto, el plan de este curso de filosofía positiva y de cualquier otro que se precie de ser científico. La educación pública, naturalmente, debe seguir el mismo criterio dado que su objetivo es la reforma de la sociedad. Así escribió al respecto nuestro autor:

La importancia de nuestra ley enciclopédica para servir de base a la educación científica no puede ser convenientemente apreciada a no ser considerándola también en relación al método, en vez de tomarla solamente, como acabamos de hacer, en cuando a la doctrina. Bajo ese nuevo punto de vista, una ejecución conveniente del plan general de estudios, que determinamos, debe tener como resultado necesario darnos un conocimiento perfecto del método positivo, lo que no podría ser obtenido de ninguna otra manera. (COMTE, 1973, pp. 42-43).

4. CONSECUENCIAS DEL MÉTODO POSITIVISTA

4.1. La influencia del positivismo comtiano, sobre todo en el método científico moderno, es innegable, incluso hasta nuestros días. Su reacción contra el idealismo ha permitido depurar el procedimiento científico de su lastre metafísico. De acuerdo con Comte, el positivismo no es solamente una forma de pensamiento o un método científico entre otros, es el estado más avanzado y definitivo de la inteligencia humana y que corresponde a un nuevo orden sociopolítico. Pero, evidentemente, el modelo científico positivo, basado en la observación de fenómenos naturales, es la forma de conocimiento acabada. Su objeto es descubrir las leyes generales y específicas de los fenómenos a fin de dominarlos. Así mismo, la filosofía positiva nos ofrece el único y verdadero medio racional para poner de manifiesto las leyes lógicas del espíritu humano. Comte habla de un principio previo que permite comparar y organizar nuestra observación de los fenómenos a fin de inferir sus leyes; tal principio no puede ser otro que la lógica natural del pensamiento llegado a su fase positiva. La lógica del espíritu humano se evidencia en la observación de los diferentes discursos. Otra vez la observación, que en este caso, se refiere al análisis. Analizar un discurso es explicitar su lógica interna. El espíritu humano es lógico; es decir, está sujeto a leyes de la misma manera que la realidad, por eso es que aquél es adaptable a ésta.

4.2. Otra de las consecuencias es la adopción general de la ciencia como criterio para la planificación y orientación de la reforma general del sistema educativo. Esto significa sustituir la educación teológica y metafísica por una educación positiva, adaptada a las necesidades de la sociedad moderna. Se trata obviamente de la secularización de la educación. Comte piensa que la educación en sus primeros años debe limitarse al conocimiento de “los métodos principales y sus más importantes resultados”.

4.3. La filosofía positiva debe ser la base de un progreso general de las ciencias, gracias al método de investigación común a todas ellas. Esto equivale a organizar las ciencias y su cultivo, según su jerarquía, en un solo sistema positivo. A la base de este sistema jerárquico se encuentra la matemática, seguida en forma ascendente, de la astronomía, de la física, la química, la biología, culminando con la sociología. En la historia de la inteligencia humana, la positivización del conocimiento comienza con las matemáticas y llega a su plenitud con la incorporación de la sociología en este círculo. De ahí la tendencia a la matematización de todas las ciencias, incluso de la sociología a través de las estadísticas y otras constantes y variables usadas para la explicación de los fenómenos sociales. Todavía hoy, las ciencias

vinculadas con la físico-matemática o más próximas a ellas, tienen más prestigio en nuestro sistema de estudios.

4.4. Finalmente, solo la filosofía positiva puede contribuir eficazmente a la reorganización social. Surge la tesis de la ingeniería social. La crisis política y moral en la que se encuentran actualmente las naciones modernas se debe a la anarquía intelectual. El uso simultáneo de las tres filosofías, a saber, la teológica, la metafísica y la positiva, es la causa del desorden social y moral de estos tiempos.

En general, la influencia del positivismo comtiano ha sido y es incontestable, sobre todo, en lo que se refiere a las ciencias experimentales. Sin embargo, tal como se puede observar, su filosofía se va cerrando poco a poco sobre sí misma. No admite sino un solo método. Puede haber diferentes doctrinas siempre que éstas sean compatibles, lo que significa construidas sobre la base del mismo método positivista. Es obvio que en la actualidad ya no se puede admitir un único método ni en las ciencias de la naturaleza ni en las ciencias humanas, pues, cada una de esas áreas del saber moderno, de hecho ha desarrollado, su propio método y su propio lenguaje.

5. EL CONCEPTO DE OBJETIVIDAD EN DURKHEIM

En forma coincidente con Comte, el criterio, según el cual, la existencia material del fenómeno determina la objetividad científica del conocimiento, se halla, digamos, casi en cada página de *As regras do método sociológico*. Para Durkheim, toda disciplina científica tiene un objeto determinando de estudio. De otro modo, ningún “conocimiento o discurso” podría merecer el nombre de ciencia. El objeto específico de la sociología son las “cosas sociales”, v. g., leyes, costumbres, religiones, patrones de comportamiento, etc. Luego, el estatuto científico de la sociología se acredita por medio de la realidad empírica de su objeto de investigación. En efecto, en el libro mencionado, Durkheim escribe:

La proposición según la cual los hechos sociales deben ser tratados como cosas – proposición que se sitúa en la base de nuestro método- fue de las que provocaron más controversia. ... No afirmamos, en efecto, que los hechos sociales son cosas materiales, pero sí que son cosas, tal como las materiales, aunque de otra manera.
¿En qué consiste, entonces, una cosa? La cosa se opone a la idea como lo que conocemos de exterior se opone a lo que conocemos de interior. (DURKHEIM, É., 1973. p. 378).

Sin embargo, a diferencia de Comte, se negó a convertir la ciencia sociológica en un proceso deductivo a partir de leyes universales, tales como la teoría de las tres fases históricas del espíritu. En consecuencia, la tesis metodológica de Durkheim consiste en encontrar un tipo de

hechos sociales independientes respecto del sujeto de la ciencia social y de sus instrumentos de investigación. Para el positivismo tradicional, la objetividad de los hechos reside en la constancia de sus efectos sociales. Por ejemplo, la visita de una compañía de circo a una ciudad “C”, aunque sus representaciones sean de carácter público, carece de objetividad social, pues, una vez terminada tal visita, no dejará una secuela conductual en dicha ciudad; en cambio el arte folklórico cultivado en la misma ciudad posee dicha objetividad debido a su impacto social prolongado. Por lo tanto, eran hechos sociales objetivos las constantes del acontecer social. Sin embargo, hasta la aparición de Durkheim, ningún sociólogo había pretendido considerar las constantes sociales como *cosas*. Este es el rasgo positivista más ortodoxa de Durkheim en relación a la tendencia científica de la época, pero, al mismo tiempo, la más avanzada, pues, obligaba a incorporar como temas de la sociología la religión, las ideas, los valores, etc, temas que habían sido desterrados por la ciencia más conspicua al ser considerados como meras especulaciones. Para este autor, *cosa* es todo objeto que no puede ser conocido solo por la intuición o el análisis mental, sino lo que el espíritu puede comprender como algo exterior a sí mismo mediante la observación y la experimentación. En apoyo de nuestra comprensión de la visión durkheimniana de la objetividad científica, citamos el siguiente párrafo:

Nuestra regla no implica, por tanto, cualquier concepción metafísica, cualquier especulación sobre lo más profundo de los seres. Lo que ella reclama del sociólogo es que éste adopte el estado de espíritu en que se colocan los físicos, químicos o fisiólogos, cuando se enfrentan a una región todavía inexplorada de su dominio científico. (Ibid., p. 379).

6. FUNDAMENTO DE LA OBJETIVIDAD DURKHEIMNIANA

Haciendo una síntesis provisoria del concepto de objetividad, la lógica de Durkheim, a nuestro juicio, discurre a partir de la siguiente idea: Si las constantes sociales pueden ser explicadas por sí mismas, esto es, sin apelar a causas extra-sociales, entonces es posible una ciencia objetiva de la sociedad. En otras palabras, el nivel de análisis durkheimniano es científicamente objetivo en la medida en que delimita el objeto de su estudio a los hechos sociales concretos, buscando leyes, pero no generalidades abstractas, sino expresiones de las relaciones existentes entre los diversos fenómenos sociales. De esa manera, se opone a toda forma de apriorismo. Comte, por ejemplo, no explica hechos sino conceptos –la idea del progreso del espíritu humano– por medio de un análisis de carácter metafísico. Las causas de los hechos sociales, según el positivismo comtiano, son de naturaleza apriorística, pues, estarían fuera o más allá de aquellos. Durkheim observa precisamente esa tendencia de la sociología anterior a la suya.

Hasta ahora, la sociología ha tratado más o menos exclusivamente, no de las cosas, sino de los conceptos. De hecho, Comte proclamó que los fenómenos sociales son hechos naturales, sometidos a leyes naturales. Reconoció, así, su carácter de cosas, puesto que en la naturaleza solo hay cosas. Pero cuando, al salir de estas generalidades filosóficas intenta aplicar su principio y extraer de él la ciencia que en él estaba contenida, acaba por tomar las ideas como objeto de estudio. (Ibid., p. 398).

Este es el criterio y fundamento de la objetividad en la epistemología de Durkheim. El insiste una y otra vez en que el sociólogo considere los fenómenos sociales en sí mismos, independientemente de las representaciones subjetivas sobre ellos y como cosas exteriores al sujeto. En la medida en que el sujeto toma distancia respecto del objeto, éste se presenta tal como es ante el espíritu del científico. Los hechos sociales son exteriores a la conciencia y se imponen sobre la voluntad del individuo. El individuo nada puede hacer para modificar el hecho social. Por tanto, aunque los fenómenos sociales no tengan las características de un objeto, el científico social hade tratarlos, sin excepción, como si lo tuviesen. “En efecto, se reconoce una cosa por una señal característica; ella no puede ser modificada por un simple decreto de la voluntad” (Ibid., p. 403).

Tal es la condición sobre la cual Durkheim pretende que las constantes sociales sean estudiadas como cosas. Como cosas, los hechos sociales son exteriores al individuo y, en tal sentido, opuestos a las ideas; así mismo, se imponen a los individuos en vez de ser propuestos por ellos. “Un hecho social es toda manera de hacer, fijada o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior” (Ibid., pp. 394-395). Los hechos sociales, en cuanto cosas, se reconocen por la constancia de sus efectos y por su procedencia de causas constantes situadas en el mismo nivel de la realidad. Es decir, la causa determinante de un hecho social debe buscarse en otros hechos sociales anteriores a éste, y no fuera de la esfera social.

Estos son los rasgos elementales del método sociológico de Durkheim. No intento siquiera abordar las ideas estrictamente sociológicas, tales como la relación del individuo con la sociedad, etc., sino que me limito a considerar apenas el tema epistemológico.

VII

TRAZOS AXIALES DEL PARADIGMA CLÁSICO.

Diseño sincrónico de la epísteme de la modernidad

1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES.

La epistemología clásica quedó configurada por las investigaciones de los pensadores estudiados en los cinco capítulos precedentes, y por muchos otros; pero aquellos son, digamos, indiscutiblemente decisivos. En la primera mitad del siglo XX surgen nuevos exponentes, tales como B. Russel, G. E Moore, L. Wittgenstein, el Círculo de Viena, C. G. Hempel, K. Popper, entre otros, que, a través del estudio del lenguaje científico, confieren al modelo clásico su típico rigor metodológico en abierto rechazo de toda forma de metafísica. Esta tendencia filosófica es denominada “giro lingüístico” en los círculos intelectuales. A este modelo le salen al paso algunas voces disonantes con diferentes propuestas. Mencionemos algunas de ellas en su orden cronológico: Martin Heidegger (1889 -1976), Max Horkheimer (1895- 1973), Theodoro Adorno (1903 - 1969) y Thomas Kuhn (1922 - 1996), Imre Lakatos (1922 - 1974), Paul Feyerabend (1924 - 1994) Habermas (1929 -) y otros. La nómina sería mucho más amplia, y debería ser encabezada Blaise Pascal (1623 - 1662) y Friedrich Nietzsche (1844-1900). Sin embargo, con este elenco de ilustres filósofos y científicos basta para comprender que el paradigma de la ciencia moderna no es ni será indiscutible. De cualquier forma, a pesar de la crítica y las grandes y pequeñas divergencias teóricas, o, mejor dicho, gracias a ellas, existe un paradigma epistemológico moderno que permanece vigente en nuestras academias, universidades y otras iniciativas particulares de investigación y que constituye el parámetro de la producción y valoración veritativa de nuestros conocimientos científicos.

La exposición de las grandes líneas del paradigma moderno a través de sus expresiones exponenciales tiene por objeto mostrar, por una parte, su génesis y evolución; por otra, la naturaleza de su relación con los procesos sociales. Ese itinerario exhibe el carácter histórico, esto es, relativo del paradigma moderno. En otras palabras, desde el racionalismo hasta el positivismo el modelo epistémico de la modernidad ha experimentado una configuración dialéctica; se ha transformado progresivamente en su esfuerzo por transformar el mundo. De manera que no se puede eludir el hecho de que el modelo científico de conocimiento y el mundo moderno se corresponden estructuralmente. Existen, ostensiblemente, el uno para el otro. Con Wittgenstein podríamos decir que la ciencia como tal es una figura del mundo contemporáneo.

La racionalización de la organización del mundo, de la vida social, de la política y de la producción económica responde a la creciente racionalidad científica de la modernidad, o también a la inversa. Es decir, la racionalización del pensamiento, de los comportamientos públicos, el espíritu científico, etc., son motivados por un escenario de racionalidad institucionalizada. Si los éxitos tecnológicos de la actualidad constituyen el fruto maduro del árbol de la ciencia, la crisis social y ecológica del mundo contemporáneo no representa otra cosa que la crisis de la ciencia moderna. El devenir de la ciencia, en cuanto comportamiento humano de la cultura occidental moderna, resultó en lo que hoy conocemos como “mundo moderno”. Por eso, lo que importa antes que nada es el itinerario y no tanto el mapa de los principales componentes teóricos del paradigma epistémico gestado en ese proceso, de tal forma que tanto el sujeto como el objeto aparezcan situados en la historia real, en sus contradicciones y ambigüedades, en cuyo escenario toma forma y contenido el modo de producción de conocimientos moderno.

De la misma manera que en la vida cotidiana, no preguntamos por el proceso de producción de las mercancías y bienes que consumimos, ni por el modo de producción, ni por la cantidad de trabajo invertida en ellos, tampoco nos cuestionamos a cerca de la historia del modelo epistémico que usamos a la hora de producir conocimientos, a la hora de consumir tecnologías producidas por medio de dicho instrumental científico o, incluso, al momento de transmitir conocimientos en la práctica educativa. Simplemente usamos el método científico que actualmente está a nuestro alcance, sin tomar conciencia de sus orígenes ni de sus consecuencias a corto y/o largo plazo. Sin cuestionamientos tomamos parte en una lógica y en una historia que ciertamente nos preceden, que tal vez nos determinan y que, en todo caso, tienen que ver con el destino de nuestro mundo. Por eso juzgo que es una responsabilidad intelectual explorar la trayectoria del saber occidental a fin de anticipar sus próximos pasos. No podemos adherir a la ciencia simplemente por sus innegables resultados económico-laborales. Es indispensable, aunque sea sumariamente, familiarizarnos con la historia y con los fundamentos teóricos de la ciencia moderna.

Ahora bien, el modelo epistémico moderno es indudablemente la objetivación de múltiples determinaciones singulares. Quiero decir que este, al cabo de tres siglos de formación y transformación, ha cristalizado, digamos, en un corpus teórico-metodológico que en la actualidad determina la naturaleza del conocimiento científico. Nadie pretendería un conocimiento exacto y confiable de algún aspecto de la realidad sin atenerse al método científico, a sus procedimientos, a su lenguaje y demás criterios ya instituidos en la actualidad. En poco más de tres siglos, la

cultura occidental ha conseguido imponer y universalizar su lógica, sus principios y valores respecto del conocimiento, y con ello, virtualmente se apropió del concepto de ciencia. En otras palabras, la ciencia es lo que la modernidad occidental históricamente decidió que sea. Obviamente, es discutible hablar de tres siglos de historia de la epísteme de la modernidad; pues, la racionalidad moderna no surge a contramano del Medioevo y/o de la Antigüedad; constituye, más bien y al mismo tiempo, una continuidad y una ruptura respecto de ambos. En efecto, las raíces de la modernidad se hunden en la antigua cultura griega de los presocráticos, del mismo Sócrates, de Platón y Aristóteles, así como en las investigaciones lógicas de la Escolástica y, especialmente, en la gran síntesis tomista; no obstante, la combinación del formalismo griego con la tendencia al cálculo y la experimentación, destinada a la transformación y dominio de la realidad, constituye la cimiento de la modernidad. La afortunada convergencia de tales factores generó la racionalidad y pragmatismo modernos. Al producir las nuevas riquezas por medio de sus propias fuerzas y conocimientos, esto es, a pesar de no ser parte de la jerarquía eclesiástica, ni de la nobleza, ni de la estirpe de guerreros, los nuevos protagonistas del mundo emergente socavaron los fundamentos de las verdades y de los valores medievales. Nada queda a salvo de la duda. Más tarde Descartes (s. XVII) tomará a su cargo el análisis teórico de este cuestionamiento generalizado al modelo epistémico medieval. Pero ya antes de éste, a través de la actividad económica, de la navegación y el comercio en general, la razón tomaba un camino diverso de la fe. El tomismo y la escolástica son desplazados, no sin resistencia, desde luego, por el humanismo; este postula como centro de la realidad y de la historia al ser humano, por medio de cuya razón, éste tiene el poder de entender el mundo y dominarlo. Se da comienzo con ello a un proceso de “desencantamiento del mundo” típico de la racionalidad moderna.

Ya en pleno cause de la modernidad, la organización racional de la economía por parte del capitalismo, que es la base de la sociedad moderna, propulsa decisivamente el desarrollo del paradigma epistémico moderno a la vez que éste determina tanto el carácter como el horizonte de aquél. Max Weber se ocupa ampliamente de esta relación íntima entre desarrollo de la sociedad capitalista y el modelo científico. Un texto de la “Introducción” a sus *Ensayos sobre la sociología de la religión I* ilustra con suficiente nitidez este análisis:

Ahora bien, el capitalismo moderno ha estado enormemente determinado en su desarrollo por los avances de la técnica; su actual racionalidad se halla esencialmente condicionada por la calculabilidad de los factores técnicamente decisivos que son las bases de un cálculo exacto, es decir, por la especificidad de la ciencia occidental, en particular de las ciencias naturales exactas y racionales de base matemática y experimental. A su vez, el desarrollo de estas ciencias y de la técnica basada en ellas debió y debe grandes impulsos a su aplicación por el capitalista con miras económicas, dadas las oportunidades de beneficio que ofrecen. (WEBER, M., 1998, I. pp. 19-20).

Con todo, hasta aquí solo insistimos en la impronta socio-económica del desarrollo de la epísteme de la modernidad. Pero no daremos ocasión a la sospecha de un reduccionismo economicista. El propio Max Weber nos advierte de que la racionalización de la economía responde a la “peculiaridad del orden social occidental” (Ibid.). Según dicho autor, la administración, el derecho, la organización de la vida urbana, el arte, la música, la arquitectura, los comportamientos individuales y sociales, la teología y, en general, la lógica del pensamiento occidental, han sido marcados por el “racionalismo”. Este, es decir, el racionalismo, constituye el rasgo determinante de la identidad cultural del moderno Occidente.

Utilizamos el término griego *ἑπιστήμη* en el sentido de *intelligentia* o forma específica de situarse intelectivamente frente al mundo e interactuar con éste, que en el caso del occidente moderno, es peculiarmente racionalista. Sin embargo, la racionalidad de occidente no es homogénea. Como también Weber observa, hay algunos elementos más que otros en la sociedad moderna que ostentan esa inconfundible racionalidad. En efecto, el conocimiento y el modo de producción de los conocimientos encarnan, por antonomasia, la forma acabada de la epísteme de la modernidad. Consiguientemente, la ciencia es un hecho cultural genuinamente moderno que manifiesta la conducta humana de la sociedad occidental; es el espejo donde podemos mirar al hombre moderno. Para comprender al hombre moderno, tal vez las antropologías del futuro deberían realizar sus estudios de campo en las academias, en los laboratorios de física e informática, en las ecuaciones matemáticas, en la ingeniería genética, lo mismo que en las instituciones financieras y mercantiles.

Así es como la ciencia moderna, propulsada por factores de índole socio-económica, evoluciona dando forma a toda una cultura, en la cual adquiere un lugar teórico-práctico prominente. Pero si hasta el capítulo anterior proponemos un diseño diacrónico de la epísteme de la modernidad, el presente capítulo tiene el objeto de ofrecer un esquema sincrónico de la misma. Se trata de elucidar las condiciones internas del conocimiento científico. ¿Cómo el conocimiento científico conoce lo que conoce? ¿En virtud de qué mecanismos internos la ciencia produce y acredita los conocimientos como tales? Se trata de un análisis inmanente que comprende teorías, métodos y procedimientos sobre distintos elementos y condiciones que intervienen en el proceso del moderno conocimiento científico.

2. NATURALEZA DE LA CIENCIA

El término “ciencia” proviene del sustantivo latino ‘*scientia*’, y la forma verbal de éste es ‘*scire*’, que significa “saber”. De modo que etimológicamente la ciencia es un saber, para ser más exactos, ‘el saber obtenido mediante procedimientos y metodologías previamente sancionadas para tal efecto’. Ya entre los filósofos de la antigua Grecia se distinguía el saber científico del saber vulgar; por ejemplo, Platón denomina *δόξα* a este último y *ἐπιστήμη* al primero. De ahí que el equivalente griego de ‘*scientia*’ es *ἐπιστήμη*. En la *Metafísica*, Aristóteles escribe: “*οτι μεν ουν η σοφια περι τινας αρχας και αιτιας εστιν ἐπιστήμη δηλον*” (*Metafísica*, 982^a 1-3; Cf. 983^a7, 21,25; 985^a16ss.). No hay duda alguna de que Aristóteles confirmó la distinción platónica, y de allí ésta pasó a la tradición occidental. De donde la ciencia es la sabiduría que explica las cosas por sus causas y primeros principios. Se reconoce, por supuesto, el valor de los saberes prácticos y particulares, tales como la información sobre un evento social, conducir un carro, preparar alimentos adecuadamente, distinguir un vegetal alimenticio de otro tóxico, ejecutar correctamente un instrumento musical que, siendo seguros y consistentes, no pueden ser tenidos por científicos, pues, éstos no se remiten a sus fundamentos teóricos. El concepto de ciencia que predominó desde Aristóteles hasta la Edad Media, es, por consiguiente, el significado de *ἐπιστήμη*; es decir, la teoría universal de las causas y primeros principios de todas las cosas.

A pesar de la enorme importancia de esta distinción aristotélica que, desde los albores de la cultura occidental, caracteriza al conocimiento científico, ella no es suficiente para darnos una idea de lo que exactamente es la ciencia moderna; ésta es mucho más que la *ἐπιστήμη* aristotélica. La etimología de ese término sirve de poco a la hora de conceptualizar el fenómeno denominado “ciencia moderna”. Lo que la etimología puede hacer es ayudarnos a identificar el sentido primordial a partir del cual se puede seguir el rastro de la semántica del término “ciencia”. Pero, en cuanto fenómeno, la ciencia moderna es algo completamente diferente respecto de sus antecedentes. Podemos afirmar con Bryan Appleyard que la “*ciencia es un elemento nuevo en el mundo*” (APPLEYARD, 2004, p. 45), el cual ha generado un mundo nuevo. Pues, mientras el ideal aristotélico de ciencia, vale decir, la “ciencia más ciencia” es eminentemente teórica y libre de cualquier propósito productivo (Cf. *Metafísica*, 982^a30-982^b12), diremos por lo pronto que la ciencia moderna se caracteriza por la claridad, la distinción, la exactitud, la objetividad y la eficiencia. Más adelante volveremos a considerar con mayor detalle estos rasgos de la ciencia moderna; aquí solo queríamos mostrar la diferencia de ésta con respecto a *scientia*.

Con todo, este ideal de la ciencia moderna ha sido contestado desde sus orígenes cartesianos (s. XVII), particularmente, porque su metodología deja en la sombra ciertas dimensiones del espíritu humano, tales como el sentimiento, la emotividad, la imaginación, la historia, la religiosidad, los valores, etc. Por esta y otras razones, ni siquiera hay consenso entre los teóricos respecto de un modelo científico unitario; por lo que ellos se han visto en la necesidad cada vez más apremiante de adoptar una clasificación de las ciencias, de manera que, no obstante sus diferencias, todas ellas puedan satisfacer las condiciones mínimas de contrastación empírica y rigor lógico. La historia del debate sobre esta clasificación es larga y escabrosa. Aquí solo no referiremos a lo fundamental.

3. CLASIFICACIÓN DE LAS CIENCIA MODERNAS

A lo largo de toda la historia moderna se ha intentado perfilar un estatuto general de la ciencia, a la par que determinar las diferencias internas entre las múltiples áreas del conocimiento. De cualquier manera, el “espíritu geométrico” ha adquirido mayor relevancia, tanto que las ciencias que no se adaptaron por completo a ese modelo fueron relegadas a una categoría inferior tanto en la academia cuanto en su preferencia profesional y social.

La proposición fundamental sobre la que se apoya la actual clasificación de la ciencia puede formularse de la siguiente manera: la diversidad de los objetos de estudio determina la diversidad de las ciencias. A partir de esta tesis, podemos afirmar que el dualismo ontológico cartesiano prefiguró dos dominios del saber moderno: la *res extensa* como objeto de las ciencias de la naturaleza, y la *res cogitans* como objeto de llamadas ciencias humanas. También Kant se mueve en esta dirección al afirmar que el fenómeno es objeto de las ciencias y el noúmeno del pensamiento. Propugnando un ideal científico natural de todo el conocimiento humano, en 1843 John Stuart Mill (1806-1873) publica *Logic of moral sciences*, obra en la que, aparte de las *physical science*, distingue las *moral sciences*. Las ciencias morales no se limitan al conocimiento de las costumbres y/o deberes de los seres humanos; tienen un alcance mayor que eso, pues, comprenden la psicología empírica, las ciencias sociales, las ciencias históricas y otras de esta índole. Según este ordenamiento de Mill, las ciencias morales no son metodológicamente autónomas respecto de las ciencias de la naturaleza; por el contrario, aquellas deben adoptar el modelo y la lógica de éstas.

Casi medio siglo antes de Mill, Hegel (1770-1831) se había referido a una *'filosofía del espíritu'* en contraposición a la *'filosofía de la naturaleza'*. Consiguientemente, bajo el peso de la influencia hegeliana, el término inglés *'moral'* usado por Mill, en Alemania se tradujo por *'Geist'*; de donde las *'ciencias morales'* se tornaron en *'ciencias del espíritu'*. Así es como Wilhelm Dilthey (1833-1911) adoptó esta nomenclatura en su *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) con el fin de delimitar un campo del conocimiento científico diverso del de las ciencias de la naturaleza. Sin embargo, ni Mill ni Dilthey son los creadores de esta división de las ciencias. Esta se remonta a la clasificación estoica que reconocía y popularizó tres esferas del saber: la lógica, la física y la ética. Esta, a su vez, refleja la categorización aristotélica que estableció tres clases de saberes: los teóricos, los prácticos y los poéticos (productivos). La lógica se situaba en el orden de los saberes teóricos, la física y la ética en el de los saberes prácticos, y la técnica de la producción de bienes útiles en el de los saberes poéticos.

No se puede desestimar la importancia de los antecedentes de la clasificación de las ciencias diltheyana; se observa, con todo, que esta refleja, más que cualquier otra influencia, el dualismo ontológico cartesiano, el mismo que ha sido traducido por Dilthey en un "dualismo metodológico". En esta clasificación, consagrada al final por el paradigma moderno, la *substantia corporea* dará lugar al método de las ciencias de la naturaleza y las *substantia cogitans* al de las ciencias del espíritu. Obviamente, los saberes formales, constituidos por la lógica, la matemática y las ciencias del lenguaje, configuran, digamos, un grupo transversal al conjunto de todas las ciencias. Sin embargo, a partir del enorme desarrollo de la matemática y de la lógica en el s. XX, también es usual la división del saber moderno entre las ciencias formales, por una parte, y las ciencias de lo real, por otra. Pero, entre las ciencias de lo real no hay cómo dejar de distinguir la diversidad entre las ciencias naturales y las ciencias humanas o del espíritu.

A pesar de haberse zanjado el problema de la clasificación de las ciencias, la epistemología no dejó de plantearse la cuestión de la relación entre los dos grandes grupos en que se clasifican ciencias modernas y, asimismo, la relación entre las múltiples ciencias particulares. Las fronteras del objeto de estudio de cada una de las ciencias específicas se hacen cada vez más difusas, por lo que intervienen y cooperan diversas disciplinas para un mejor conocimiento del mismo objeto. Las rígidas delimitaciones metodológicas del positivismo lógico (Círculo de Viena), del racionalismo crítico (Popper), del materialismo dialéctico (marxismo-leninismo) y otros, han cedido el lugar a posiciones más flexibles que lo único que exigen es un marco de referencias abierto a posibles cambios de organización y que, en todo caso, pueda reflejar el estado actual de las ciencias y sus posibles vínculos.

Dada la indeleble influencia del positivismo comtiano en el pensamiento latinoamericano, es pertinente también señalar que una de las cuestiones epistemológicas latentes aquí es el de la hegemonía del método de las ciencias de la naturaleza, cuya forma modélica es la física. Digo latente, porque solo escasamente ha sido levantada formalmente. Se entiende, por supuesto, que las tesis positivistas enarboladas desde principios del s. XX en la educación boliviana, eran unas de las pocas armas de combate contra el ideario religioso-especulativo que nutría a la escuela jesuítica de la época. Fue el recurso metodológico para sustraer el cielo de la mirada de los intelectuales de la época, y dirigirla a las cosas de la tierra. En todo caso, el resultado fue una sobrevaloración de la lógica inductiva y del método experimental en la academia, relegando a un segundo plano la formación humanística y el razonamiento crítico en general. A parte de las escuelas de formación de maestros, las facultades de ciencias humanas y de filosofía y letras son, prácticamente, de reciente aparición en la universidad boliviana. De ahí que disciplinas como la epistemología, lo mismo que las ciencias puras, sin duda alguna, son todavía hoy en día dominios del saber escasamente frecuentados por los intelectuales y por la misma academia boliviana. Este es uno de los factores, tal vez el más importante, de la falta de propuestas científicas y filosóficas a los diversos problemas emergentes del fenómeno de la interculturalidad aun en los procesos recientes de la vida nacional. Consiguientemente, decisiones políticas sin fundamento ni futuro suplen esta deficiencia.

En suma, las cuestiones de base que, desde la antigua Grecia hasta la era actual, demandan una clasificación de las ciencias tienen que ver con la diversidad de objetos de estudios, con el método, con los procedimientos y con el lenguaje. La pregunta principal es si todas las ciencias, cualquiera que fuese su objeto, están obligadas a compartir un método, unos procedimientos y un lenguaje comunes. Esta cuestión deriva en otra que se refiere a la unidad del conocimiento científico moderno. Como el lector puede imaginar, las posiciones están divididas. Quienes se sitúan en la perspectiva de las ciencias de la naturaleza, por ejemplo, enfocan el conocimiento científico exclusivamente a los “hechos” de la realidad, desconsiderando todo aquello que puede ubicarse en la esfera de los sentimientos, los valores, las creencias e ideas carentes de sustento empírico. Por eso, las ciencias de la naturaleza constituyen el prototipo de las “ciencias lo real”. A partir del objeto de la ciencia, según este criterio, se puede hablar de la unidad del conocimiento. A diferencia de estas, el objeto de las “ciencias humanas” no es exclusivamente de tipo fáctico, sino también vivencial y relacional. De esta forma, experiencias tales como la religión, los valores y creencias, las tendencias y cambios, el imaginario social y el folklore, las funciones de legitimación social, el éxito y fracaso, lo normal y lo patológico, los vínculos sociales, etc., son tema de estudio de estas ciencias. Lo puramente fáctico en psicología, por

ejemplo, sería la conducta humana individual; en sociología, serían los eventos colectivos susceptibles de descripción y cuantificación; en historia, el inventario de los acontecimientos documentados del pasado, etc. De modo que nos es posible dejar de percibir las diferencias objetuales y conceptuales entre tales áreas del conocimiento. La siguiente pregunta, por consiguiente, es si se puede formular un lenguaje común a ambas áreas del conocimiento científico. ¿Se puede utilizar el lenguaje de la física para representar los fenómenos psicológicos y sociales? Respecto del método, se pueden formular similar interrogante: ¿Es aplicable y, sobre todo, eficaz el método experimental para el conocimiento de situaciones como las creencias religiosas o la angustia humana? En lo que se refiere a procedimientos, ¿Parten las ciencias del espíritu de observaciones múltiples para, luego, aplicando la lógica inductiva, inferir generalizaciones? ¿Es este el procedimiento inherente a las ciencias de lo real?

Tendremos oportunidad de discutir estas y otras cuestiones relativas a la clasificación de las ciencias en este capítulo. Por ahora nos parece pertinente establecer con suficiente claridad los elementos comunes, los aspectos diferenciales y las funciones sinérgicas entre los tres dominios de la ciencia moderna: las ciencias de la naturaleza, las ciencias humanas y las ciencias formales.

3.1. Ciencias de la naturaleza

Las *ciencias de lo real* o *ciencias fácticas* nacen a comienzos del s. XVII. El partero fue nada menos que Galileo Galilei (1564-1642). No es posible desdeñar los siglos de gestación, pero el alumbramiento de la ciencia moderna tuvo lugar en el momento en que Galileo, servido de un telescopio, observa la superficie de la luna por primera vez en la historia de la humanidad. El hecho de enfocar el telescopio a la luna con fines científicos revela un aire de desconfianza respecto de las verdades de la ciencia medieval, cuyo fundamento era la autoridad de Dios registrada en la Biblia y delegada su custodia a la Iglesia Católica Romana. Los grandes sabios, desde Aristóteles hasta Tomás de Aquino, no eran sino simples mediadores e instrumentos de la verdad divina. Sus exposiciones, tanto sobre la naturaleza cuanto a cerca de la vida humana, eran completas y definitivas; por tanto, no había lugar para la discusión al respecto, sino tan solo para la interpretación y/o explicación. Dada, por consiguiente, la confirmación divina de la ciencia medieval, no era ni racional ni conveniente la verificación humana de sus teorías; estas eran axiomáticas. Pues, habiendo una verdad revelada por Dios, la razón creada por Dios guiaría el entendimiento al conocimiento de la misma. Por el contrario, intentar tal aventura constituía un sacrilegio y un trastorno imperdonable de los procedimientos lógicos. No obstante, en el Renacimiento el escepticismo y la duda fluyeron como un torrente incontenible, y que, al

devastar los dogmas medievales, dejaron a su paso un suelo fecundo para el florecimiento de nuevos conocimientos.

En este sentido, haber dirigido el telescopio hacia la faz de la luna fue un desafío a los principios teóricos de la ciencia medieval. Galileo estaba alegando la “confrontación empírica” como argumento contra la pura especulación racional. Pero la “observación empírica” no fue el único desafío, sino también el lenguaje de la nueva ciencia. En las primeras páginas de *Il Saggiatore*, publicado en 1623, Galileo formula las condiciones de esta nueva ciencia, esto es, la ciencia moderna:

La filosofía se encuentra escrita en este gran libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos (esto es, el universo), pero no puede comprenderse antes de entender la lengua y conocer los caracteres en los cuales está escrito. Este libro está escrito en lengua matemática, y sus caracteres son triángulos, circunferencias y otras figuras geométricas, sin cuyos medios es imposible entender las palabras; sin ellos vagamos perdidos en un oscuro laberinto. (GALILEU, 1996, p. 46)

El fundamento de los fenómenos naturales es, en consecuencia, de carácter cuantitativo. No hay lugar para cualquier discurso de tipo esencialista en las ciencias naturales emergentes. La naturaleza solo revela su secreto en lenguaje matemático y en relaciones numéricas. Las especulaciones filosóficas y teológicas sobre lo real quedaron, de esta manera, relegadas a un predicamento mitológico y sin chance de restauración. La ciencia moderna, en consecuencia, no necesita ser refrendada por la razón divina; pero, con ello también establece sus propias posibilidades: no puede ultrapasar los límites de lo humano y de la objetividad de este mundo. La ciencia no puede reportar un conocimiento de Dios y de lo sagrado en general. En este punto, la ciencia todavía no es atea, pero ese destino es inexorable.

La observación empírica y el lenguaje lógico-matemático –dos columnas erigidas por Galileo– permanecen firmes allí, sosteniendo el edificio de las ciencias factuales hasta el día de hoy. No cabe duda de que las precisiones y sofisticación introducidas posteriormente significan enormes avances en la dirección de su generalización y aplicación técnica, pero como principios epistemológicos aquellas son condiciones inherentes a la ciencia moderna. El aporte de los filósofos estudiados en los anteriores capítulos, junto a otros como los empiristas ingleses –John Lock (1632-1704), George Berkeley (1685-1753), David Hume (1711-1776)– consistió en la sistematización teórica de la ciencia moderna sobre la base de aquellas intuiciones primordiales concebidas por la genialidad de hombres como Leonardo da Vinci, Galileo Galilei, Isaac Newton y otros. El empirismo de Hume, el racionalismo de Descartes y G. W. Leibniz (1646 -1716) y el idealismo de Kant constituyen, de modo similar, en una generalización teórica del método científico ya puesto en ejercicio desde Galileo hasta Newton. Consiguientemente, se puede decir

que la física galileo-newtoniana era la ciencia modélica tanto para los empiristas como para los racionalistas e idealistas. Las diferencias son cuestiones de matices humanos relativos a la cultura germana.

Tal como Jorge de Albuquerque Vieira señala, las ciencias de la naturaleza se apoyan en una gnoseología realista; esto es, presuponen la existencia de una realidad externa independiente de la conciencia y/o de cualquier teoría del conocimiento que pueda mediar la aproximación del sujeto al objeto. En palabras de este autor:

En media la mayoría de los científicos adopta, como punto de partida, una hipótesis gnoseológica que puede ser denominada *objetivismo realista crítico*, o creencia en una realidad externa que puede ser independiente de sistemas de conocimiento inmersos en ella. En la búsqueda de la aprehensión de esa realidad, la ciencia se convierte en un conocimiento controlado y público, relativo a la construcción de esquemas conceptuales o representaciones que reflejen con algún isomorfismo aspectos de la organización objetiva del mundo. (VIEIRA, 2006, pp. 47-48).

Y, por fin, ¿qué concepto de ciencias naturales podemos ofrecer al lector? Como ya lo anticipamos en varias oportunidades, las ciencias naturales o, mejor aún, ciencias de la naturaleza constituyen el núcleo sólido de las ciencias de lo real. Puesto que las ciencias humanas también son ciencias de lo real, entonces las ciencias de la naturaleza son ciencias de lo “real más real”; diferenciamos, de ese modo, lo real natural de lo real cultural y humano. Nótese la diferencia respecto a Aristóteles, para quien la “ciencia más ciencia” había de ocuparse no de los fenómenos empíricos directamente, sino de sus causas y primeros principios mediante la razón especulativa. En la era moderna, en cambio, las ciencias de la naturaleza estudian la realidad natural según el método experimental, en cuyo análisis utilizan el aparato teórico lógico-matemático, razón por la que estas ciencias son susceptibles de una completa formalización según determinados modelos lógico-matemáticos. De aquí resulta que las teorías científicas sobre los fenómenos naturales sean reductibles a enunciados empírico-formales. Un lenguaje formal o formalizado es aquel cuya estructura ha sido especificada mediante un metalenguaje determinado, de tal modo que sus expresiones, por mucho que se refieran a contenidos diferentes, observan una forma precisa, convencional y, digamos, austera. Como el lector ya puede anticipar, no obstante la posibilidad de la formalización de lenguajes en cualquier dominio de la experiencia humana, los resultados más fecundos se han obtenido en los lenguajes lógico-matemáticos. Con el fin de obtener la mayor precisión descriptiva, las ciencias de la naturaleza han adoptado en su ejercicio estos lenguajes.²¹

²¹ A manera de ilustración, pongamos por caso la teoría de la ecuación “masa = energía”. Esta teoría sostiene que la masa y la energía son solo dos estados o aspectos de la misma sustancia. Explicar discursivamente esta ecuación

Podemos observar que se trata, en efecto, de un lenguaje conciso y exacto. Las ciencias, cuyo objeto se sitúa en el dominio empírico, han desarrollado notablemente una metodología y un lenguaje siguiendo el modelo de la física. Cabe apenas indicar que el lenguaje empírico formal del tipo de la física supone dos componentes: a) el lenguaje teórico, que pone de manifiesto determinadas relaciones generales entre los hechos y aquellas propiedades formales de tal lenguaje dentro de las cuales es posible analizarlos.²² b) el lenguaje sintético –para usar terminología kantiana– que permite representar los aspectos empíricamente observables de la realidad. El primero de estos componentes se refiere a las estructuras o sintaxis del lenguaje, el segundo a la referencia empírica, esto es, a la semántica.

3.2. Ciencias humanas o del espíritu

Las *ciencias humanas* son también ciencias de lo real; o, dicho de otro modo, son ciencias cuyo discurso se fundamenta en la experiencia. Sobre todo antes de la distinción diltheyana respecto de la autonomía de las ciencias del espíritu, se pensaba que también estas tenían por objeto la detección de analogías, regularidades y leyes en los fenómenos humanos, los cuales son predecibles gracias a tales características. Por supuesto que esta visión de las *ciencias del espíritu* delata una completa sumisión a la lógica de las ciencias de la naturaleza. Sin embargo, dado que *la física* fue pionera entre las ciencias modernas, fue casi natural que las demás áreas del conocimiento siguieran su derrotero metodológico. Lo que marcaba el estatuto de toda ciencia moderna era un claro distanciamiento de cualquier presupuesto metafísico, y las ciencias de la naturaleza constituían el modelo de esa condición. En *Verdad y Método*, H. – G. Gadamer describe dicho presupuesto en los siguientes términos:

La aplicación del método inductivo estaría también en ellos [los fenómenos morales y sociales] libre de todo supuesto metafísico, y permanecería completamente independiente de cómo se piense la génesis de los fenómenos que se observan. No se aduce por ejemplo causas para determinados efectos, sino que simplemente se constatan regularidades. Es completamente indiferente que se crea por ejemplo en el libre albedrío o no; en el ámbito de la vida social pueden hacerse en cualquier caso predicciones. El concluir expectativas de nuevos fenómenos a partir de las regularidades no implica presuposiciones sobre el tipo de nexo cuya regularidad hace posible la predicción. La aparición de decisiones libres, si es que las hay, no interrumpe el curso regular, sino que forma parte de la generalidad y regularidad que se gana mediante la inducción. Lo que aquí se desarrolla es el ideal de una ciencia natural de la sociedad, y en ciertos ámbitos esto ha dado lugar a una investigación con resultados. (GADAMER, 1977, p. 32).

demanda mucho tiempo y espacio; con todo, el intento puede no ser exacto. En cambio, **Albert Einstein** mediante su famosa ecuación $E=mc^2$ –donde E representa la energía, *m* la masa y *c*, la velocidad de la luz– demuestra con toda precisión que una reacción química que desprende calor durante el proceso, pierde masa. Para que pueda medirse la masa perdida, la energía liberada debería ser de proporciones considerables.

²² **Wittgenstein** llevó a su punto culminante este criterio de las ciencias experimentales al proponer la teoría de la analogía estructural entre los hechos y la forma lógica del lenguaje.

El predominio del ideal de las ciencias experimentales tropezó con la objeción de que la realidad socio-histórica no podía ser plenamente aprehendida por los procedimientos inductivos de las ciencias de la naturaleza; pues, las ciencias sociales e históricas, por ejemplo, no pretenden tomar el fenómeno concreto como caso o momento de una regularidad general. El objeto de tales ciencias es más bien comprender el fenómeno humano mismo en su especificidad histórica y única, sin el presupuesto de leyes o regularidades supra-empíricas.

La metodología analítica de las ciencias naturales descompone su objeto en sus elementos más simples a fin de que este revele su secreto más íntimo. En eso las ciencias físico-naturales son enteramente cartesianas. Conocer es explicar, esto es, poner hacia afuera o manifestar las dobleces del objeto de estudio. Por el contrario, las ciencias del espíritu parten de la “unidad vital” del fenómeno humano que se nos ofrece por medio de la experiencia interna, la cual no solo representa la unidad de la conciencia sino también la “totalidad del mundo externo” (cf. DILTHEY, W., 1966, pp. 14-15). Existe, para las ciencias del espíritu, una relación de continuidad entre la conciencia y su objeto de investigación. En rigor, la conciencia no puede poner distancia entre ella misma y la esfera de la vida humana objeto de su investigación. La vida humana no es accesible a la conciencia objetiva de las ciencias de la naturaleza que busca regularidades y/o legalidades en ella. La vida humana solo es accesible desde el interior de ella misma, y no desde fuera. La conciencia de la realidad vital es, en todo caso, una autoconciencia. Las ciencias humanas por ello constituyen una mirada a la vida desde el interior de la vida. Allí la propia vida se hace autoconsciente en el discurso científico.

Como consecuencia de lo anteriormente expuesto, no cabe sino esperar un método distinto al de las ciencias de la naturaleza. En efecto, mientras éstas aplican la *explicación* analítico-causal como elemento metodológico propio, las ciencias humanas han adoptado la *comprensión* como concepto metodológico de base. En la obra citada, W. Dilthey escribe: “Explicamos por medio de procesos intelectuales, pero comprendemos por la cooperación de todas las facultades afectivas en la concepción, por la sumersión de las fuerzas afectivas en el objeto”. (DILTHEY, W., 1966, p. 328). Dilthey y sus seguidores proponen la autonomía metodológica de las ciencias del espíritu sobre la base teórica de que la *comprensión* es la forma apropiada para conocer el mundo humano, así como lo es la *explicación* para el conocimiento del mundo natural. El sujeto del *conocimiento explicativo* es entendido como aquella conciencia pura que, al ser determinada por fenómenos externos y regulares, produce un discurso objetivo respecto de tales fenómenos. En cambio, el sujeto del *conocimiento comprensivo* es la vida que se entiende desde el interior

de sí misma, dando lugar a la vivencia y la expresión. Consiguientemente, se puede decir también que las ciencias naturales representan *conceptualmente* el objeto, mientras que las ciencias humanas lo expresan *analógicamente*. De ahí que, para comprender la vida ajena, la comunidad ajena, la historia ajena, el sujeto de la comprensión ha de entenderse antes como vida individual, que es parte de la vida en su organización y en su historia como una totalidad.

Tal como se puede colegir de lo anteriormente señalado, la tesis de la autonomía metodológica de las ciencias del espíritu representa, al mismo tiempo, un golpe al ideal de unidad de las ciencias modernas y un cuestionamiento al modelo experimental. Para algunos críticos de la modernidad, como Martín Heidegger, la ciencia moderna, cuyo núcleo sólido es la física, constituye el destino de la cultura occidental. Lo que significaría que el concepto metodológico de la *comprensión* resulta en cierta forma irrelevante ante el poder tecnológico de la *explicación*. Al fin de cuentas, este concepto científico ha construido y ha destruido el mundo moderno. En efecto, Heidegger afirma que la filosofía occidental vio la esencia de lo real como *totalidad*, olvidando, de ese modo, la cuestión del *ser*. En otras palabras, la filosofía –desde la antigüedad griega, pero más aún con Descartes– concibió el *ser* bajo el modo de los *entes*, es decir, en su dimensión óptica y no ontológica. Esto significa que la *explicación* racional de la realidad como totalidad nos hizo perder de vista los límites de la dimensión humana y, especialmente, el sentido del ser y su naturaleza enigmática. Se impone, por esa vía, la visión heraclitiana de la razón humana como “medida de todas las cosas”. Según Heidegger, el *ser* es una fuerza imperante que al brotar permanece, esto es, no se desborda del todo en los entes del mundo empírico; por eso, el *ser* es aquello que nos hace pensar antes que hacernos actuar. La discusión de esta cuestión y sus consecuencias culturales está ampliamente expuesta en el libro *El ser y el tiempo*, del que transcribimos aquí un párrafo:

El ente que Descartes trata de definir de un modo ontológico fundamental con la *extensio* es un ente que solo se deja descubrir en un proceso que pasa por un ente intramundano y “a la mano” inmediatamente. [...] En conclusión: partiendo de una determinada idea del ser que yace embozada en el concepto de sustancialidad, y de la idea de un conocimiento que conoce los entes que son *en tal forma*, se le dicta al “mundo” su ser, por decirlo así. [...]

No es, pues, primariamente el atenerse a una ciencia objeto de una especial y accidental estimación, la matemática, lo que determina la ontología del mundo, sino la orientación ontológica fundamental, el tomar por el *ser* el constante “ser a los ojos”, que el conocimiento matemático aprehende en un sentido excepcionalmente satisfactorio. Descartes lanza, así, con una expresa filosofía, la ontología tradicional sobre la vía de la física matemática moderna y de sus fundamentos trascendentales.

Descartes no necesita plantear el problema del adecuado acceso a los entes intramundanos. Bajo el imperio no quebrantado de la ontología tradicional es cosa decidida de antemano la genuina forma de aprehender lo que verdaderamente es. (HEIDEGGER, 1974, pp. 110 y 111).

El programa metafísico cartesiano, esto es moderno, al concebir el *ser* solo como *totalidad* óptica, proyecta una explicación total del universo que nos permita conocer la realidad última de aquello que verdaderamente es. Asimismo, el carácter apenas óptico del ser permite conocer lo real como “ser ante los ojos”, es decir, como objeto ante un sujeto y, en consecuencia, también como algo “a la mano” de dicho sujeto, o sea, disponible. En esta vertiente metafísica radica el verdadero espíritu de la ciencia moderna: el mundo es objeto para el sujeto humano, del cual éste pretende construir una imagen objetiva por medio de la razón científica, a fin de sujetarlo técnicamente a su dominio.

Condensando al máximo la crítica heideggeriana al paradigma moderno, se podría decir que ésta es un cuestionamiento a la escisión cartesiano-kantiana de sujeto-objeto. De ahí que, continuando la contrapropuesta diltheyana, Heidegger plantee la tesis ontológica de la “auto-comprensión del ser” en la existencia humana, en lugar de la vida que se entiende a sí misma en el “círculo hermenéutico”. Se reasume de esta manera la cuestión del “sentido del ser”. La existencia del hombre que “entiende ser” en su ser aparece, entonces, como horizonte de comprensión de la cuestión fundamental del ser. Esto significa que el ser humano comprende de un modo primordial el ser de todos los entes, y el lenguaje sería el medio de autointervención del ser en la autocomprensión.

Pero Heidegger no se conforma con la denuncia de la “desnudez del rey”. La tesis fundamental de *El ser y el tiempo* es de carácter propositivo, que consiste en la superación de la dicotomía metodológica sujeto-objeto sobre cuya base se asienta nuestra visión objetivista del mundo. En efecto, para él, la eficiencia de la racionalidad científico-tecnológica se sustenta en dicha dicotomía metodológica, la misma que al propio tiempo surge como consecuencia de la tradición cultural del abandono de la cuestión del ser en Occidente. Heidegger nos coloca, de esta manera, ante la disyuntiva del *sentido* o la *eficacia*. Ninguna lectura ilumina mejor como el propio texto del filósofo alemán:

El “ser ahí” es en el modo de haber comprendido o no en cada caso el ser de tal o cual manera. En cuanto es tal comprender, “sabe” “en donde” es consigo mismo, es decir, con su “poder ser”. Este “saber” no procede ni siquiera de una percepción inmanente de sí mismo, sino que es inherente al ser del “ahí”, que es esencialmente comprender. Y solo *porque* el “ser ahí” es, comprendiendo, su “ahí”, *puede* extraviarse y desconocerse. [...]

El comprender es el ser existencial del “poder ser” peculiar del “ser ahí” mismo, de tal suerte que este ser abre en sí mismo el “en donde” del ser consigo mismo. Se trata de apresar con más rigor aún la estructura de este existencial.

En cuanto es el “abrir” que es, el comprender concierne siempre a la total estructura fundamental del “ser en el mundo”. En cuanto “poder ser”, es en cada caso el “ser en” “poder ser en el mundo”. Pero no es solo que éste, el mundo, sea *qua* mundo abierto

como posible significatividad, sino que es el dar libertad a lo intramundano lo que deja en libertad a este ente, al “ser ahí”, para *sus* posibilidades. Lo “a la mano” es en cuanto tal descubierto en su “ser visible”, “ser empleable”, “ser nocible”. La totalidad de conformidad se desemboza como el todo categorial de una posibilidad del plexo de lo “a la mano”. (Ibid., p. 162).

Al llegar a este punto, de la mano Heidegger se puede percibir una relativa presencia de la cuestión del ser en el método de las ciencias del espíritu, sobre todo, cuando este filósofo afirma que el ser humano –y sus posibilidades– es o aparece esencialmente en la manera de comprender el ser. Allí, en el comprender, tiene lugar la existencia humana en cuanto epifanía del ser. Por tanto, el ser humano es la comprensión de sí mismo y del mundo. En la medida en que las ciencias de la naturaleza tan solo explican conceptualmente el mundo y el ser humano, ofrecen una representación óptica de los mismos. En cambio, las ciencias del espíritu, desde que se orientan por el método de la comprensión, proponen una interpretación ontológica del hombre y del mundo.

La crítica heideggeriana a la dicotomía ontológica sujeto-objeto de la tradición filosófica occidental permitiría una nueva lectura de los saberes tradiciones y de las cosmovisiones de las culturas originarias de América Latina. Remito el análisis en detalle de este tema al capítulo de la interculturalidad; aquí tan solo anotaré que en las cosmovisiones originarias el ser humano nunca toma distancia del mundo; aquél es parte indisoluble de éste. No existe la estructura gnoseológica fundamental “sujeto-objeto”. La vida humana con todas sus manifestaciones es un desborde del poder omnipresente de la naturaleza. Por eso, el destino del ser humano individual y comunitario no responde al conocimiento y/o voluntad de los seres humanos, sino al misterio de la naturaleza. Esta, sin embargo, ofrece los signos y señales que los humanos han de interpretar a fin de orientar sus decisiones tanto personales como colectivas. Se trata de la visión de un mundo encantado; es decir, diametralmente diferente del pensamiento moderno. El método *explicativo* de la ciencia moderna, por tanto, es incompatible con esta visión. La explicación supone un proceso analítico, un desmontaje de la realidad. Las culturas originarias conciben la realidad como un todo indivisible del cual es parte el ser humano. Es difícil individualizar al ser humano; siempre se le entiende en comunidad, cuando menos en pareja hombre-mujer. De ahí que la *comprensión* de las ciencias humanas se acerca mucho más a las formas de conocimiento de las culturas originarias. Con ciertas reservas podríamos plantear la hipótesis de una *comprensión intuitiva* para caracterizar de alguna manera las formas de conocimiento desarrolladas en las culturas originarias, sobre todo, de la región andina.

3.3. Ciencias formales

Las ciencias formales no tienen por finalidad el conocimiento objetivo de la realidad. Obviamente, no todas las disciplinas no-objetivas son formales. Así la teología, cuyo objeto no es el conocimiento de la realidad, sin embargo, no es una ciencia formal. Se consideran ciencias formales la matemática pura, la lógica en general, la gramática y otras ciencias del lenguaje, tales como la semiótica. Se dice que estas ciencias son formales porque, a pesar de ser saberes racionales, sistemáticos y demostrativos, nada nos informan acerca de la realidad empírica; pues, simplemente no se refieren a ella. La naturaleza formal de estas ciencias se explicita en el hecho de que ellas se ocupan únicamente de estructuras formales y de las relaciones entre tales estructuras. Una de dichas relaciones, por ejemplo, es la inferencia. Las ciencias formales enumeran y definen con precisión sus signos, especifican las condiciones en las cuales una expresión o fórmula pertenece a un sistema, predeterminan el uso de axiomas como premisas, estipulan las reglas de inferencia aceptables, etc. En otras palabras, no se ocupan de la realidad, sino del lenguaje pertinente para conocer de manera sistemática la realidad. Si las ciencias fácticas y experimentales constituyen un lenguaje-objeto, las ciencias formales son un metalenguaje.

No es que las ciencias formales se hayan construido por abstracción de la realidad empírica, tal como se puede pensar y/o, de hecho, algunos teóricos sostienen. Las ciencias formales son sistemas teóricos construidos a partir de las categorías *a priori* del entendimiento, usando lenguaje kantiano. De modo que ellas no se configuran sobre el modelo de la estructura del mundo; por el contrario, son modelos *a priori* de lenguaje por medio de los cuales la ciencia explica la realidad. Las cosas de la realidad se pueden cuantificar, medir, calcular y definir a través de conceptos, pero ellas en sí mismas no son ni cantidades ni conceptos, sin embargo, no pueden ser aprehendidas por nosotros sino por medio de tales entidades formales. Las entidades lógico-matemáticas no existen de la misma manera que los objetos materiales; sólo existen en el entendimiento para la inteligencia de tales objetos.

La lógica y la matemática, por ocuparse de inventar entes formales y de establecer relaciones entre ellos, se llaman a menudo *ciencias formales*, precisamente porque sus objetos no son cosas ni procesos sino, para emplear el lenguaje pictórico, formas en las que se puede verter un surtido ilimitado de contenidos, tanto fácticos como empíricos. Esto es, podemos establecer correspondencias entre esas formas (u objetos formales), por una parte, y cosas y procesos pertenecientes a cualquier nivel de la realidad, por otra. Así es como la física, la química, la fisiología, la psicología, la economía y las demás ciencias recurren a la matemática, empleándola como herramienta para realizar la más precisa reconstrucción de las complejas relaciones que se encuentran entre los hechos y entre los diversos aspectos de los hechos; dichas ciencias no identifican las formas ideales con los

objetos concretos, sino que interpretan las primeras en términos de hechos y de experiencias (o, lo que es equivalente, formalizan enunciados fácticos) (BUNGE, M., 1997, pp. 10-11).

Mario Bunge (1919 -) toca aquí un problema que ya se expuso en el cap. II, 5, y que considero pertinente expandir en relación específica a las ciencias formales y su referencia empírica. En efecto, Bunge, en el texto citado, afirma que es posible la “correspondencia” entre las proposiciones formales de las ciencias lógico-matemáticas y la intuición sensible de los fenómenos y acontecimientos de la realidad empírica. Ya en el capítulo mencionado, junto a Kant, observamos el carácter heterogéneo entre la esfera de los conceptos puros o formales y el dominio de las intuiciones sensibles. Sin embargo, a fin de que las proposiciones científicas sobre la realidad empírico-fáctica satisfagan las exigencias de universalidad y necesidad, es ineludible la posibilidad de aplicación de los conceptos puros del entendimiento a las intuiciones de la sensibilidad. Por tanto, aquí la cuestión es cómo establecer esa “correspondencia”, indicada por Bunge, entre los conceptos puros de las ciencias formales y la realidad empírica. Bunge se refiere a una suerte de “interpretación” de las entidades formales (proposiciones, conceptos, signos, etc.) en términos de significados fácticos y/o empíricos. Dichas interpretaciones serían esencialmente “arbitrarias” y de conformidad al éxito, la conveniencia, la necesidad, la ignorancia y, quien sabe, el deseo de poder. Se impone la observación de que el carácter arbitrario de la interpretación empírica de las proposiciones formales, según Bunge, supone, en primer lugar, la distinción entre la estructura de tales proposiciones y la condición de la experiencia; en segundo lugar, que el significado empírico asignado a las proposiciones científicas no es una propiedad intrínseca de las mismas, sino un significado atribuido; y, finalmente, que la estructura ordenada de la realidad empírica tampoco es una propiedad inmanente de la misma, sino una condición asignada a la misma por las categorías *a priori* de nuestro entendimiento.

No obstante la claridad de la exposición de Bunge respecto de la diferencia y correspondencia entre las entidades formales de las ciencias lógico-matemáticas y los objetos del mundo empírico, a mi juicio, él deja en la sombra la cuestión del “cómo” de dicha correspondencia. Por toda respuesta al problema, Bunge escribe: “En suma, la lógica y la matemática establecen contacto con la realidad a través del lenguaje, tanto el ordinario como el científico”. (BUNGE, *Ibid.*, 11). Sin embargo, en el siglo XVIII Kant encaró esta difícil cuestión, dando respuesta a la misma por medio de su conocida tesis del *esquema transcendental*. De conformidad con la formulación kantiana, el lenguaje por sí solo no resuelve la cuestión de la heterogeneidad entre las categorías del entendimiento y los fenómenos. Se

puede admitir la homogeneidad entre el lenguaje y las entidades formales de la razón, pero no hay como establecer dicha similitud entre el lenguaje y los objetos de la experiencia. Consiguientemente, tiene que haber una instancia mediadora que tenga un carácter intelectual, por un lado, y sensible, por otro. Solo de esa manera se puede aplicar las formas puras del entendimiento a los fenómenos. Dicha instancia mediadora, según Kant es el *tiempo*. El tiempo, es la condición formal, por una parte, de la diversidad de las representaciones fenoménicas y, por otro, de la conexión de tales representaciones de modo que constituye su unidad y universalidad. El tiempo se halla contenido en toda representación empírica así como en las formas puras de la razón. De este modo, solo por medio del *esquema trascendental del tiempo* resulta posible la aplicación de las formas categoriales de las ciencias lógico-matemáticas a los fenómenos de la realidad natural y humana. Para una exposición más pormenorizada del tema remito al capítulo II, 5.

4. LENGUAJE CIENTÍFICO

El tema del lenguaje o discurso científico es un tema escabroso. Pues, si nos atenemos a una orientación kantiana, para empezar, la ciencia sería un sistema de proposiciones sintéticas, vale decir, empíricas. Sin embargo, aunque tales proposiciones reporten un contenido cognitivo de carácter empírico, ellas responden al dominio de la razón, esto es, a las condiciones del espíritu humano. En tal sentido, las proposiciones científicas constituyen estructuras lingüísticas sintetizadas por la razón a partir de la sensibilidad o dato de los sentidos. En otras palabras, tal como sostienen las orientaciones empíricas modernas inspiradas en el trascendentalismo kantiano, las proposiciones constituyen una función del lenguaje. Significa, entonces, que la ciencia en su conjunto es una forma de lenguaje. Resulta, de esa manera, un tanto inadecuado hablar del lenguaje de la ciencia, como si ciencia no fuera sino solamente lenguaje. En esta dirección y en rigor, la ciencia no es otra cosa que lenguaje. El ideal de la ciencia, por tanto, sería la creación de un “lenguaje perfecto”. Así es como la filosofía analítica, más que cualquier otra tradición filosófica, se impone el programa de transformar las formulaciones imprecisas del lenguaje de la ciencia y de la filosofía en expresiones claras y distintas. Por medio del examen sintáctico minucioso de las proposiciones, el trabajo en detalle sin grandes aspiraciones sistémicas, la exigencia lógica exacta en las formulaciones teóricas y la contrastación intersubjetiva, se atribuye al lenguaje científico cuatro funciones fundamentales: clarificación, corrección de proposiciones lógicamente incorrectas, resolución de problemas e investigación. Podemos nombrar a B. Russell, al primer Wittgenstein, a Popper y al Círculo de Viena principalmente, como los grandes mentores de esta escuela. Para estos pensadores lo mismo que

para tantos otros analistas del lenguaje, la cuestión fundamental de la epistemología a estas alturas es formalizar un discurso filosófico de la ciencia en el que la semántica pueda operar solo a condición de la observancia de una “sintaxis lógica”, sin la constrictión de la contrastación empírica individual. La epistemología se ocupa de los enunciados de la ciencia y de sus relaciones lógicas; no se interesa ni por el sujeto ni por el objeto del conocimiento. Eso será objeto de las ciencias particulares, pero no de la epistemología. Y esto en ninguna manera significa una caída en una suerte de formalismo lógico. Simplemente quiere decir que el éxito de una eventual teoría científica depende de la exactitud lógica de su formulación.

Cuando al lenguaje se le atribuye una función instrumental de la ciencia, entonces estamos frente a la corriente de pensamiento que afirma que la ciencia es algo más que lenguaje. En esta orientación coinciden con ciertas reservas tanto el positivismo clásico como el materialismo dialéctico, el Wittgenstein posterior e, incluso, Jean Piaget (1896-1980). En este caso, naturalmente no se pierde de vista la realidad como referente del lenguaje, pero el sentido de éste toma forma por causa del uso. El objeto es preexistente o, al menos, independiente respecto al signo lingüístico que lo designa, pero coordinamos apropiadamente un signo al objeto correspondiente en la medida en que usamos un lenguaje socialmente desarrollado y aprendido. Por mucho que sea lógicamente impecable un determinado discurso, el objeto puede permanecer científicamente inaccesible. El conocimiento del mundo no depende tanto de la exactitud de un lenguaje artificialmente formalizado, sino del uso social del lenguaje históricamente desarrollado en cada experiencia cultural de la vida humana. Esta orientación explora el conocimiento por las condiciones socio-culturales en las cuales se produce el conocimiento; es decir, aquí adquiere relevancia el sujeto del conocimiento. Dada la diversidad de las condiciones de vida del sujeto, no cabe sino admitir un pluralismo epistemológico. Conforme a las diferencias culturales, cada pueblo o cada época desarrolla el lenguaje más apto para el conocimiento de su mundo. En el caso de las culturas originarias de Bolivia, éstas no estarían obligadas a adoptar el lenguaje formalizado y simbólico de las ciencias modernas para sistematizar un método de conocimiento adecuado de su propio mundo. El lenguaje de cada una de ellas fue desarrollado como actividad semiótica relativa al escenario específico en que los miembros de tales culturas organizaron su vida. El lenguaje es correlativo a la forma de vida de los usuarios. Wittgenstein, por ejemplo, dirá que en una institución militar podemos distinguir muchas palabras y expresiones que denotan órdenes. Del mismo modo, en una sociedad jerárquica seguramente se habrán desarrollado muchos términos y/o expresiones de sumisión, respeto y veneración. En cambio, en una sociedad igualitaria las expresiones más frecuentes serán aquellas que denotan las relaciones horizontales. En una comunidad de beduinos, con toda seguridad tendrán muchos sinónimos que

designan el objeto llamado por nosotros “arena”; en cambio, para cosas como “agua”, “árbol”, “grama”, probablemente no tengan más que un sustantivo por cada una de ellas.

De la misma manera que en el caso anterior, lo fundamental es la semántica; es decir, garantizar la referencia empírica de los enunciados científicos. La diferencia apenas consiste en que para la filosofía analítica, la semántica tiene que ver con la exactitud lógica de las proposiciones científicas; mientras que para el Wittgenstein posterior, el materialismo dialéctico, Piaget, etc., el significado de las proposiciones científicas reside en el uso de un lenguaje socialmente sancionado en una determinada experiencia de la vida humana. En fin, la hipótesis semántica de esta tendencia epistemológica es la equiparación de significado y uso lingüístico.

Naturalmente, hay un sin número de variantes teóricas a cerca del lenguaje científico. Para los efectos del presente estudio, sin embargo, basta con las ya mencionadas. Sobre la base de esta discusión, se han establecido algunos consensos que han derivado en un inventario de las características del lenguaje científico. Algunos epistemólogos, como Mario Bunge, Popper y otros, han elaborado un listado exhaustivo de tales rasgos de la ciencia. Sin embargo, creo que es suficiente la familiarización con aquellas exigencias indispensables; el resto puede ser deducido por el lector interesado en la investigación teórica de la ciencia.

4.1. La realidad

El propósito del lenguaje científico, tal como venimos diciendo una y mil veces, es la aprehensión de la realidad empírica. O, como afirma Bunge, los enunciados científicos son de carácter “fáctico” (BUNGE, 1997, p. 16). La ciencia no se interesa por cuestiones ontológicas; ella simplemente da por hecho la realidad. La pregunta general que propulsa la actividad científica es ésta: ¿Cómo es la realidad? De modo similar, solo se pregunta cómo es y cómo funciona el lenguaje. Las preguntas científicas circulan dentro del límite de la realidad empírico-formal; ni antes ni más allá de ella. Por ejemplo, la pregunta del “por qué” de la realidad ya excede lo estrictamente concreto. En consecuencia, la base ontológica de sustentación del modelo científico clásico es un “realismo crítico”. Es realista la ciencia porque admite la existencia de las cosas, de las personas y de las relaciones entre unas y otras como algo inobjetablemente real e independiente de quien las observa. El mundo que nos rodea existe y es como es, ya sea que estemos presentes o ausentes, sea que lo conozcamos y lo ignoremos completamente. La seguridad de la existencia de la realidad externa reside, por otra parte, en la experiencia cotidiana colectiva; todas las personas en su sano juicio viven, actúan y piensan en coordinación con el mundo exterior.

Cuando afirmamos que la ciencia nos proporciona un conocimiento riguroso de lo real, presuponemos igualmente que existe cierta adecuación entre lo que dice la ciencia y lo que es lo real. La concepción clásica de la ciencia es “realista”: la ciencia tiende a descubrir lo que es el mundo real, y esto independiente de las diferentes aproximaciones “subjetivas”, sea que éstas sean determinadas psicológica o sociológicamente. (BERTEN, A., 2004, p. 17).

Jorge de Albuquerque Vieira habla de “creencia” al referirse a la certeza de lo real, como punto de partida de la ciencia moderna, y denomina “*objetivismo realista crítico*” al presupuesto gnoseológico que reconoce la “realidad externa” como algo incuestionablemente dado a la percepción sensible, y que, por lo mismo, es “independiente de cualquier sistema cognitivo involucrado en aquél” (cf. VIEIRA, 2006, pp. 47-48). Obviamente, no se trata de una “creencia” al estilo religioso la cual generalmente carece de sustancia empírica, sino de una convicción a cerca de la auto-evidencia de lo real.

Las objeciones que suelen formularse en contra del realismo ontológico son múltiples, especialmente desde las orientaciones escépticas y radicalmente críticas. Sin embargo, existen otras observaciones moderadas que conviene tener presente, lo cual es propio del espíritu científico. Por ejemplo, Bunge –uno de los mayores defensores del realismo crítico– reconoce que el observador “perturba” la realidad investigada (Ibid., p. 17).

Desde su investigaciones neurológicas, Humberto Maturana (1928-) levanta la hipótesis de que los “seres humanos producimos un mundo objetivo a través del uso de nuestros propios cambios de estado como descriptores que especifican los objetos que lo constituyen.” (MATURANA, 1992, p. 152). De modo que lo que nuestra experiencia cotidiana presenta a la conciencia es un resultado reconstruido por nuestras explicaciones de sentido común y/o científicas de aquello que llamamos realidad. En rigor, un mundo estrictamente objetivo no existe, según Maturana. Nuestra percepción de la realidad nos incorpora como organismos perceptuales. No hay como separar el fenómeno de la percepción del objeto percibido.

Sin subestimar la importancia y validez de estas observaciones al realismo ontológico – punto de partida de la ciencia– éste todavía es irrenunciable. Pues, sea que fuese algo enteramente objetivo y humanamente incondicionado, o bien, una reconstrucción socio-cultural o psicológica, lo que interesa a la ciencia, como *punctum initialis sine qua non*, es que lo *real* constituye una presencia fáctica irrecusable y necesaria para la actividad científica. Sin este presupuesto la ciencia sería simplemente imposible.

4.2. El conocimiento de la realidad.

Así como la actividad científica parte de un realismo ontológico, ésta da por supuesto la posibilidad del conocimiento de la realidad. Desde los aportes de D. Hume y E. Kant, se atribuye plena certeza solamente al conocimiento de los hechos y de las estructuras formales del entendimiento. En consecuencia, el conocimiento adecuado de los hechos solo puede ser científico. Cualquier pretensión especulativa fatalmente fracasa en su tentativa de acceso a la realidad empírica y, naturalmente, carece de cualquier validez. Este criterio también se aplica al conocimiento vulgar o empírico. Dado que el conocimiento es esencialmente fáctico, entonces éste no puede sino ser mediado por los sentidos. El conocimiento científico no se restringe a la “percepción sensible”; sin embargo, éste tiene su origen en los datos de los sentidos, hecha la excepción de las entidades formales.

El conocimiento científico se construye sobre la base de una estructura gnoseológica primordial, según la cual, el conocimiento en general consiste en una relación intelectual entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. No habría ni sujeto ni objeto, previos a esta relación; pues, siempre que intentamos retroceder a una presunta situación anterior a dicha relación, nos encontramos con el hecho de que ella ya está allí. De otro modo, nada podríamos decir al respecto en tanto sujetos de conocimiento. En todo caso, en el proceso de conocimiento, el sujeto aprehende formalmente los rasgos característicos del objeto. Decimos formalmente, porque no existe un conocimiento natural, sino siempre modelado por las categorías del entendimiento. Eventualmente, se podría pensar que el conocimiento de una persona o comunidad de personas absolutamente aislada del quehacer científico, o si se quiere todavía más, de cualquier forma cultural, es un conocimiento naturalmente objetivo. Ni siquiera en ese caso cabe hablar de objetividad pura. En su condición de neurobiólogo, Maturana muestra que, la percepción visual consiste en la operación específica de un sistema neuronal como parte de un organismo, por medio de la cual éste se articula a una estructura sistémica ambiental. De modo que las investigaciones en el área de la neurociencia sugieren que hay un condicionamiento recíproco entre el individuo y el mundo circundante. Por una parte, el mundo produce las condiciones de percepción del objeto, por otro, el individuo produce la objetividad del mundo en el cual aquél se halla inmerso. (cf. MATURANA, 1992, 152).

4.3. Objetividad y verdad del conocimiento científico.

Dados los límites y condiciones del conocimiento humano, la ciencia no tiene acceso a la verdad última de las cosas; ella tan solo puede pretender la objetividad. Cuando hablamos de límites no nos referimos únicamente a la finitud de la naturaleza humana y a la precariedad de los medio de observación de la realidad –infinita y diversa– sino a las aporía del método deductivo propio de las ciencias experimentales. Dicho de otro modo, jamás se puede satisfacer inductivamente la exigencia de universalidad de las leyes científicas; pues, siempre quedará la posibilidad de que algún individuo de la clase de objetos a que se refiere una ley discrepe de dicha aseveración legal. No hay manera de cubrir por medio de la observación empírica la totalidad de los objetos de una clase en todo tiempo y espacio a fin de, a partir de dicha observación, formular una ley absolutamente verdadera. Por ejemplo, la ley “*todas las aves son ovíparas*” es de carácter inductivo, esto es, se apoya en la observación de la forma de nacimiento de tales animales. La partícula lógica “todas” expresa la universalidad de la partícula fáctica “aves”, a las cuales se atribuye el concepto “ovíparo”. Sin embargo, no hay posibilidad alguna de que la partícula lógica cuantificacional “todas” haya podido ser confirmada por la observación del nacimiento de todas las aves en el mundo entero y a través de todos los tiempos. Pudo en el pasado, o podrá en el futuro y en algún lugar, nacer un ave no del huevo sino por medio del parto. Este único caso será suficiente para invalidar la universalidad de la ley “*todas las aves son ovíparas*”.

Esto no conduce a un relativismo anárquico, sino que nos permite reconocer dos condiciones de las proposiciones y o sistemas de proposiciones científicas: a) que tales sistemas de proposiciones o teorías científicas son solo hipótesis expuestas a ser refutadas (Popper). Aquí no se habla, como en la tradición positivista, de verificación empírica de las hipótesis, puesto que, como ya lo indicamos, eso no es posible a plenitud y ni siquiera es necesario; b) puesto que el criterio de verdad ha sido abandonado, lo que ahora queda es la objetividad como garantía de validez de las leyes y teorías científicas. No obstante, tal validez no viene dada por el objeto, esto es, por la adecuación de las proposiciones al referente objetual, sino por la intersubjetividad de la comunidad científica. Tal intersubjetividad significa, en última instancia, comunicación. Esto otorga una singular relevancia al lenguaje. En tal sentido, la objetividad de las proposiciones científicas se garantiza mediante el análisis del lenguaje, a fin de establecer la forma lógica de las formulaciones teóricas. Maturana, al respecto, va bastante más lejos en esta misma dirección:

Las explicaciones científicas son explicaciones generativas. Es decir, son proposiciones de mecanismos (sistemas generativos) que: a) dan origen a los fenómenos por explicar como resultado de su operación; y b) son aceptados como válidos en la comunidad de los científicos porque satisfacen las condiciones que constituyen el criterio de validación de las afirmaciones científicas que esta misma comunidad ha establecido. (Ibid., p. 155).

Cabe, finalmente, recordar una vez más que el “criterio de validación” de las teorías científicas, sancionado por la comunidad científica, no es en ninguna manera artificial, sino que se apoya sobre dos columnas: el consenso empírico y las exigencias lógicas. Estos dos elementos movilizan la investigación científica y le imponen su sello propiamente moderno. A propósito, A. Berten escribe:

La argumentación racional e intersubjetiva es el camino obligatorio en una discusión crítica, susceptible de obtener un consenso intersubjetivo y objetivo. Es en este sentido, igualmente, que la cuestión de la “demarcación” entre “discurso” científico y “discurso” no-científico viene a constituir una cuestión central. (BERTEN, 2004, p. 17)).

4.4. El método experimental

La ciencia moderna es experimental no solo porque uno de sus presupuestos metodológicos sea la observación empírica, sino porque ha establecido la interacción entre la teoría y la manipulación práctica como estrategia heurística. Tal interacción ha conferido a la ciencia moderna su carácter dinámico, activo, funcional y eficiente.

Sobre todo a partir de las investigaciones de Descartes, el método se ha convertido, primero, en algo inherente a la ciencia, segundo, en un instrumento de precisión que conduce la investigación científica a insospechados descubrimientos. Gracias a la naturaleza del método la ciencia no es una actividad errática y, por el contrario, sabe lo que busca y cómo hacerlo. He ahí la razón por la que en tres siglos la era moderna ha producido más conocimientos que en toda la historia de la humanidad. El método científico consiste en la serie ordenada de procesos teórico-prácticos destinados a la producción de conocimientos. El método no es un modelo férreo al que los contenidos cognitivos han de adaptarse, sino que, por el contrario, éste depende del objeto de investigación. De esta manera, el método implica planificación, organización, comunicación y permanente interacción con otros miembros de la comunidad científica. La búsqueda de información sea por medio del trabajo de campo, o bien, a través de la bibliografía constituyen tal interacción. Visto de este modo, el método es un factor de seguridad y economía en el proceso de producción de conocimientos.

Ahora bien, el conocimiento científico es un conocimiento discursivo. Se trata de metodológicamente construir conceptos, cuya validez pueda ser sancionada por el consenso

empírico y la intersubjetividad de la comunidad científica. Ya Kant enseñaba que hay cuatro operaciones metodológicas para la formulación de conceptos: a) *observar*, b) *comparar*, c) *reflexionar*, d) *abstraer*. Sobre la base de estas cuatro operaciones junto a la analítica cartesiana y los protocolos procedimentales aportados por el positivismo se ha estructurado el método experimental de la ciencia contemporánea. Veamos cómo estos criterios básicos se han convertido en los componentes metodológicos de toda investigación, a saber: a) *observación*, b) *hipótesis*, c) *experimentación*, d) *conclusión*.

- a) *Observación*. Consiste en la aplicación intencionada, ordenada y atenta de los sentidos a un objeto con el fin de producir un concepto o un sistema de conceptos respecto de este. La observación es de valor capital en el método experimental, pues, esta plantea el o los problemas que suscitan la curiosidad del investigador y apremian una respuesta o solución por parte de éste. En ese sentido, constituyen el motor de la investigación. Toda investigación se moviliza a partir de un problema observado. A fin de que dicho problema sea genuino y pertinente, es necesario que la observación sea atenta, esto es, que la aplicación de los sentidos y el entendimiento al objeto de estudio sea sostenida por el tiempo adecuado. Asimismo, la observación debe ser exacta y precisa. Eso implica el registro y la cuantificación del proceso de observación.
- b) *Hipótesis*. La hipótesis surge de la comparación de los diferentes momentos del proceso de observación, pues, ella consiste en una opción teórica entre otras posibles para explicar en forma anticipada el problema planteado en la observación. Técnicamente, la hipótesis es una “suposición explicativa verosímil” a base de los indicios proporcionados por la observación; la investigación consiguiente y/o experimentación podrán confirmar o refutar la objetividad o subjetividad de la misma. La hipótesis tiene las funciones de orientar la investigación y coordinar las informaciones parciales obtenidas en el proceso, de modo que facilite la inferencia de los resultados teóricos.
- c) *Experimentación*. La experimentación es el elemento metodológico que otorga su personalidad a la ciencia moderna. Consiste en la provocación, en forma reiterativa y bajo diversas circunstancias, de determinados procesos y/o fenómenos, con el fin de observar sea la relación causa-efecto entre los mismos, o bien, las condiciones de regularidad de tales procesos. La experimentación exige técnicas y procedimientos extremadamente cuidadosos y precisos que implican el uso de laboratorios, el registro detallado de eventos, estadísticas, protocolos, modificación de circunstancias,

intercambio de información con otros investigadores, etc. La finalidad de la experimentación es el descubrimiento de leyes y principios relativos a la hipótesis. Tratándose de una investigación en el dominio de la naturaleza, por ejemplo, el objetivo es determinar la constancia y/o regularidad de los procesos naturales, a fin de poder controlarlos y someterlos al servicio de los intereses humanos. Conocida la ley de la constancia del comportamiento de la naturaleza, la ciencia puede predecir la ocurrencia de determinados fenómenos y aún la variación de los mismos bajo circunstancia modificadas.

d) *Conclusión.* Las ciencias experimentales priorizan el método inductivo, pero no son enteramente inductivas. Nunca parten de un vacío teórico. Sea lo que fuese, la *conclusión* es una inferencia inductiva que parte de la observación experimental. Su finalidad es construir un concepto o un sistema conceptual partir de la observación comparativa de múltiples fenómenos. En ese sentido, la conclusión es una *abstracción lógica*. En terminología kantiana, en cuanto concepto, la conclusión es una unidad sintética formal configurada a partir de la diversidad empírica. Dicha síntesis solo es posible a condición de una reflexión analítica y de la observancia de los principios lógicos de razonamiento. La conclusión es, pues, el resultado de la investigación y, metodológicamente, constituye la confirmación o refutación de la hipótesis.

4.5. Sistemática del conocimiento científico

La sistematicidad es uno de los factores de unidad de la ciencia moderna. A pesar de la diferencia de sus respectivos métodos, las ciencias del espíritu comparten el criterio de sistematicidad con las ciencias de la naturaleza. En principio, hay que decir que la sistematicidad confiere una estructura orgánica al conjunto de saberes humanos reconocidos como válidos, y que denominamos ciencia moderna. Es una estructura porque existen ciertas teorías generales o hipótesis sobre las que se asientan los conocimientos y tecnologías particulares; de ser desechadas tales hipótesis fundamentales, todo el edificio científico se vendría abajo y con él la vida moderna perdería todo punto de referencia. Imaginemos simplemente la eventual refutación de la hipótesis de la matemática del mundo, toda actividad social basada en el cálculo –tales como la economía y la ingeniería– se hundirían en el caos. Según Kant, la sistematicidad es una condición intrínseca de la naturaleza racional de la ciencia moderna. El siguiente de este autor es ilustrativo al respecto:

Bajo el gobierno de la razón, nuestros conocimientos no pueden formar una rapsodia, sino necesariamente un sistema, pues solamente en él apoyarán y favorecerán los fines esenciales de la razón. Pero yo entiendo por sistema la unidad de diversos conocimientos bajo una idea. Es ésta el concepto racional de la forma de un todo, a condición de que mediante él se determinen *a priori* tanto el ámbito de lo múltiple como la posición de las partes entre sí. Por consiguiente, el concepto racional científico contiene el fin y la forma del todo que coincide con él (KANT, 2008, 492).

Por tanto, todo discurso que pretenda el rótulo de “científico” debe ser sistemático. El principio de sistematicidad del discurso científico evoca cuatro conceptos complementarios: a) coherencia interna, b) carácter axiomático, c) relación lógica de sus proposiciones, d) unidad.

La reflexión de Bunge al respecto es ilustrativa:

Esta conexión entre las ideas puede calificarse de orgánica, en el sentido de que la sustitución de cualquiera de las hipótesis básicas produce un cambio radical en la teoría o grupo de teorías.

El fundamento de una teoría dada no es un conjunto de hechos, sino, más bien, un conjunto de principios, o hipótesis de cierto grado de generalidad (y, por consiguientes, de cierta fertilidad lógica). Las conclusiones o teoremas pueden extraerse de los principios, sea en forma natural o con ayuda de técnicas especiales que involucran operaciones matemáticas. (Ibid., pp. 26-27).

5. CONCLUSION

En vista del objetivo del presente trabajo, el paradigma moderno, así como lo presentamos en el este capítulo, ofrece un enorme desafío tanto como una dificultad insuperable. Nuestra hipótesis consiste en proponer elementos teóricos para la construcción de una epistemología de la interculturalidad.

La racionalidad moderna totalizante aparece, precisamente, en el modelo científico de conocimiento diseñado aquí como una estructura lógica, compleja, inflexible y eficiente. La ciencia ha construido el mundo moderno, junto con nuestros comportamientos y nuestro pensamiento formalizado. Ella ampara a este mundo de cualquier presencia teórico-práctica que amenace este orden racional.

Con todo, existen en la sociedad boliviana saberes prácticos tradicionales que “ayudan a vivir”, sobre todo, a quienes no tienen acceso a las conquistas del saber occidental. Y no solo eso, el imaginario popular se nutre de creencias y pensamientos mágicos, que nada tienen que ver con la explicación causa-efecto del modelo científico. ¿Qué vía metodológica nos ofrece la racionalidad moderna para echar las bases de una epistemología de la interculturalidad?

El paradigma científico, de hecho, es excluyente, por su método orientado a la manipulación y dominio de la naturaleza, por su sistematicidad y, particularmente, por su la estructura

gnoseológica fundamental. De este conjunto de características del conocimiento moderno deriva la explicación causa-efecto como método general de la ciencia. Pero no todos los fenómenos del mundo pueden ser explicados. Particularmente, los hechos humanos necesitan ser comprendidos. De ese modo surge la comprensión como concepto metodológico para el estudio de la vida humana, de la historia, de la literatura, del arte, de la psicología, de otras culturas y otros códigos culturales.

Asumiendo que la comprensión es el conocimiento de la vida desde el interior de ella misma, entonces los saberes de las culturas tradicionales de Bolivia tienen este elemento metodológico en común con la racionalidad occidental, esto es, con uno de sus aspectos críticos. En efecto, la gnoseología de las culturas originarias no separa al sujeto del objeto, no objetiviza la realidad, pues, no contempla el mundo desde fuera, sino siempre como parte de él. Desde ahí surge la perspectiva de la comprensión como concepto metodológico para la construcción de una epistemología de la interculturalidad.

CONCLUSIONES

1. Formalmente, la presente investigación ha sido motivada por la cuestión de la *interculturalidad*. Primordialmente, la *interculturalidad* es un fenómeno socio-histórico, y no un discurso. La interculturalidad es un hecho que acontece masivamente en la sociedad boliviana. Para ser más preciso aun, la interculturalidad es un proceso que ha determinado la historia de Bolivia desde su época colonial e, incluso, desde antes; vale decir, durante cinco siglos, si no más. En la actualidad, la interculturalidad prevalece no tanto por razones étnicas, sino sobre todo por la *formas de pensamiento* que aquí se han generado gracias a los intercambios entre las racionalidades occidental y originarias. En otras palabras, evidentemente, las mayorías indígena y mestiza constituyen un factor de primer orden a tiempo de constatar la vitalidad de las culturas originarias que interactúan con la cultura occidental en Bolivia, pero si ese fuese el elemento predominante de mi concepto de interculturalidad, estaría suscribiendo la tesis de Alcides Arguedas de hace un siglo atrás (cf. Cap. I). Por tanto, es necesario superar las determinaciones étnicas a la hora de conceptualizar la interculturalidad. En tal sentido, prefiero hablar de *formas de pensamiento* engendradas por la colisión entre Occidente y las culturas originarias. Tales *formas de pensamiento* incluyen el imaginario, los saberes, los modos de conocimiento o aproximación al mundo, las predisposiciones espontáneas, las formas de organización social, el arte, los patrones morales, los modos de producción económica tradicionales, etc. Son formas de pensamiento que no son típicamente occidentales, tampoco originarias puras. Admito que es un tanto precipitado catalogar tales *formas de pensamiento*, sin embargo, se puede observar en ellas ciertas características tales como la simulación, la analogía, la emoción, la narración y lo mágico.

Esto es solamente la constatación de un hecho. Más que las determinaciones étnico-raciales, las nuevas expresiones culturales emergentes de la interacción de dos o más culturas matrices me parece lo realmente prevaleciente y decisivo. En tal caso, los bolivianos estamos destinados a la interculturalidad. Como en la teoría de conjuntos, se ha formado una zona intercultural en la intersección entre la racionalidad occidental y las racionalidades originarias. La interculturalidad abarca todo el universo de la existencia humana; de modo que puede ser observado desde los diferentes ángulos de la ciencia moderna; pero, a mí me pareció la *epistemología* algo fundamental y primario cuando, sobre todo, se pretende desarrollar conocimientos desde la interculturalidad.

Ahora bien, tal como se ha expuesto en el cap. I, la interculturalidad en Bolivia es el resultado de las interacciones e intercambios entre una cultura dominante y otra dominada, entre una cultura legítima y otra ilícita. A fin de mantener las relaciones de producción, la estructura colonial defiende su propia cultura como la única capaz de representar el mundo tal como este es. Las demás culturas concurrentes, consiguientemente, quedan descalificadas; su discurso no consigue expresar lo que la realidad es. Puesto que la cultura dominante fundamenta y legitima el modo de producción colonialista, las culturas originarias no tienen posibilidad alguna de cuestionar tal *status*, pues, estas han sido despojadas de su poder y de su verdad. De este modo, durante cinco siglos la cultura occidental se constituye en la cultura oficial y pública del área geográfica donde hoy se asienta el Estado nacional, mientras las demás culturas originarias son desplazadas a la periferia y a la marginalidad. La lengua, las leyes, la educación, el culto, la economía, el orden socio-político de la república son instancias que responden a la racionalidad occidental. El folklore, la economía informal y las formas de organización comunitaria, por otra parte, representan la subsistencia de las culturas nativas.

2. Por lo expuesto, denominamos “culturas negadas” a las culturas originarias. En el escenario de la colonia y de la república posteriormente, los pueblos originarios desarrollaron estrategias de sobrevivencia, las cuales cristalizaron poco a poco una negación de la negación cultural. Los antropólogos, excavando en el suelo de las culturas negadas, practican una especie de arqueología cultural con el fin de reconstruir las formaciones culturales originarias genuinas. Pero el resultado de semejante operación son ruinas, vestigios, fósiles. Lo que existe realmente y demanda nuestra investigación es esa poderosa simbiosis que emergió de la negación. Expulsadas a la periferia de la historia, a las culturas denominadas en la actualidad “originarias” se les negó espacio público para desarrollarse, para inventar el pensamiento conceptual, para perfeccionar sus métodos e incrementar sus conocimientos, para sistematizar estos conocimientos en forma de teorías generales. Como consecuencia, tales culturas han conseguido perfeccionar saberes o técnicas sorprendentemente eficaces en los campos de la salud, de la agricultura, de la meteorología, de la organización y gobierno de grupos sociales pequeños y medianos, etc. A diferencia del modelo científico, estas técnicas ancestrales no se explican por la ley de causa y efecto; sin embargo, se muestran sorprendentemente eficaces. En el campo de la salud, sobre todo en el área de la pediatría, muchos pacientes presentan síntomas para los que la ciencia médica no tiene ni diagnóstico ni tratamiento; en cambio, la medicina tradicional casi siempre es eficaz en tales casos. De la misma manera, cuando en la actividad agraria las ciencias agrícolas se declaran impotentes ante determinadas plagas, los saberes tradicionales acuden con la respuesta pertinente. En un taller de capacitación de

promotores de desarrollo rural, llevado a cabo en el mes de diciembre de 2011, un agrónomo informó una singular experiencia. Una plantación de melocotones situada en los valles mesotérmicos de Santa Cruz había sido invadida por una plaga de larvas. Habiendo sido consultado este profesional, recomendó que, aplicando una combinación de ciertos insecticidas, la plaga podía ser controlado en el curso de tres a cinco días, pero que, de cualquier forma, la pérdida y los costos serían bastante gravosos. Uno de los trabajadores campesinos que escuchó la opinión del profesional, al momento ofreció su experiencia prometiendo la extinción de la plaga para el día siguiente. Una vez convenido el trabajo, mediante ciertos ritos, aquel campesino resolvió el problema de la plaga en pocas horas, a bajo costo y sin pérdida de la producción. Aquel agrónomo recomendó a los promotores no desestimar aquellos saberes milenarios. ¿Pragmatismo? Sea lo que fuese, estos saberes tradicionales también pueden predecir los cambios climáticos con bastante precisión en áreas limitadas. Observando la velocidad y dirección de los vientos, las temperaturas ambientales, el color de las nubes en determinadas horas del día, el comportamiento de los insectos, de las aves y otros animales, los campesinos generalmente tienen la capacidad de pronosticar los cambios inmediatos y remotos del clima. Con algunos meses de anticipación, ellos pueden, incluso, determinar las características de la próxima estación lluviosa. Otra de las áreas en las que la sabiduría ancestral ha demostrado sus potencialidades es el ámbito socioeconómico. En efecto, Elizardo Pérez y Carlos Salazar Mostajo –ellos no son los únicos, por supuesto– sostienen la tesis de que, dadas las condiciones climáticas del Altiplano y la escasa fertilidad de sus suelos, el desarrollo y florecimientos de grandes culturas en esa zona se debió principalmente a su eficiente organización socioeconómica en base al *ayllu*. La *escuela-ayllu* de Warisata habría sido la experimentación científica que confirmó dicha tesis.

3. El pensamiento científico moderno no puede desdeñar simplemente tales evidencias, no puede excluirlas bajo el epíteto de “saberes precientíficos” a la falta de una explicación racional. Ya dijimos que las culturas originarias, al ser culturas negadas, se desarrollaron en condiciones de clandestinidad como una estrategia global de sobrevivencia de los pueblos sometidos al sistema colonial; por tanto, los saberes específicos, sus técnicas y sus lenguajes aparecen, en cierto modo, como herméticos e inaccesibles a la racionalidad occidental. Básicamente, el paradigma clásico descrito en el cap. VII, se atiene al modelo explicativo de las ciencias de la naturaleza. Etimológicamente, explicar (de *explicare*) significa quitar los dobleces, desdoblar, separar los elementos del objeto fin de que éste pueda exhibir su verdad ante la observación del sujeto. Los saberes tradicionales, por el contrario, son simplemente inexplicables y tienen que permanecer así para no entregar la fuerza de su misterio al dominio de la racionalidad

occidental. Se trata de dos racionalidades completamente diferentes y en conflicto. Consiguientemente, los saberes tradicionales no adoptan un lenguaje explicativo, sino narrativo. El relato es polisémico, de manera que, antes que revelar la verdad sobre algo, desorienta al oyente. Lanzo la hipótesis de que la agraficidad de las lenguas tradicionales se debió a la necesidad de no fijar el sentido de los mensajes, pues, de otro modo, estos habrían sido fácilmente descifrados por los agentes del colonialismo en beneficio de un control más eficaz sobre los pueblos sometidos a su poder. El carácter oral de los saberes tradicionales permitía que estos fuesen narrados con un sinnúmero de diferencias relativas a los lugares y a las circunstancias, en desmedro de su credibilidad. En el ámbito del fenómeno de la interculturalidad, aun hoy en día las clases populares prefieren la narrativa antes que el concepto. La mayoría de las personas piensa narrativamente y escasamente por medio de conceptos. Muchos textos académicos son ampliamente narrativos, anecdóticos. También yo debo ser anecdótico. En un curso de actualización docente, la expositora se refirió a la diferencia entre “saberes” y “conocimientos”. Dijo la licenciada: “saberes son, por ejemplo, cuando te duele la muela, la abuela te aplica un pedazo de ajo en la caries. ¡Listo! Se fue el dolor. En cambio, usas conocimientos, en ese caso, si vas a la farmacia y compras un analgésico para el dolor de muela.” Cuando se la requirió una y otra vez por la diferencia conceptual, ella mencionó otros tantos casos, sin que nunca llegara a la formulación de algún concepto al respecto.

Respecto a un hecho cualquiera, el pensamiento narrativo enuncia la sucesión de estados y de cambios de esos estados. En la diferencia de un estado cambiado respecto de su condición anterior reside el sentido, pero el sentido no es igual a objetividad. Sobre todo, a nivel popular la narración no se preocupa ni por la objetividad ni por la verdad del lenguaje. Puesto que la narración es indiferente a la objetividad, tampoco importa la identificación del sujeto responsable de los cambios de estado. La narración tiene vida propia; es anónima y es de todos. En el lenguaje narrativo se puede observar, al mismo tiempo, la presencia de analogías y simulaciones. La interculturalidad es típicamente narrativa. Somos sociedades interculturales. Nuestra producción literaria es mayoritariamente narrativa: novelas, cuentos, historiografía (*cognitio ex datis*). El género ensayo es escaso en el campo de las ciencias sociales, no digamos en ciencias de la naturaleza. Por la predominancia de la narración en estas formas de pensamiento, la racionalidad intercultural podría ser denominada *noesis mythika*.

4. Como ya lo hemos dicho en varias oportunidades, no es objetivo de la presente investigación el rescate purista de los elementos prístinos de las culturas nativas. Nos interesa la interculturalidad hoy y mañana, sin dejar de reconocer que el ayer está presente en el hoy y lo estará en el mañana. No podemos eludir la historia. Por tanto, es lógico suponer que muchos elementos de las antiguas culturas originarias vigorizan la interculturalidad hoy. Quien mejor caracterizó el talante indio, a mi juicio, fue Franz Tamayo. Los rasgos antropológicos que este pensador boliviano atribuye al indio secular permanecen activos hoy en día, pero ya no solo en él, sino en el carácter colectivo de la comunidad social. En efecto, Tamayo dice que la mente india es ajena a la especulación intelectual, a la contemplación estética o mística. No hay nada en él que se parezca a las sofisticadas teorías occidentales sobre el mundo. “Lo que [el indio] alcanza a ver, lo ve llanamente pero lo ve del todo. En vano buscaríamos en él los arabescos ideales en que naturalmente se enreda, en la especulación científica o artística, nuestro pensamiento moderno.” (TAMAYO, 1994, p. 82). Esta gnoseología elemental sería el fundamento de la pedagogía propiamente boliviana. Tomemos el verbo “ver” en su acepción de “conocer”. Pues, entonces, el proceso del conocimiento no privilegia ni al sujeto ni al objeto. Obviamente, aquí no cabe ningún escepticismo. El sujeto tiene la capacidad plena de conocer. El objeto tampoco es, digamos, esquivo, como en Kant. El objeto se presenta tal y en cuanto es a la observación del sujeto. Este no desconfía ni de las posibilidades de su conocimiento ni de las veleidades del objeto. No hay ninguna duda sobre la validez del conocimiento en el pensamiento indio. Sujeto y objeto se corresponden sin defecto ni exceso. Esto supone una relación armónica entre el ser humano y el mundo. El mundo es amigo del hombre. El cristianismo, profundamente influenciado por el platonismo, transmitió a la cultura occidental la idea de la enemistad entre el alma humana y el mundo. Este elemento pesó enormemente sobre la estructura gnoseológica primordial de la racionalidad occidental, en la que sujeto y objeto aparecen conectados por relaciones de confrontación.

Tamayo afirma que estas características del conocimiento indio “se han conservado hasta hoy a través de la historia trágica y de la miseria presente” (Ibid., 83). Nadie concibe “con la intensidad y rectitud con que concibe el indio lo que concibe” (Ibid.). Hay una proximidad gnoseológica entre sujeto-objeto; no son necesarias, en consecuencia, algo así como la mediación de las categorías del entendimiento para la representación del objeto por parte del sujeto. La compleja organización social incaica del mismo modo que las maravillosas obras de ingeniería civil, tales como Machu Pichu y Tiahuanacu, responderían a esa forma de conocimiento “intensa” y “recta” del pensamiento indio. En otras palabras, no hay intensión

dominadora del sujeto en la gnoseología indígena, no obstante, es eficaz, tiene una fuerza productiva en todos los campos de la existencia humana.

Ahora bien, esta gnoseología no puede constituirse en el fundamento de una ciencia, según el modelo occidental. Tal como hemos podido ver en la evolución del paradigma epistémico de la modernidad occidental, si el objeto (realidad) fuese tal como aparece no sería necesaria la ciencia. Según la racionalidad occidental, y, especialmente a partir de Kant, el objeto no se ofrece desnudo, transparente y por completo al pensamiento; pues, hay una separación (*diástasis*), una distancia entre éste y el sujeto. Por una parte, esa distancia ha de ser cubierta por el discurso; por otra, precisamente, esa distancia sustrae al objeto de la contaminación subjetiva en el discurso. El principio elemental del discurso es el *concepto*. En la medida en que el discurso sobre el objeto se mantenga al amparo de las determinaciones emocionales y de los prejuicios, este será un discurso conceptual y objetivo. El concepto es la representación abstracta, por tanto, universal del objeto. El discurso es una secuencia lógicamente estructurada de conceptos. El discurso perfectamente objetivo es el discurso lógico-matemático. La formalidad de las ciencias matemáticas se erige como modelo y garantía de la objetividad de todo discurso sobre la realidad. El discurso científico debe ser un discurso objetivo, por tanto, debe poder ser matematizable²³. En cambio, en el conocimiento indio no hay una mediación discursiva entre sujeto y objeto, lo que hay es una experiencia o vivencia de éste. En rigor, no habría que hablar de “objeto”; pues, el pensamiento indio no se sitúa a la distancia o fuera del mundo para conocerlo. Eso significa que no hay conceptos de las cosas; el indio no ha logrado ese prodigio intelectual que se llama “abstracción”. Como consecuencia de ello, no hay teorías sobre las cosas, o sobre un determinado aspecto de la realidad. Simplemente el indio conoce directamente la realidad e interactúa con ella para producir los bienes necesarios para la vida.

En rigor, la ciencia es un discurso; sus derivaciones o aplicaciones tecnológicas constituyen otro asunto. Los saberes tradicionales carecen de este discurso fundamentador; por tanto, no son ciencia. Estermann habla de “ciencia andina” (cf. ESTERMANN, 2006, pp. 116-120 *pássim*); en esa dirección, escribe: “Existe un ‘saber’ (*yachay*; *yatiña*) del subconsciente colectivo, transmitido por procesos subterráneos de enseñanza de una generación a otra en

²³ Mario Bunge ha extremado esta tendencia formalizante de filosofía y de la ciencia. Como dice Bernulf Kanitscheider en la introducción a la edición alemana de *El problema mente-cerebro* (cf. Bibliografía), el autor argentino “hace un amplio uso de la Lógica Matemática y de la semántica, hasta el punto de que introduce medios algebraicos incluso en la Ontología- ...” Aunque cuestionada e, incluso, rebatida especialmente desde la perspectiva de las ciencias del espíritu, esta tendencia, mal que nos pese, sigue presente y liderando las investigaciones contemporáneas.

forma ora y actitudinal (‘saber hacer’), mediante narraciones, cuento, rituales, actos cúltricos y costumbres. Este saber no es el resultado de un esfuerzo intelectual, sino el producto de una experiencia vivida amplia y meta-sensitiva (más *Erlebnis* que *Erfahrung*).” (Ibid., p. 119). A pesar de las distinciones con respecto a la racionalidad occidental y, asimismo, no obstante las reservas apuntadas por este autor, creo que es incorrecto designar con el nombre de ‘ciencia’ a la “sabiduría colectiva” de las culturas originarias. Es preciso hacer esta distinción no por razones de rango gnoseológico (*δόξα* y *ἔπιστήμη*, etc.), sino para determinar la naturaleza específica de tales conocimientos, y, a partir de ahí, buscar la forma de comprenderlos y desarrollarlos en su propia perspectiva, como una alternativa al reduccionismo y al espíritu dominador de la ciencia occidental.

5. A diferencia de las culturas originarias o ‘culturas negadas’, la racionalidad moderna ha surgido y se ha desarrollado sin pausa ni contratiempos durante los último cuatro siglos. Sus antecedentes se remontan al siglo V antes de nuestra era. Según F. Nietzsche, Sócrates fue quien inventó la abstracción conceptual y quien, al mismo tiempo, quiso probar su poder por medio de la insaciable búsqueda del conocimiento. Tal vez no sea del todo cierto que la ciencia haya avanzado rauda y sin resistencia. Sócrates tuvo que pagar con su vida su incontenible deleite del conocimiento, Giordano Bruno fue condenado a morir en la hoguera, Galileo Galilei fue obligado a retractarse, sentenciado a prisión y luego silenciado, y Renato Descartes desarrolló los principios filosóficos de la nueva ciencia entre ascuas. Con todo, el programa moderno rápidamente ganó el espacio público para obtener legitimidad, sobre todo, cuando en el siglo XVIII hegemoniza el pensamiento occidental y se convierte en la Razón Ilustrada. La Ilustración constituye el *optimismo de la razón*, la conciencia de su poder para reorganizar la sociedad y dar solución definitiva a todos los problemas humanos. En ese siglo casi toda la Europa noratlántica adhiere al nuevo credo de la razón. A fines de ese siglo, con la Revolución Industrial y la Revolución Francesa, la sociedad burguesa y el capitalismo emergente se apoderan de la razón y la convierten en la estrategia de su expansión. Es decir, a partir de ese momento, se instala el motor económico para impulsar la evolución de la racionalidad moderna, de ahí su orientación a la eficacia hasta el día de hoy. La racionalidad moderna ha permeado todas las dimensiones de la vida moderna, incluso se dirá que el mundo moderno es una construcción de la ciencia en torno al eje económico. Sea lo que fuese, se identifica la combinación de cuatro constantes en la racionalidad o ciencia moderna: la abstracción, el formalismo, el cálculo y la contrastación empírica. La conjunción de esos cuatro elementos configuran el sofisticado sistema de la racionalidad moderna. Ninguno de ellos por separado puede ser tomado como rasgo típico de la modernidad, sino la combinación

estructurada de los cuatro. Desde la economía a la educación, pasando por las formas de urbanización, el derecho, el Estado, la política, la arquitectura, el arte, la moral, la comunicación, la informática, la tecnología, etc., esta forma de racionalidad atraviesa y condiciona la existencia humana. Con la Ilustración, la razón prometía ser emancipadora y se ha convertido en nuestro cautiverio.

6. La presente investigación, finalmente, marca los grandes momentos de la construcción de la racionalidad moderna. Ya desde el *cogito* cartesiano observamos el recorte del sujeto en la superficie del proceso cultural moderno, tanto que, al fundamentar la auto-existencia sobre esa base, Descartes da inicio a una tradición que concibe el *ser* como *totalidad óptica*, con lo que anticipa un programa explicativo del universo en su totalidad que permita al ser humano conocer la realidad última de aquello que verdaderamente es. Allí se puso fin a la concepción de un mundo encantado que prevaleció hasta la Edad Media. Kant no hará otra cosa que llevar ese programa hasta sus últimas consecuencias, ofreciendo a la ciencia moderna las condiciones racionales para acceder al objeto a partir de las categorías del entendimiento humano. En otras palabras, eso es declarar el imperio del sujeto sobre el objeto, esto es, el mundo. Hegel, por su parte, conducirá el proceso del conocimiento al centro de la historia a fin de hacer coincidir la certeza del sujeto con la verdad del objeto. Aquí el sujeto racional se ha universalizado en el espíritu absoluto, o, por el contrario, el espíritu se ha objetivizado en el sujeto. Al final viene a ser lo mismo. Lo que importa es que hay un sujeto, abstracto o concreto, que se halla en situación de dominio del objeto en su proceso de cambios. De la historia ideal de Hegel, Marx lleva el conocimiento a la historia real de la sociedad y sus contradicciones internas. Para Marx, la producción de conocimientos está estrechamente vinculada a la producción económica y a los intereses de clase. Marx es el gran estudioso de la sociedad capitalista; nadie como él mostrará las motivaciones económicas en la ciencia moderna. Lo nuevo de Marx es que en él el sujeto del conocimiento se bifurca por la conciencia de clase. Y el conocimiento será el arma ideológica más poderosa para la liberación del proletariado. El positivismo es una forma de optimismo científico. El ser humano (europeo, desde luego) ha llegado a la madurez espiritual para producir ciencia. Esta es un conocimiento de la realidad empírica, ése es límite. Solo por medio de ella, se puede organizar una sociedad ordenada y garantizar su progreso ilimitado.

Cuatro siglos, momentos históricos y sujetos pensantes. Independientemente de sus ocultas motivaciones, la racionalidad moderna representa un prodigioso ingenio tanto cultural como individual. No se puede perder de vista que este es un proceso que ha culminado en lo que

denominamos “paradigma clásico”. Este es el modelo de la producción de conocimientos confiables, seguros y eficaces. La actividad técnico-científica se sirve de él cual si fuese un recurso que estuvo siempre allí, acabado y pronto; ella no se interesa por el proceso. No sabe cuánto sudor acumula el pan en la mesa. La racionalidad moderna es un río por el que navegan pueblos y personas. Los más se dejan llevar por la corriente sin saber a dónde conduce ese río, otros pueden navegar contra la corriente, finalmente, hubo y hay quienes explican las condiciones del río, quienes cambian el curso del río y quienes mejoran las embarcaciones. Los filósofos que hemos presentado aquí son los que contribuyeron a cambiar el curso del río. Ni los políticos ni los gobernantes hicieron tanto en la historia como ellos.

La extensión del texto de esta investigación dedicada a la formación de la epísteme de la modernidad obedece a la finalidad de mostrar a mis lectores, especialmente a los políticos, que un proceso no se puede liquidar en asamblea o mediante un decreto, sino por medio de otro proceso. Solo atravesando el paradigma de la modernidad es posible superarlo, para ello hay que ser expertos en el tema. Ya mostramos el núcleo sólido de la modernidad y su intensión dominadora del objeto, el mismo que se ha traducido tanto en la explotación de la naturaleza como la del ser humano mismo y que, en la relación de Europa con el resto del mundo, ese mismo paradigma inspiró las políticas coloniales e imperialistas hasta el día de hoy. También observamos junto a Heidegger, que la perspectiva óptica de la concepción moderna del *ser* despojó al mundo de su misterio y lo convirtió en algo por completo disponible a la manipulación tecnológica y al consumo desmedido. El poder de la tecnología, en cuanto modificación masiva de la realidad natural para el uso humano, terminará en la radical transformación de la naturaleza del ser humano. La lógica de la transformación por la transformación, cuando ya no quede nada por transformar, también, lógicamente habrá acabado con este mundo. La ciencia creó el mundo moderno, la ciencia lo destruirá.

Pero podemos modificar el curso del río. La interculturalidad es la tercería vía. Ni el fundamentalismo de las culturas originarias en su pureza primordial, ni la racionalidad occidental tecno-científica. Es necesario descubrir las constantes o principios de los saberes tradicionales a fin de sistematizarlos. Entre sus fines y objetivos, la Ley de la Educación 070 recomienda la producción de conocimientos desde la perspectiva de las cosmovisiones originarias; esto solo es probable a largo plazo. Los saberes tradicionales no se producen, ellos están disponibles en el “subconsciente colectivo” del pueblo; solo se usan. Para producir, hay descubrir la lógica y los procedimientos de tales conocimientos. Eso requiere

investigación. El proceso y los resultados de dicha investigación constituirán el corpus de una *epistemología de la interculturalidad*.

Juan Covarrubias Cárdenas

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ADORNO, Th. W. y HORKHEIMER, M. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 1994
- AGREDA M., Roberto. *Filosofía de la educación*. Grupo Editorial Kipus, Cochabamba, 2009.
- AGUIRRE CARDENAS, M. “*Lectura filosófica de los mitos andinos prehispánicos: Posibilidad y algunas reflexiones metodológicas (una crítica al estructuralismo)*”. En Andes 1. Cusco, 1994, pp. 305-340.
- ALBUQUERQUE VIEIRA, Jorge de. *Teoria do Conhecimento e Arte*. E. Leo – Expressao Gráfica, Sao Paulo, 2006.
- ALVARES DE ZAYAS, Carlos M. *Epistemología del caos*. Grupo Editorial Kipus, Cochabamba, 2004.
- APPLE, Michael. *Educando á Direita*. Cortez Editora, São Paulo, 2003.
- APPLEYARD, Bryan. *Ciencia vs. Humanismo*. Un desacuerdo imprevisible. Editorial El Ateneo, Buenos Aires, 2004.
- ARGUEDAS, Alcides. *Pueblo enfermo*. Editorial Juventud, La Paz, 1982.
- *Raza de bronce*. Editorial G.U.M. La Paz, 2007.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Versión Valentín García Yebra. Ed. Gredos, Madrid, 1990.
- AVANZINI, Guy. *La pedagogía en el siglo XX*. Narcea S. A. de Ediciones, Madrid, 1979.
- BAKHTIN, M. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. Editora HUCITEC, São Paulo, 1990.
- BAUDIN, Louis. *El Imperio Socialista de los Incas*. Ediciones Rodas, Madrid, 1973.
- BERGER, Peter – LUCKMANN, Thomas. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Editores. Buenos Aires, 1979.
- BERTEN, André. *Filosofia Social. A responsabilidade social do filosofo*. Ed. Paulus. São Paulo, 2004
- BORN, Max. *Problemas da Física Moderna*. Editorial Perspectiva, São Paulo, 1969.
- BOURDIEU, Pierre – PASSERON, Jean-Claude. *A Reprodução. Elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Editora Vozes. Petrópolis, 2008.
- BUNGE, Mario. *El problema mente-cerebro. Un enfoque psicobiológico*. Ed. Tecnos, Madrid, 2002.
- *La ciencia, su método y su filosofía*. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1997.
- COMTE, Auguste. *Curso de Filosofia Positiva*. Em Os Pensadores, Abril Cultural. São Paulo, 1973.
- *Discurso sobre o Espírito Positivo*. Em Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1973.
- DALMOLIN, G. F. *O Papel da escola entre os Povos Indígenas*. EDUFAC, Rio Branco, 2004
- DESCARTES, René. *Discurso sobre o Método*. Ed. Hemus, São Paulo, 1972.
- DÍAZ, Esther (Editora). *La ciencia y el imaginario social*. Editorial Biblos. Buenos Aires, 1996.
- DIAZ VILLAMIL, Antonio. *La niña de sus ojos*. Editorial G. U. M., La Paz, 2008.
- DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Revista de occidente, Madrid, 1966.
- DUFFY, Bruce. *A Guerra de Wittgenstein*. Ediouro, Rio de Janeiro, 2005.
- DURKHEIM, Émile. *As Regras do Método Sociológico*. Em Os Pensadores, Abril Cultural. São Paulo, 1973.
- ECO, Umberto. *Tratado de semiótica general*. Editorial Lumen. Barcelona, 1988.
- *Kant e o ornitorrinco*. Editora Record, Rio de Janeiro - São Paulo, 1998.
- ENGELS, Friedrich. *Anti-Düring*. Alianza Editorial, Madrid, 1968.
- ESTERMAN, J. *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Ed. ISEAT, La Paz, 2006.
- FERRATER MORRA, José – LEBLANC. *Lógica Matemática*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1975.

- FINOT, Enrique. *Nueva Historia de Bolivia*. Ed. Gisbert y Cía. S. A., La Paz, 1972.
- FINOT, E. – BAPTISTA GUMUCIO, Mariano. *Nueva Historia de Bolivia – Historia Contemporánea de Bolivia*. Gisbert & Cía. S. A., La Paz, 1976.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. Una arqueología de las ciencias humanas. Ed. Siglo XXI, México, 1998.
- FRANCOVICH, Guillermo. *Los mitos profundos de Bolivia*. Los amigos del libro. Cochabamba, 1980.
- . *Pachamama. Humanismo Latinoamericano*. Editorial “Juventud”, La Paz, 1973
- . *Supay*. Ediciones Camarlinghi. La Paz, 1971.
- . *El pensamiento boliviano en el siglo XX*. Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1956.
- FREIRE, Paulo. *La educación como práctica de la libertad*. Ed. Tierra Nueva. Montevideo, 1970.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977.
- GALILEU, Galilei. *O Ensaíador*. Tradução e notas de Helda Barraco. Nova Cultural (Os Pensadores). São Paulo, 1986.
- GILBERT, Roger. *Las ideas actuales en pedagogía*. Grijalbo, México 1977.
- GOLEMAN, Daniel. *La inteligencia emocional*. Javier Vergara Editor. Buenos Aires, 1998.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*, Ts. I y II. Taurus, Madrid, 1999.
- HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Ed. Porrúa, México, 2004
- . *Fenomenología del Espíritu*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1973.
- HEIDEGGER, Martín. *Ser y Tiempo*. Fondo de cultura económica. México, 1974.
- . *Introducción a la metafísica*. Editorial Nova, Buenos Aires, 1972.
- HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008.
- IRIARTE, Gregorio. *Análisis crítico de la realidad*. Kipus, Cochabamba, 2004.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Ediciones Libertador. Buenos Aires, 2008
- . *Crítica da Razão pura*. Prefácio e introdução, 2ª ed. Trad. Valério Rohden e Udo Moosburger. Vol. I, São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).
- . *Crítica de la razón práctica*. Ed. Lozada, Buenos Aires, 1977.
- KÜNG, Hnas. *Existe Dios?* Ed. Cristiandad, Madrid, 1979.
- LENIN, V. I. *Materialismo y empiriocriticismo*. Ediciones Estudio, Buenos Aires, 1974.
- LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 19987.
- . *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1977.
- LOMBARDI, J. C. – SAVIANI, D. (Orgs.) *Marxismo e Educação. Debates contemporâneos*. Editora Autores Associados. Campinas, 2005.
- LOMBARDI, J. C. – SAVIANI, D. – SANFELICE, J. L. *Capitalismo, Trabalho e Educação*. Editora Autores Associados. Campinas, 2005.
- LOPARIC, Zeljko. *A Semantica Transcendental de Kant*. Ed. Centro de Lógica, Epistemologia e Historia da Ciencia – UNICAMP. Campinas – SP, 2000.
- MANSILLA, H. C. F. *El carácter conservador de la nación boliviana*. Ed. El País, Santa Cruz de la Sierra, 2010.
- MARCUSE, Herbert et al. *A la búsqueda del sentido*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1976.
- MARX, K. “*Sur la religion*”. En la Gazette de Cologne, N° 179, 10-14 de julio de 1842.
- MARX, Karl. *El Capital*, T. I, Vol. 1. Siglo XXI, México, 1986.

- . “*Teses contra Feuerbach.*” In: Karl Marx. *Manuscritos Económico filosóficos e outros escritos.* Selección de textos de José Arthur Giannotti; traducciones de José Carlos Bruni. 3ª ed. São Paulo, Abril Cultural, 1985. (Os Pensadores).
- . “Carta a Annenkov – Crítica a Proudhom”. In: Marx/Engels. Coleção História. Organização e Introdução de Florestan Fernandes. Ática, São Paulo, 1983. (431-440).
- . *Manuscritos. Economía y filosofía.* Alianza Editorial, Madrid, 1979.
- . *Contribución a la crítica de la economía política.* Prólogo. Castellote Editor, Madrid, 1976.
- . *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.* Introducción. (1844). Grijalbo, Barcelona, 1974.
- MARX, K. - ENGELS, F. “*Burgueses y Proletários*”. In: Marx/Engels. Coleção História. Organização e Introdução de Florestan Fernandes. Ática, São Paulo, 1989. (365-375).
- . *A ideologia alemã.* Ed. Husitec, Sao Paulo, 1984.
- MATURANA, Humberto. *El sentido de lo humano.* Ediciones Pedagógicas Chilenas, Santiago, 1992.
- MAUSS, Marcel. *Sociología y Antropología.* Editorial Tecnos. Madrid, 1979.
- MEDINACELI, Carlos. *La Chaskañawi.* Editorial G. U. M., La Paz, 2008.
- MORIN, Edgar. *Introducao ao Pensamento Complexo.* Ed. Instituto Piaget, Lisboa, 1990
- MORENO, Arley R. Wittgenstein através das imagens. Editora da UNICAMP, Campinas, 1995.
- NERI, Guido David. *Praxis y conocimiento.* Ed. Tiempo Nuevo, Caracas, 1970.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiado humano.* Ed. Alexis. Arequipa, 2005.
- . *El caminante y su sombra.* Edimat Libros S.A., Madrid, 2004.
- . *El gay saber.* Narcea S. A. de Ediciones, Madrid, 1955.
- NGUYEN, Ngoc Vu. Ideología y religión según Marx y Engels. Editorial Sal Terrae-Santander, Santander, 1978.
- OLIVÉ, León et al. *Pluralismo epistemológico.* Ed. Clacso, La Paz, 2009
- PATZY, Félix. *Etnofagia Estatal. Modernas formas de violencia simbólica.* Ministerio de Educación y Culturas. La Paz, 2006.
- PÉREZ, Elizardo. *Warisata. La escuela ayullu.* Ed. Medina – Tuchsneider. La Paz, 2011.
- PINO, Angel. *Vigotski – O manuscrito de 1929.* En Educação & Sociedade, Nº 71, Ano XXI, 06/2000.
- POPPER, Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos,* Tms. I – II. Editorial Paidós. Buenos Aires, 1967.
- . *The Logic of Scientific Discovery.* Hutchinson, London, 1959.
- PUCCI, Bruno (Org.). *Teoria Crítica e Educação. A Questão da formação cultural na Escola de Frankfurt.* Editora Vozes, Petrópolis, 1995.
- QUARTIERO, Elisa María – BIANCHETTI, Lucídio (Orgs.). *Educação Corporativa. Mundo do trabalho e do conhecimento: Aproximações.* Cortez Editora. São Paulo, 2005.
- REINAGA, Fausto. *El hombre.* Editorial Comunidad Amáutica Mundial. La Paz, 1981.
- RAMÍREZ VELARDE, Fernando. *Socavones de angustia.* Editorial G. U. M. La Paz, 2007.
- ROMERO, Lino. “*El Inspector General de Instrucción del sur. El acto de posesión.*” In: La Mañana, Año IV, Nº 1297, 13/08/1910. PATZY, Félix. *Etnofagia Estatal.* Ministerio de Educación y Culturas, 2da. Edición. La Paz, 2006.
- SALAZAR MOSTAJO, Carlos. *La “Taika”. Teoría y práctica de la escuela ayllu*”. Editorial G. U. M., La Paz, 2009.
- . *¡Warisata mía! Y otros artículos polémicos.* El Cóndor Boliviano Editores. La Paz, 2006.

- SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica*. Libros I y II. Ed. Losada, Buenos Aires, 1979.
- SAVIANI, Dermeval. *Pedagogía Histórico-Crítica*. Editora Autores Asociados. Campinas – SP, 2008.
- SCHLICK, Moritz – CARNAP, Rudolf. *Coletânea de Textos*. Em Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1980.
- SERRANO, M. M., *Métodos actuales de investigación social*. s/Ed., s/año.
- SUMPF, J. et al. *Filosofia da linguagem*. Ed. Livraria Almedina – Coimbra. Coimbra, 1973.
- SVAMPA, Maristella et al. *Balance y perspectivas intelectuales en el primer Gobierno de Evo Morales*. Le Monde diplomatique – Fundación Friedrich Ebert Stiftung. Cochabamba, 2010.
- TAMAYO, Franz. *Creación de la pedagogía nacional*. Editorial América. La Paz, 1994.
- TIMPANARO, Sebastiano. *Praxis, materialismo y estructuralismo*. Ed. Fontanella, Barcelona, 1973.
- TRIVIÑOS, Agustín S. *Introdução a pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em Educação*. Atlas, São Paulo, 1987. p. 51.
- VAZ, Henrique C. Lima. “Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental. In VAZ, Henrique C. Lima. *Ética e Direito*. Edições Loyola: São Paulo, 2002, (183-202).
- VIAÑA, Jorge. *La interculturalidad como herramienta de emancipación*. Ed. Instituto Internacional de Integración, Convenio Andrés Bello. La Paz, 2009.
- VIAÑA, Jorge et al. *Construyendo interculturalidad crítica*. Instituto internacional de integración del Convenio Andrés Bello, La Paz, 2010.
- VIEIRA, Jorge de Albuquerque. *Teoria do Conhecimento e Arte*. Expressao Gráfica e Editora. Sao Paulo, 2006.
- VILLAVICENCIO, Saíd (Coordinador). *La investigación científica y sus desafíos*. Plural Editores, La Paz, 2009.
- VYGOTSKI, L. S. *Pensamiento y Lenguaje*. Obras Escogidas – vol. 2, Visor, Madrid, 1993.
- *Problemas del desarrollo de la psique*. Obras Escogidas - vol. 3, Visor, Madrid, 1993.
- WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*, I, II, III. Taurus, Madrid, 1998.
- *El político y el científico*. Ed. Colofón S.A. México, 2001
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- *Investigações Filosóficas*. In: Ludwig Wittgenstein. Ed. Victor Civita. Os Pensadores, São Paulo, 1979.
- *Tractatus Logico-Philosophicus*. Companhia Editora Nacional da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1968.
- ZABALETA, René. *Clases sociales y conocimiento*. Ed. Los Amigos del Libro. Cochabamba, 1988.