

En estas páginas se reúnen tres trabajos elaborados en diferentes fechas, pero estrechamente interrelacionados bajo la intención global de aportar algunos elementos a la evaluación de las opciones metodológicas y epistemológicas en el campo de la investigación en Ciencias Sociales.

Esos tres escritos nacen de la preocupación por los riesgos a que se ven expuestos los procesos de producción de conocimientos en el área social, sobre todo si consideramos que, dadas ciertas circunstancias del debate epistemológico actual, casi a diario aparecen ofertas bajo la consigna del nuevo paradigma o del paradigma emergente. Ante estas ofertas suele ocurrir que unos se muestran entusiasmados y otros incrédulos, pero muy pocos, relativamente, se dedican a evaluarlas. Así, sin evaluar las distintas opciones, la investigación social podría llegar a extremos de libertinaje académico, inoperancia y descrédito, incumpliendo de ese modo con el delicado compromiso que tienen los investigadores - tesisistas, tutores y profesores- con respecto a las necesidades de la sociedad actual.

En general, el supuesto inicial más importante aquí es que no podemos asumir ciegamente una determinada oferta metodológica y epistemológica, por atractiva que parezca, si previamente no la sometemos a una crítica dura, desinteresada y honesta. Bajo esos términos, tomando en cuenta el predominio y la creciente influencia que han llegado a ejercer las propuestas del «paradigma emergente» sobre noveles investigadores sin que éstos dispongan de un cuerpo amplio de contrargumentaciones y señalamientos divergentes, los trabajos aquí presentados se orientan a deslindar aspectos que parecen significativos para una crítica severa y puntual.

Esto es aún más urgente si consideramos que, apartando el caso de muchos investigadores respetables y serios que trabajan bajo la óptica del paradigma emergente, recientemente han pululado las posiciones anárquicas y descabelladas que también se declaran bajo esa misma óptica. Y, según parece, es aquí donde late un importante peligro para la investigación social. Esperamos que de los trabajos aquí recogidos puedan también deducirse esas diferencias.

CIECH

José Padrón Guillén

# TRES CRÍTICAS A LAS DOCTRINAS DEL PARADIGMA EMERGENTE

Centro de Investigaciones en Educación y Ciencias Humanas  
Universidad Simón Rodríguez - Decanato de Postgrado

**CIECH**

José Padrón Guillén

**TRESCRÍTICAS A LAS  
DOCTRINAS DEL  
PARADIGMA EMERGENTE**

CENTRO DE INVESTIGACIONES EN EDUCACIÓN Y CIENCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDAD SIMÓN RODRÍGUEZ - DECANATO DE POSTGRADO

© 1997, José Padrón Guillén. Correo-E: *josepad@telcel.net.ve*

© 1997, CIECH, Centro de Investigaciones en Educación y Ciencias Humanas, Decanato de Postgrado, Universidad Simón Rodríguez. Ed. El Caney, Calle 5ª entre 7ª y 8ª Transversal - La Urbina - Caracas. Tlfs. 2422622, 2421344, 2427133. Correo-E: *postusr@conicit.ve*

ISBN: 980-288-009-4

Reservados todos los derechos. Se prohíbe la reproducción total o parcial por cualquier medio.

Impreso en Venezuela por Miguel Angel García e Hijo, s.r.l.  
Caracas.

# CONTENIDOS

PRESENTACIÓN	v
I. UNIDAD O DIVERSIDAD DE LA INVESTIGACIÓN UNIVERSITARIA	1
1. Unidad vs. Rigidez y Diversidad vs. Anarquía	2
2. Unidad y diversidad sobre una base racional	9
3. Tendencias irracionales en la actual investigación universitaria en Ciencias Sociales	13
i) La anarquía	13
ii) El rechazo al análisis y a las segmentaciones conceptuales	16
4. Comentario final: anarquía epistemológica, racionalidad y desarrollo de nuestros pueblos	21
Referencias	24
Notas	25
2. FASCINACIÓN RETÓRICA Y PENSAMIENTO MÁGICO EN LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU	27
Introducción	27
1. Las Ciencias del Espiritu	28
1.1. Los productos o resultados de la producción de conocimientos (el componente 'T') en las Ciencias del Espiritu	30
1.2. Los objetos de atención o de estudio en la producción de conocimientos (el componente 'E') en las Ciencias del Espiritu	31
1.3. Los métodos, instrumentaciones y operaciones en la producción de conocimientos (el componente 'T') en las Ciencias del Espiritu	32
2. Fascinación retórica y Ciencias del Espiritu	35
3. Pensamiento mágico y Ciencias del Espiritu	40
4. Comentarios finales	48
Referencias	50

3. La Neosofística y los actuales sofismas	53
Introducción	53
1. La sofística de la antigua Grecia	55
2. La época actual	59
3. Los neosofismas	70
3.1. Los rasgos de la actitud neosofística	70
3.2. Los actuales sofismas	88
4. Conclusiones	102
4.1. La neosofística como tendencia y como realización lingüística	104
4.2. Los grandes prejuicios de la neosofística	107
Referencias	111

## PRESENTACIÓN

En estas páginas se reúnen tres trabajos elaborados en diferentes fechas, pero estrechamente interrelacionados bajo la intención global de aportar algunos elementos a la evaluación de las opciones metodológicas y epistemológicas en el campo de la investigación en Ciencias Sociales.

Esos tres escritos nacen de la preocupación por los riesgos a que se ven expuestos los procesos de producción de conocimientos en el área social, sobre todo si consideramos que, dadas ciertas circunstancias del debate epistemológico actual, casi a diario aparecen ofertas bajo la consigna del nuevo paradigma o del paradigma emergente. Ante estas ofertas suele ocurrir que unos se muestran entusiasmados y otros incrédulos, pero muy pocos, relativamente, se dedican a evaluarlas. Así, sin evaluar las distintas opciones, la investigación social podría llegar a extremos de libertinaje académico, inoperancia y descrédito, incumpliendo de ese modo con el delicado compromiso que tienen los investigadores -tesistas, tutores y profesores- con respecto a las necesidades de la sociedad actual.

En general, el supuesto inicial más importante aquí es que no podemos asumir ciegamente una determinada oferta metodológica y epistemológica, por atractiva que parezca, si previamente no la sometemos a una crítica dura, desinteresada y honesta. Bajo esos términos, tomando en cuenta el predominio y la creciente influencia que han llegado a ejercer las propuestas del «paradigma emergente» sobre noveles investigadores sin que éstos dispongan de un cuerpo amplio de contrargumentaciones y señalamientos divergentes, los trabajos aquí presentados se orientan a deslindar aspectos que parecen significativos para una crítica severa y puntual.

Esto es aun más urgente si consideramos que, apartando el caso de muchos investigadores respetables y serios que trabajan bajo la óptica del paradigma emergente, recientemente han pululado las posiciones anárquicas y descabelladas que también se declaran bajo esa misma óptica. Y, según parece, es aquí donde late un importante peligro para la investigación social. Esperamos que de los trabajos aquí recogidos puedan también deducirse esas diferencias.



## UNIDAD O DIVERSIDAD DE LA INVESTIGACIÓN UNIVERSITARIA

*El punto de vista de lo racional*

Interviniendo en uno de los aspectos más concretos del actual debate sobre la investigación en Ciencias Sociales, la intención aquí es precisar en qué medida la Investigación Universitaria ideal responde a la unidad o, en cambio, a la diversidad, poniendo de por medio las relaciones entre racionalidad y Ciencias Sociales y limitándonos sólo a unos supuestos de entrada o “puntos de partida”.

La tesis central a favor de la cual se argumenta en estas páginas es que la Investigación ideal en Ciencias Sociales responde a una sólida y compacta **unidad** en la medida en que se trata de una acción *racional*, con alto grado de *sistematización* y *socialización* (términos que se explicarán más adelante) y que, al mismo tiempo, pero siempre sobre esa base de unidad, reviste una gran **diversidad** en lo concerniente a temas, intereses, operaciones y demás modalidades de racionalidad.

El reverso de esta tesis es que la investigación que se aparta de esos parámetros de racionalidad carece totalmente de unidad para caer no en una diversidad sistemática sino, más bien, en una completa anarquía y en un verdadero palabreo. Esta anarquía, lejos de ser inocente, responde a los intereses de la dominación y a los factores que promueven el atraso y el subdesarrollo de nuestros pueblos. Nada hay más oscurantista y antirrevolucionario que la anarquía epistemológica fundada en el relativismo solipsista y derivada en su consecuente verborrea retórica.

Para ello dividimos esta intervención en cuatro partes: la primera, será la de las definiciones necesarias, recordando aquello que sostuvo una vez Hillary Putnam (1990: 175): *Podemos y debemos insistir en que existen hechos que están allí para ser descubiertos y no meramente legislados por nosotros. Pero esto es algo que se dice cuando ya se*

*adoptó una manera de hablar, un lenguaje, un esquema conceptual. Hablar de 'hechos' sin antes especificar qué lenguaje se usará, es hablar de nada.* La segunda parte estará dedicada a esbozar los supuestos clave de la investigación racional y sus principales mecanismos de desarrollo, por referencia a las necesidades de las Ciencias Sociales, argumentando allí mismo la tesis arriba mencionada acerca de la unidad y diversidad de la investigación universitaria. En la tercera parte se analizarán algunos ejemplos de irracionalidad en nuestra actual investigación social universitaria, asumiéndolos no como casos aislados sino como tendencias disfuncionales sumamente peligrosas tanto para el desarrollo de nuestras universidades como para el progreso de las sociedades latinoamericanas. Se concluye, en la cuarta parte, con un breve comentario que intenta mostrar los alcances e implicaciones socialmente revolucionarios de la racionalidad y cómo la liberación y el desarrollo son posibles solamente mediante la razón y la crítica racional.

### **1. UNIDAD VERSUS RIGIDEZ Y DIVERSIDAD VERSUS ANARQUÍA.**

Con bastante frecuencia hemos oído que la Unidad, en materia de Investigación Social, es contraproducente y opuesta al pluralismo o al carácter inconmensurable de los conocimientos o al multifacetismo de los fenómenos sociales, cosas todas que conducen, en cambio, a una necesaria diversidad de la investigación. Casi siempre esta tesis va asociada al argumento según el cual existe una radical diferencia entre Ciencias de la Naturaleza, donde se ha advertido hasta ahora una monumental unidad, y Ciencias del Espíritu, donde la diversidad es casi obligatoria y donde es imposible un tratamiento idéntico al de la física, biología, etc.

Este planteamiento lleva a muchas dudas. Una de ellas está en el supuesto implícito de que los objetos de conocimiento en Ciencias Sociales son, *per se*, más diversos y complejos que los de las Ciencias Naturales. Y entonces uno compara, por ejemplo, los casos del tiempo o del origen del universo con el del lenguaje o la comunicación y uno se queda perplejo ante la complejidad de ambos, sin poder decidir cuál de ellos es más complejo o más variado.

Sin embargo, no nos detengamos en críticas a este planteamiento. Observemos sólo que su dificultad está en la falta de definiciones previas. En efecto, ¿qué es *unidad* y qué es *diversidad*? Es imposible hablar de ello sin antes establecer un criterio de unidad-diversidad. Las cosas pueden ser vistas como únicas (o unitarias) y múltiples (o diversas) sólo por referencia a un criterio previamente establecido. Los cuerpos

humanos, por ejemplo, muestran una asombrosa unidad si nos referimos a su estructura biológica. Tanto es así que la expresión ‘*los cuerpos humanos*’ suena mal y, en cambio, solemos decir ‘*el cuerpo humano*’. Pero si nos referimos a los rasgos corporales, que es ahora otro criterio, la diversidad salta a la vista, como se ve en el hecho de que, según dicen, no hay dos huellas digitales idénticas. Todo esto muestra que no podemos plantear el problema de la unidad/diversidad sin antes establecer un criterio. De hecho, la función del conocimiento, precisamente, consiste en descubrir la *unidad* en medio de la aparente *diversidad* y, al revés, descubrir la *diversidad* en medio de la aparente *unidad*. Esto equivale a buscar criterios de unificación junto a criterios de diversificación, que es justamente donde radica el gran valor de las reglas, principios y leyes de la ciencia. Una ley o un principio que rige una estructura es, precisamente, el hallazgo de un criterio que define una unidad y que contiene los criterios relevantes de diversidad posible. Conclusión: es absurda cualquier discusión sobre la unidad o diversidad de la investigación universitaria si antes no precisamos a qué nos estamos refiriendo.

Ahora bien, muchas veces la palabra ‘unidad’ se asume como sinónimo de estereotipo rígido y de dictadura intelectual. Por más que se diga que los grandes epistemólogos del positivismo vienes lograron el control casi total sobre las maneras de hacer ciencia en la primera mitad de este siglo, en realidad su intención no era otra que poner orden donde había confusión y retórica (la cual parece haber resurgido últimamente) y, a pesar de sus errores en esa tarea, a ellos debemos agradecerles muchas más cosas de las que solemos achacarles. Pero de allí hasta esta fecha han tenido indudablemente una gran cantidad de seguidores que interpretaron de manera absurda sus planteamientos y que llevaron las cosas a límites ciertamente indeseables, sobre todo en el área de Ciencias Sociales. Allí tenemos, por ejemplo, a muchos profesores de Metodología que no admiten como investigación sino aquello que lleva tratamientos estadísticos sobre la base de hipótesis alterna e hipótesis nula, como si todos los problemas de conocimiento tuvieran una naturaleza probabilística. Tenemos también a los autores de manuales sobre técnicas de investigación social que insisten en obligar a todos a seguir un mismo esquema de trabajo. Tenemos también los mismos documentos institucionales de muchas universidades que convierten las tesis de grado en el seguimiento de una receta. Y tenemos, finalmente, a muchos miembros de jurados de tesis que asumen el rol de Torquemada en pleno fervor

de la inquisición. Todos ellos, en general, asumen falazmente que la ciencia consiste en contar, medir y experimentar, hasta el punto de que quien no lleve a cabo experimentos, por ejemplo, no está haciendo ciencia.

Evidentemente, asumido de se modo, el concepto de *unidad* degenera en el concepto de acartonamiento, rigidez y dictadura académica, lo cual implica una especie de ‘ceguera de la razón’. No podemos, por tanto, aceptar la *unidad* de la investigación universitaria en esos términos. Y esto por una razón muy simple: porque se trata de un planteamiento **irracional**. Más adelante ilustraremos el significado de este adjetivo, que alude justamente al concepto central de esta exposición.

Pero estos malos intérpretes del positivismo son ahora casi una especie en extinción. En su lugar, en los últimos tiempos ha surgido en las Ciencias Sociales otra especie todavía más peligrosa. Son los que conciben la investigación como cualquier cosa, es decir, como un espacio de libertinaje intelectual, a cuenta de la enorme complejidad y misterio que se encierran en las vivencias del ser humano y en el carácter inefable de los hechos sociales. En este sentido, la palabra *diversidad* se asocia con el significado de anarquía, que a su vez, desemboca en palabreo y solipsismo.

A propósito de esto, en la actividad universitaria ha llegado a ser típica una cierta clase de estudiantes y académicos que se caracterizan por esa anarquía, asociada a desorden disimulado con retórica. Son inconfundibles: rehuyen siempre de cualquier lectura o planteamiento que implique la captación de procesos lógico-formales, matemáticos y tecnológicos en general. Son incapaces de un pensamiento estructurado y muestran una gran pereza mental a la hora de seguir razonamientos rigurosos. A través de una gran cantidad de lecturas dispersas, casi todas de filosofía ligera, poemas, novelas y artículos de prensa, han llegado a proveerse de un enorme lote de información que no logran organizar en función de necesidades concretas. Pero, eso sí, a la hora de intervenir en reuniones, encuentros académicos o sesiones de clase, siempre se destacan por un discurso florido y dominguero en el cual abundan las menciones a autores y a pasajes textuales, los juegos de palabras, los términos impactantes, las redundancias y trivialidades bien disimuladas por un lenguaje formalmente bien organizado, pero semánticamente pobre. En criollo decimos que es gente con “labia” o “picos de plata”. Pueden presentarse a una entrevista o a una conferencia sin haber leído absolutamente nada de los materiales relacionados con el tema, pero les basta, a última hora, leer

unas pocas líneas para lanzarse desde allí con todo un discurso que luce impresionante ante los ingenuos, pero que realmente es trivial y vacío.

Éste es, precisamente, el tipo de estudiante y de académico que aboga por la diversidad de la investigación universitaria, por el rompimiento de cánones y por la inefable complejidad de las Ciencias Sociales. Como se dijo antes, hay una extraordinaria pereza mental por debajo de muchas de estas posturas, pero hay también una buena capacidad para el palabreo. Por tanto, lo que más les conviene es defender la *diversidad*, pero entendida como anarquía, como relativismo y subjetivismo, en la que queda malparado todo aquél que se acoja a los cánones *POSITIVISTAS*<sup>1</sup>, todo aquél que sea incapaz de hablar bien y aun todo aquél que muestre un discurso organizado. Siendo fieles al refrán de que *todo ladrón juzga por su condición*, achacan a la ciencia sus propios males y hablan entonces de una supuesta “retórica de la ciencia”.

Según parece, no podemos admitir la diversidad de la investigación universitaria en el sentido de que sus referencias de validez estén *in pectore*, o sea, sólo en la conciencia del sujeto investigador. La diversidad de la investigación social universitaria es inaceptable en términos de anarquía, de que ‘cada quien eche su propio cuento’ o de que son las vivencias íntimas lo que cuenta como dato de análisis y de búsqueda. Y luce sumamente deshonesto justificar esto en el hecho de que el propio investigador participa de la misma naturaleza de los hechos que investiga o de que los fenómenos sociales son particularmente complejos y variados<sup>2</sup>. Todo esto resulta inaceptable por una razón muy simple, que es la misma del caso anterior: porque se trata de un planteamiento **irracional**, como veremos en seguida.

En suma, tanto la unidad, en términos de rigidez, como la diversidad, en términos de anarquía y prestidigitación verbal, constituyen posiciones inaceptables, porque implican una especie de ceguera de la razón.

Pasemos ahora a analizar qué significan los términos *racional* y *racionalidad*, junto a sus antónimos, *irracional* e *irracionalidad*. Antes conviene advertir que no nos vamos a manejar dentro de conceptos filosóficos y académicos, sino más bien dentro de un enfoque intuitivo y completamente ingenuo, por lo cual no distinguiremos entre diferentes tipos de racionalidad (racionalidad técnica, racionalidad instrumental...; o racionalidad occidental, racionalidad oriental, etc.); por lo demás, el término *racionalidad* está a punto de perder cualquier significado, ya

que la epistemología anarquista lo usa para todo y ahora es sinónimo de lenguaje, de técnica, de punto de vista...). Hablaremos, entonces, de *racionalidad* en un sentido bio-psicológico muy amplio, en cuanto facultad natural de todo individuo.

Todos sabemos que entre los diversos mecanismos de adaptación que operan en el ser humano hay unos que son espontáneos e irreflexivos y que en buena parte constituyen automatismos, algunos de naturaleza fisiológica y otros de naturaleza psicológica. Ejemplos de estos mecanismos son el miedo, la alegría, los movimientos respiratorios y digestivos, etc. Hay también, por otro lado, mecanismos de captación de información o mecanismos sensoriales, ubicados en los sentidos, que funcionan como sensores -especies de antenas o radares- respecto a las señales del medio. Y, finalmente, hay también un centro o unidad de procesamiento y producción de información donde se ubica una asombrosa capacidad: la de pensar o razonar. Podemos sintetizar diciendo que hay una triple actividad en el ser humano: la actividad irreflexiva y emotiva, donde se destacan los automatismos más los sentimientos; la actividad sensorial, donde se destacan los procesos de percepción y observación y la actividad racional, donde se destaca la producción de relaciones a partir de informaciones previamente adquiridas.

Esta triple distinción ha sido advertida por la gente común desde tiempos remotos, hasta el punto de que ha sido usada para caracterizar a las personas: “Fulano es muy visceral”, “Sutano es cerebral”, “Mengano tiene los pies sobre la tierra”, son expresiones comunes. Al primero suele asociarse la imagen del artista, el soñador, el místico. Al segundo, la imagen del pensador, el lógico, el calculador. Y al tercero, la imagen del hombre práctico, el técnico, el escudriñador. Aparentemente, algunas hipótesis recientes y otras menos recientes podrían coincidir en alguna medida con esta triple distinción: recordemos las famosas biotipologías, como las de Sigaud, Kretschmer y Sheldon (*viscerotónico*, *somatotónico* y *cerebrotónico*, por ejemplo) y, últimamente, la de *los tres cerebros* (reptil, límbico y neocortex). No sabemos cuán plausibles sean estas hipótesis y no es tampoco la intención buscar este tipo de correspondencias. Sólo interesa hacer ver que al lado de la actividad de la razón hay otros tipos de actividad bio-psicológica y que, a la hora en que el ser humano aborda el mundo circundante, unas veces predomina la actividad racional en este abordaje y otras veces predominan las otras actividades no racionales, como los sentimientos y las percepciones sensoriales. De

hecho, son ya lugares comunes ciertas expresiones como “ciego de ira”, “obnubilado por los celos”, “llevado por la pasión”, etc. ¿Qué significan estas expresiones tan frecuentes? Precisamente, que en determinadas circunstancias en que el hombre aborda el mundo o el medio ambiente, unas veces la actividad racional orienta ese abordaje mientras que otras veces los sentimientos o las percepciones interfieren y opacan la actividad de la razón. Esto lo saben muy bien los abogados y criminólogos, especialmente cuando se trata de buscar atenuantes para ciertos delitos. Con esto tenemos ya un primer acercamiento, muy intuitivo y muy poco sistemático, al concepto de *racionalidad e irracionalidad*. Profundicemos, entonces, un poco más.

La razón -o el razonar- tiene mucho que ver con una estructura de procesos, en el sentido de que parte de unos insumos y elabora unos productos. Los insumos de la razón son datos portadores de información concreta, los cuales pueden ser expresados en términos de proposiciones lógicas. Uno de los más importantes procesos que parece llevarse a cabo con esos datos de información concreta es la vinculación, es decir, la búsqueda y hallazgo de relaciones, proceso dentro del cual caben subprocesos tales como la abstracción, la generalización, la clasificación, la conceptualización, etc. De estos procesos intermedios se derivan los productos de la razón, que pueden concebirse como información nueva y que pueden ser expresados también como proposiciones lógicas. Para muchos, el razonar tiene la estructura de un silogismo, en el que se parte de unas premisas (las cuales constituyen la información concreta de entrada) y se llega a una conclusión (que constituye la información nueva de salida), unas veces por vía inductiva y otras por vía deductiva. Es muy difícil negar la intervención de las emociones y actitudes en esta actividad, pretendiendo que sea un proceso silogístico puro e incontaminado. Sin embargo, esencialmente no se trata de una actividad emocional, sino de una actividad cognitiva que produce información nueva a partir de información previa, gracias a ciertos mecanismos de abstracción, particularización... y búsqueda de relaciones en general. La figura del silogismo y la equivalencia entre elementos de pensamiento y proposiciones lógicas no agota toda la descripción de la actividad de la razón, pero sí ayuda a concebir su estructura elemental.

Hay dos detalles importantísimos en lo dicho anteriormente, los cuales diferencian significativamente la actividad racional de las actividades no racionales. El primer detalle es que todo razonamiento (vale

decir: todo proceso llevado a cabo por la razón) puede ser ORGANIZADO, o sea, controlado, sometido a referencias. El segundo es que todo razonamiento, en principio, puede ser EXPRESADO, o sea, dado a conocer a los demás. No ocurre lo mismo, por ejemplo, con los sentimientos y vivencias emocionales, tales como el dolor, el sufrimiento, etc. Como dice Seiffert (1977), un dolor de muelas sólo puede ser aprehendido por quien lo sufre en carne propia, no habiendo otro modo de “comprender” ese dolor más que viviéndolo. Tampoco es posible establecer controles o referencias sobre las actividades no racionales.

En resumen, la actividad racional se caracteriza, en primer lugar, por ser susceptible de ordenamiento sobre la base de referencias y, en segundo lugar, por ser comunicable, expresable. Dicho de otro modo, son los procesos racionales los únicos susceptibles de *sistematización* y *socialización*<sup>3</sup>.

¿Y cuál es la importancia de esos dos rasgos? Básicamente, de ellos podemos inferir que la actividad racional es la clave de la **INTERSUBJETIVIDAD**, es decir, de la posibilidad de tender puentes o vasos comunicantes entre las personas. De lo contrario, sin la intersubjetividad, cada sujeto quedaría encerrado sobre sí mismo, aislado dentro de su propia individualidad. No ocurre lo mismo, en cambio, con los sentimientos y las percepciones sensoriales. El hecho de que la actividad de la razón sea **controlable** y **expresable** hace que todos los seres humanos en un momento dado podamos ser partícipes de la actividad racional de cualquier otro ser humano, que podamos evaluar esa actividad y que podamos decidir si confiamos o no en ella. Podemos enterarnos de los razonamientos de cualquier persona y podemos someterlos a crítica, ya que la persona en cuestión puede comunicarnos su razonamiento, así como las referencias bajo las cuales dicho razonamiento tiene lugar. Es por eso que existen las discusiones y las argumentaciones. Es por eso que sin actividad racional no es posible la intersubjetividad ni es posible la crítica ni es posible la argumentación. En este sentido puede interpretarse el dicho de que *entre gustos y colores no han escrito los autores*. Es decir, la crítica no tiene cabida en los gustos, sentimientos, preferencias, motivaciones, etc. Sólo al producto de la actividad racional (o sólo por relación a él) podemos aplicar adjetivos tales como falso o verdadero, eficiente o ineficiente; conveniente o inconveniente. Pero no podemos, en cambio, estrictamente hablando, decir que una vivencia afectiva sea en sí misma verdadera o falsa, válida o inválida, eficaz o ineficaz, etc., a menos que

sea por relación con algún razonamiento. Para terminar esta idea, diremos que la *racionalidad* está fundamentada en el ejercicio de la razón y no en la influencia de los complejos afectivos o sensoriales, de modo que es irracional todo aquello que obedece más a estos últimos complejos que al ejercicio de la razón.

Siempre ha habido corrientes de pensamiento que abogan por el valor de la actividad afectiva y emocional del ser humano y que confían en sus posibilidades para el desarrollo del hombre y la sociedad, por encima de la racionalidad. Algunas versiones del voluntarismo, por ejemplo, consideran que lo único seguro son los impulsos, deseos, emociones, etc. El psicologismo y el subjetivismo confían también en que el examen de las propias vivencias interiores es el método más acertado de llegar a la verdad. El concepto de *fe*, en cuanto creencia que es indiscutible aun por encima de los datos de la razón, es tal vez el mejor ejemplo de estas posiciones. También ha habido otras corrientes de pensamiento que defienden el valor de la sensorialidad y de la experiencia perceptible por encima de la razón. El empirismo, el fenomenalismo y el sensacionismo son las más conocidas. Y, como ya sabemos, el racionalismo defiende las posibilidades de la razón y aboga por ésta como el medio que **menos inseguramente** lleva al conocimiento verosímil.

Pero esto no significa que dentro de la producción de conocimientos la razón sea lo único que interviene. También la sensorialidad y la afectividad tienen su lugar dentro de la actividad racional, sin que queden excluidas. En efecto, sin la actividad de los sentidos no sería posible el suministro de datos de insumo para los procesos racionales ni sería posible tampoco la comparación de los datos de pensamiento con los datos de la realidad. Y sin la actividad emocional o sin lo que llaman ‘vida interior’, no serían posibles cosas como la disposición al trabajo, la imaginación, la intuición, el interés, la genialidad, la creatividad, etc., elementos que juegan un importante papel dentro de la producción de conocimientos. Lo que se postula, pues, dentro de un racionalismo muy ampliamente entendido, no es la *exclusividad* de la razón sino su función **reguladora** e **integradora** de las demás actividades del ser humano en torno a los procesos cognitivos y adaptativos.

## 2. UNIDAD Y DIVERSIDAD SOBRE UNA BASE RACIONAL

Retomemos ahora la pregunta inicial, de si la Investigación Universitaria ideal en Ciencias Sociales obedece a una unidad o, en cambio, a una diversidad. Consideremos, ante todo, que estamos hablando de In-

investigación Universitaria y no de producción de conocimientos en la vida cotidiana, que algunos llaman ‘conocimiento común’. Nadie tiene por qué cuestionar el uso de la irracionalidad en la producción de conocimientos ordinarios, los que tienen lugar en la esfera cotidiana y personal. Nadie puede prohibirle a nadie que sus conocimientos estén basados en la fe o que hayan sido promovidos mediante empatías afectivas o mediante interiorizaciones profundas o mediante percepciones sensoriales exclusivamente, etc.

Pero el caso de la Investigación Universitaria exige ya un compromiso con los demás, en el sentido de que no basta que descubramos algo nuevo, sino que, además, tenemos que mostrar cuán confiables fueron los procedimientos que nos llevaron a ese descubrimiento. En otras palabras, no basta con producir conocimiento nuevo. Por encima de eso, hay que mostrar la validez del descubrimiento. Si no hacemos eso, estaríamos exigiendo fe o crédito gratuito.

Lamentablemente, este compromiso, esta garantía de validez que se le exige a los conocimientos producidos por una investigación, sólo puede lograrse a través de la racionalidad. Los sentimientos, la vida afectiva, nuestras introspecciones y vivencias, etc., desafortunadamente no llegan a respaldar ningún hallazgo. Alguien puede decir, pongamos el caso, que luego de una investigación encontró una relación muy estrecha y significativa entre, por ejemplo, las actitudes de los líderes vecinales y la eficiencia de los servicios públicos en la respectiva zona. Muy bien, pero a la hora en que le preguntemos cómo logró ese hallazgo o cómo podemos estar seguros de ese resultado, no podríamos aceptarle respuestas como que él convivió con unos líderes vecinales en una determinada zona y percibió esa relación o que sus intuiciones e introspecciones lo llevaron a ese hallazgo, etc.

El compromiso de intersubjetividad que tiene la Investigación Universitaria obliga a que la acción del investigador sea regulable, controlable, sometida a referencias. Obliga además a que dicha acción sea expresable, comunicable, transparente y traspasable a otras personas, en el sentido de que pueda ‘estar a la vista’ de quien quiera constatarla. Y si algo no es regulable, si algo no es traspasable o no puede ‘estar a la vista’ de otros es precisamente el sentimiento, la vida interior y los productos de la introspección.

Dado que este compromiso se traduce en *sistematización* y *socialización* y dado que estos dos rasgos definen la racionalidad, entonces

la Investigación Universitaria ideal en Ciencias Sociales responde a la unidad en términos de *racionalidad*. En definitiva, sí hay una unidad, una sólida y bien compacta unidad, de la que racionalmente no podemos apartarnos. Apartarnos de ella equivale, como dije antes, a la más completa anarquía, a que cada quien haga y diga lo que se le antoje, como parece ser el caso en estos últimos años.

Esta unidad de la Investigación Universitaria conduce, a su vez, a una **diversidad sistemática**, que es opuesta a una diversidad en que las investigaciones aparecen dispersas e inconexas.

Un primer principio clave para esta diversidad sistemática es el de la existencia de *Programas de Investigación*, principio que se deriva del concepto de *redes de problemas*: el investigador no es un individuo aislado, sino que forma parte de grupos, familias o tradiciones investigativas. Una de sus primeras tareas al abordar un problema consiste en averiguar quiénes han estado y están trabajando en el mismo problema o en problemas adyacentes o complementarios, cuál es el estado de avance en las soluciones a ese problema y cuál puede ser su mejor ubicación dentro del programa de trabajo.

Siempre dentro de la idea de *programa de investigación* y de *redes de problemas*, un segundo principio de diversidad es el del *progreso diacrónico* de la producción de conocimientos: los estudios comienzan por una fase descriptiva, siguen a una fase explicativa, pasan a una fase de contrastaciones o validaciones y terminan en una fase de aplicaciones o búsqueda de tecnologías de acción, para luego identificar nuevos problemas y volver al comienzo de ese ciclo diacrónico. Los múltiples trabajos que se van produciendo en torno a un problema van encadenándose progresivamente, acumulando avances, desde las simples descripciones hasta las aplicaciones que puedan transformar la realidad. No se concibe, por ejemplo, una investigación individual que pretenda producir aplicaciones prácticas cuando todavía no se ha agotado la fase de descripciones de la realidad que se pretende transformar.

Un tercer principio de diversidad sistemática es el de la pluralidad de enfoques operativos en el abordaje de los problemas. No se trata de algo tan superficial como postular ‘nuevas metodologías’ o ‘paradigmas emergentes’ y luego dedicarse a las especulaciones estériles y a los proselitismos. Se trata de ensayar enfoques operativos cada vez mejor adaptados y luego, sobre la base de los resultados obtenidos, evaluar la potencia del enfoque bajo ensayo. Serán los resultados y no las discusio-

nes especulativas lo que permitirá decidir la bondad de una técnica, de un esquema de trabajo, de una metateoría, de un procedimiento o de una instrumentación particular.

En fin, la Investigación Universitaria ideal parte de la unidad bajo el criterio de racionalidad y, sobre ese mismo criterio, crea su propia diversidad sistemática que, al mismo tiempo que permite el pluralismo, permite también la cohesión y los vínculos entre investigadores.

Resumiendo todo lo dicho hasta ahora y añadiendo algunos elementos no mencionados todavía, podemos decir que la Investigación basada en la racionalidad se orienta por los siguientes supuestos básicos:

i) La acción de investigar es altamente sistemática y socializada. *Sistemática* en el sentido de que sus procedimientos y mecanismos operativos forman una secuencia estable, repetible y transparente. *Socializada*, en cuanto que es una acción comprometida con las comunidades académicas y con la sociedad y, por tanto, no queda encerrada en la conciencia del sujeto investigador sino que trasciende sus intereses y ámbitos personales para llegar a ser patrimonio colectivo. Es, por tanto, claramente comunicable, transparente y expresable. De ambas características se infiere que la referencia fundamental de la investigación es la *intersubjetividad*.

ii) De lo anterior se deduce que los resultados de la investigación deben estar respaldados por garantías de confiabilidad. Es decir, deben ser susceptibles de crítica y evaluación. Debe poder decidirse acerca de su validez o invalidez. Los resultados que no puedan ser falseados por pruebas lógicas o por comparación con otros resultados o por pruebas empíricas quedan excluidos del ámbito de la investigación. La investigación busca verdades, pero estas supuestas verdades que se obtienen deben estar formuladas de tal modo que todos podamos descubrir en ellas el **ERROR**. La investigación busca verdades, pero **LA CRÍTICA BUSCA ERRORES**. Y éstos, si los hay, deben poder ser descubiertos, no deben ocultarse.

iii) Los problemas de investigación no son aislados, sino que forman redes de problemas que, a su vez, constituyen programas de investigación. Estos programas progresan secuencialmente a través del tiempo, desde las más sencillas descripciones hasta las más productivas aplicaciones a la transformación de la realidad. En último término, la función de las investigaciones es la transformación de la realidad.

iv) Las investigaciones son acciones encaminadas a resolver problemas de máxima universalidad y no a resolver problemas singulares,

específicos de una época o de una región. Los problemas particulares se resuelven mediante derivación de las soluciones a problemas universales.

v) Una cosa es investigar o producir conocimiento y otra cosa es intervenir sobre la realidad. Nadie puede transformar lo que no conoce previamente. Aunque en la práctica ambas cosas coincidan en una misma persona, la figura del investigador es totalmente diferente de la figura del interventor social. En tal sentido, las investigaciones y los conocimientos son un pre-requisito indispensable para actuar sistemáticamente sobre el mundo.

vi) El método general de trabajo para la fase de construcción de teorías es el deductivo. Más se logra partiendo de lo que ya sabemos que de la observación de regularidades y repeticiones. Las percepciones sensoriales son engañosas, igual que los sentimientos y las vivencias interiores. Los datos sensoriales y vivenciales sólo tienen sentido si ayudan a configurar hipótesis de base racional y si son validados por la razón.

vii) La investigación se lleva a cabo mediante mecanismos representacionales o lenguajes que deben estar claramente predefinidos. Hay *lenguajes del pensamiento*, como dice Fodor (1985) y lenguajes de comunicación. Los primeros ayudan a construir conceptos, operaciones y modelos, mientras que los segundos ayudan a difundir socialmente los resultados de trabajo. Las estructuras lógicas y matemáticas son un recurso de primer orden para los lenguajes del pensamiento, bajo el supuesto de que hay una correlación significativa entre las estructuras lógico-matemáticas y las estructuras del mundo.

### **3. TENDENCIAS IRRACIONALES EN LA ACTUAL INVESTIGACIÓN UNIVERSITARIA EN CIENCIAS SOCIALES**

Pasemos revista a algunas de las principales disfunciones de la actual Investigación Universitaria, desde el punto de vista de una postura racional como la que hemos intentado describir en las secciones anteriores.

#### **i) La Anarquía**

La tendencia más grave actualmente es la anarquía tanto epistemológica como programática. La anarquía programática se evidencia en el hecho de que cada investigador anda por su propio camino y también en el hecho de que las investigaciones aparecen desconectadas entre sí. Aunque las llamadas *líneas de investigación* ayudan a disminuir esta dispersión, no existen mecanismos institucionales capaces de gestionar

globalmente todos los procesos particulares ni de hacer seguimientos como los que se mencionaron arriba a propósito de los Programas de Investigación.

La anarquía epistemológica se evidencia en la casi innumerable lista de métodos y ‘nuevos paradigmas’ que recuerda el inventario de sectas religiosas surgidas a raíz de la Reforma, con el cisma de Lutero y Calvino: investigación etnográfica, etnometodología, interaccionismo simbólico, observación participante, investigación militante, investigación clandestina, investigación acción, dialéctica, fenomenología, hermenéutica, hermenéutica profunda, investigación holística, investigación naturalista, etc., etc. Este ‘big-bang’ de propuestas (que quizás no es de propuestas verdaderas sino de palabras) ha llegado a alarmar incluso a algunos de sus defensores. Wittrock (1989: 11), por ejemplo, dice textualmente:

*Estos modelos híbridos suscitan nuevos desarrollos en la investigación, pero presentan también serios riesgos. Pueden llegar a convertirse en un verdadero caos si no están informados por una comprensión de los tipos de conocimiento producidos por estos diferentes enfoques.*

En la epistemología de las Ciencias Sociales cada día surge un término nuevo, una palabra impactante, que al principio despierta miles de simpatizantes y prosélitos y luego, al poco tiempo, desaparece repentinamente, igual que ocurre con las modas. Nadie se ocupa de examinar si la nueva terminología es realmente consistente, si es relevante, si no está repitiendo un concepto viejo... Así, van surgiendo palabras y más palabras que poco a poco nos van conduciendo a una verdadera Torre de Babel. La lista de ejemplos es interminable, pero recordemos algunos. Ya existían las disciplinas y las expresiones de “Psicología de la Cognición” y “Sociología del Conocimiento”, las cuales eran suficientes para hacer referencia a los estudios sobre los procesos cognitivos y de aprendizaje. Pero aun así se inventan los impactantes términos de “Metacognición”, “Meta-aprendizaje”, “Aprender a aprender” y otros por el estilo que brillan por su inconsistencia y trivialidad. Morin (1986) llega al colmo cuando propone el término de “Meta-Punto de Vista”, en un trabajo titulado precisamente “El Conocimiento del Conocimiento”, donde parece olvidar los abundantes trabajos de los lógicos de este siglo, especialmente los referidos a Meta-Teoría o Meta-Lógica, y aun los aportes producidos dentro de la gnoseología.

Pero, a pesar de que muchos epistemólogos sociales impugnan todo lo que sabe a lógica formal y a ciencias naturales, no ocultan su fascinación por las palabras técnicas usadas en esas disciplinas, tal como puede verse en su especial predilección por el sufijo “meta” y en palabras importadas como “entropía”, “sinergia”, “cuántica”, “isomorfismo”, etc.

Se habla también de las “nuevas epistemologías”, para hacer referencia a cosas como la percepción extrasensorial, la medicina holística, la astrología, las regresiones, la religión, etc., olvidando que la palabra “Epistemología” agrupa única y exclusivamente a los estudios sobre el conocimiento científico y no a los estudios sobre el conocimiento en general ni, mucho menos, a cosas que son totalmente ajenas a la noción de conocimiento, como es el caso de la religión. Si “Biología”, por ejemplo, ha sido tradicionalmente el campo de estudio de los organismos vivos, no es justo que ahora venga alguien a incluir estudios sobre el zapato o el sombrero dentro de la Biología. Del mismo modo, “Epistemología” ha sido tradicionalmente el campo de estudio sobre la ciencia y resulta totalmente arbitrario y anárquico que ahora se incluyan allí estudios que no tienen nada que ver ni con conocimiento ni con ciencia.

Asociada a esta anarquía, tenemos entonces una gran dosis de palabreo que puede describirse como el uso de palabras nuevas para conceptos viejos junto a palabras viejas para conceptos nuevos. “Triangulación”, por ejemplo, es una palabra nueva para una técnica que es muy vieja y que consiste en comparar entre sí los datos suministrados por diferentes vías. “Conversación Ideal” es también una expresión nueva para un concepto que anteriormente había sido postulado como “reglas de cooperación”. “Neurolingüística” es una palabra vieja que se toma de la lingüística y la neurología para crear un concepto nuevo, totalmente desconectado, igual que “Pensamiento ontológico” u “Ontología del lenguaje”, que comienza a ponerse de moda en algunos medios organizacionales.

En fin, parece que cada quien puede usar los términos que quiera y cambiarles el sentido a libre arbitrio. De ese modo los conceptos, las teorías y las disciplinas llegan a trivializarse, a relativizarse de tal modo que ya dejan de tener sentido. Así, epistemología es ahora cualquier cosa e investigación es también todo lo que uno quiera incluir allí. La regla parece ser algo así como ‘Dado  $x$ , luego  $x$  es todo’, de donde a su vez se deriva lógicamente que ‘ $x$  es nada’.

Cualquiera podría argumentar que este tempestuoso *boom* de

palabras no tiene nada de malo y que, al fin y al cabo, por tratarse sólo de palabras, resulta un mal menor. Pero creo que ese problema es un síntoma de algo grave, aparte de la dificultad que crea a la hora de entendernos (como el caso de la Torre de Babel), ya que en la inmensa mayoría de los casos las palabras se introducen sin definiciones e, incluso, algunos parecen ser partidarios de que los términos no se definan, como el caso de Guba (1991: 17), cuando se refiere a la palabra *paradigma*:

*Algunos consideran que la falta de claridad en esa definición es algo inconveniente. Pero yo creo que es importante dejar el término en ese limbo problemático en que se halla, ya que entonces será posible irlo moldeando a medida que mejore nuestra comprensión de sus múltiples implicaciones (Traducción nuestra).*

Pero el grave mal que subyace a ese torrente de palabras es, básicamente, que en Ciencias Sociales carecemos de teorías intersubjetivas, compartidas, que hayan pasado a ser patrimonio común de nuestras comunidades académicas. En otras disciplinas existen léxicos comunes, porque tienen teorías compartidas. En física todos usan con el mismo sentido términos como electrón, fuerza, etc. En lingüística todos usan con el mismo sentido palabras como sintaxis, semántica, frase verbal, frase nominal, etc. Pero en Educación, por ejemplo, ¿cuántos términos teóricos son usados con el mismo sentido por los investigadores? Entonces, el palabreo no es una dificultad trivial. Es más bien alarmante.

## **ii) El rechazo al análisis y a las segmentaciones conceptuales**

Otra tendencia notoria que contradice los principios de racionalidad en la actual investigación social universitaria es el rechazo a las distinciones, cierta propensión a mezclar unas cosas con otras. Veamos unos pocos ejemplos.

Primero. Algunos atacan el concepto de *ciencia*, porque supuestamente es instrumento de dominación o, en otros casos, porque es una institución elitista movida por prejuicios e intereses mezquinos. Por una parte, confunden el instrumento con las intenciones de quien lo usa o el instrumento con la acción. Es como emprenderla contra las armas de fuego porque son usadas por los atracadores o emprenderla contra el automóvil porque muchos perecen en accidentes viales. En consecuencia, si alguien nos ataca con un arma, tendríamos que quitársela y destruirla, dejando tranquilo al atacante. O tendríamos que eliminar los carros y

demás automotores en vez de pedirle a la gente que los use adecuadamente. Y, por otra parte, confunden la ciencia en cuanto institución con la ciencia en cuanto proceso racional, en cuanto patrimonio y privilegio del ser humano. Todo ser humano tiene el derecho a producir conocimiento sistemático y socializado, es decir, científico, y ello en virtud de las potencialidades de la razón humana. El que los científicos lleguen a agruparse en círculos impenetrables y elitescos, cercanos al poder de quien mejor les pague, no tiene absolutamente nada que ver con el proceso esencial de producir conocimiento científico. Me parece que ambas cosas deben analizarse por separado. Pero, aduciendo un supuesto *holismo*, se niegan a la segmentación y al análisis, contradiciendo entonces el mismo concepto de *holismo*, según el cual no debe excluirse ninguna de las facetas del hecho bajo estudio.

Segundo ejemplo. En algunos textos se lee que la racionalidad ha incumplido sus promesas de bienestar, igualdad y desarrollo. Y se ha repetido insistentemente en que bajo el manto de la racionalidad se han cobijado todos los males de nuestra época. Esto significa confundir el concepto de racionalidad con quien dice seguirlo. Significa confundir *racionalidad* con política internacional, con colonialismo e imperialismo, con manipulaciones macroeconómicas, etc. Parece un supuesto totalmente gratuito e injustificado asociar *racionalidad* con las acciones y actitudes de quienes han dirigido el mundo en los últimos tiempos o con quienes a nivel mundial han configurado las cosas a su propia conveniencia. El hambre, la miseria, las enfermedades y la injusticia son algo totalmente extraño al concepto de racionalidad. Muy al contrario, los grandes dictadores, por ejemplo, se han valido siempre de la emotividad, de los sentimientos y de los afectos -y no precisamente de los argumentos y de los razonamientos- para convencer, persuadir, subyugar y dominar. Recordemos los himnos, los slogans, las marchas y desfiles, los ritos, los uniformes, los logotipos, la publicidad y el discurso retórico. Es con ese tipo de elementos con que se han logrado las penetraciones ideológicas, los fascismos, las dictaduras, las invasiones, las guerras... Nadie con honestidad intelectual puede sostener, por ejemplo, que las bombas atómicas de agosto del '45 obedecieron a la racionalidad o que las torturas y desapariciones de Chile y Argentina fueron obra del racionalismo. ¿Por qué se olvida tan fácilmente que las ejecuciones de la Inquisición o las miserias del feudalismo o la aniquilación de nuestros indígenas fueron promovidas en nombre de la *fe*, del *espíritu* y de la *conciencia*, del mismo

modo que las enfermedades y la pobreza de nuestros pueblos en la actualidad responden también a una manipulación de los *sentimientos* y de la vida *afectiva*? ¿Quién es entonces el causante de nuestros males, la racionalidad o, más bien, la irracionalidad? Una vez más aquí se descubre el rechazo al análisis y a las segmentaciones conceptuales que recientemente se defiende mediante una epistemología anarquista.

Tercer ejemplo. Se confunde los males del *positivismo* con males de la *ciencia*. La gran parte de las críticas lógicas a la ciencia son críticas al ‘empirismo analítico’, como dice Habermas (1978), creyendo que toda la ciencia es ‘empirista-analítica’. Pero tales críticas no tienen nada que ver con la ciencia actual, que no es empirista sino teórica. Muchos sostienen que la ciencia se equivoca porque parte de las observaciones, mediciones y experimentaciones o porque se basa en la percepción de los sentidos, que son engañosas. Si hiciéramos caso a estas confusiones, tendríamos que concluir que Einstein no hizo ciencia, o sea, no produjo ningún conocimiento científico, como tampoco Chomsky ni Aristóteles, ni Euclides, porque no hicieron ningún experimento ni trabajaron sobre la base de la percepción sensorial ni fueron empiristas. Uno podría decir que por detrás de estas críticas a la ciencia hay una gran ignorancia en materia de historia de la ciencia. Pero no es eso. Es más bien que esta anarquía epistemológica rechaza las distinciones y rechaza el análisis.

Cuarto ejemplo. Dentro de esta anarquía y libertinaje, ya no se sabe cuál es el rol o la figura del investigador. A pesar de los males del positivismo, había al menos una imagen concreta, aunque equivocada, del investigador. Pero ahora se borraron los límites entre la figura del investigador y la del predicador, el artista, el profeta, el activista social, el político, el apóstol y el ideólogo. No se distingue entre los distintos momentos y papeles que una persona puede asumir alternadamente en su vida. Si un investigador aparta sus inclinaciones políticas, por ejemplo, en el momento en que se dedica a un análisis o a un experimento, entonces se le acusa de reaccionario, de indolente o de defensor de los dominantes, sin pensar en las cosas a las podría dedicarse en otros momentos. Se le exige de todo al mismo tiempo: que incluya sus emociones, que atienda a los problemas de los demás, que actúe, que tenga sensibilidad, que luche, etc. A la ciencia se le achacan cosas como la asepsia, la incontaminación, la neutralidad y la objetividad, como si el científico no tuviera otros momentos u otras inclinaciones además de la ciencia. No estaría mal que quienes piensan así leyeran las cartas de Einstein, por

ejemplo, o los escritos políticos de Chomsky o la autobiografía de Carnap y Popper, por sólo citar a algunos.

Estos cuatro ejemplos citados a modo de ilustración revelan, como ya se dijo, un notable rechazo al análisis, a las distinciones y a las segmentaciones conceptuales. Parece que todo ello se debe a una absurda comprensión del concepto de *holismo* y de *totalidad*, tan preconizado por las recientes epistemologías anarquistas. Creo que vale la pena que nos detengamos brevemente en una crítica a este concepto.

La palabra holismo ha intervenido en varias confrontaciones dentro de la ciencia y la filosofía, habiendo sido usada en casos no relacionados con las actuales tesis de la Escuela de Frankfurt a propósito de las discusiones sobre las Ciencias Sociales. ‘Holista’ se denominó, por ejemplo, a la hipótesis antimecanicista sobre la relación entre los fenómenos biológicos y los físico-químicos, en el terreno de la evolución. ‘Holismo pragmático’ fue denominada también la tesis de Quine sobre la contrastación de teorías, en el sentido de que es la totalidad del lenguaje del conocimiento lo que responde como un todo a la experiencia y no cada uno de los enunciados particulares que lo conforman. Existe también en lógica formal una teoría de las relaciones parte-todo, dentro de lo que se ha llamado el *cálculo de individuos*, cuyos axiomas han sido convencionalmente diseñados para abordar el análisis epistemológico y en atención a aplicaciones particulares. Finalmente, en modo más cercano a las disputas en Ciencias Sociales y tal como es analizado por Popper (1987), el término *holismo* suele coincidir con la tesis de que el todo es más que la suma de sus partes y que las relaciones entre las mismas. Es así, con este uso, como el término ha pasado a ser una de las banderas del anarquismo epistemológico: se le achaca a la ciencia normal el abordaje de un fenómeno en términos del análisis de sus partes y se predica que los hechos deben ser analizados como un todo.

La principal objeción a este concepto, así entendido, está en la imposibilidad ontológica de un ‘todo’. El *todo* es producto de un corte analítico a algún nivel de abstracción, es producto de una estrategia mental, pero los ‘todos’ no existen en la naturaleza. La mente agrupa cosas mediante el establecimiento de alguna propiedad o relación y forma estructuras que ayudan a describir y explicar cosas. Por tanto, el *todo* es un límite convencional más acá del cual se sitúan unos elementos y más allá del cual se colocan los elementos excluidos del análisis. Por tanto, es contradictorio proponer el holismo como opuesto al análisis segmentador,

porque también el holismo implica un análisis o segmentación del mundo.

El único principio relevante en este sentido es que, cuando delimitamos un conjunto de hechos (que viene a ser el ‘todo’ relativo), no es válido excluir elementos que resultan significativos para el estudio, de modo que un análisis que excluya elementos relevantes para un cierto objetivo deja de ser un análisis válido. Esto es en realidad lo único significativo respecto al concepto de *holismo* o *totalidad* y es también lo único que desde ese punto de vista habría que achacarles a los análisis inválidos: que no toman en cuenta factores, aspectos o elementos relevantes para lo que se pretende estudiar.

Decir, por ejemplo, que carecen de un enfoque holístico o que son acríticos o ahistóricos los estudios que concluyen, por ejemplo, en la interdependencia entre niveles de aprendizaje y hábitos de estudio, es un error. No sólo es un error porque se le niega al investigador el derecho a enfocar un aspecto particular que a él le interesa bajo ciertas circunstancias o para ciertas aplicaciones (es decir: se le niega el derecho lógico a delimitar un ‘todo’ en un determinado nivel de perspectiva). Más que eso, es un error porque, si admitimos que en el aprendizaje intervienen otros factores, de orden socioafectivo, por ejemplo, que afectan la relación entre aprendizaje y hábitos de estudio y que por esa razón el estudio resulta pobre, entonces la falla del análisis no está en su carencia de holismo sino en haber excluido factores significativos, de orden socioafectivo. No es entonces una falla ‘holística’. Es una falla de análisis y de segmentación conceptual. Y exactamente la misma falla ocurre, por ejemplo, cuando dicen que la ciencia pertenece, *per se*, a las esferas de la dominación o que la ciencia es, *per se*, ideológica. Allí se excluye la consideración de la ciencia como hecho lógico-racional, psicológico o epistemológico. Siendo coherentes con el anarquismo, diríamos que hay una falla holística, pero no es así. En realidad es una falla de análisis, que no toma en cuenta factores relevantes para una explicación del fenómeno ‘ciencia’.

El concepto de ‘todo’ y ‘partes’ es totalmente relativo a las perspectivas de análisis. Es imposible hablar de ‘todo’ en términos absolutos e imposible hablar de ‘todo’ al mismo tiempo. Puede demostrarse fácilmente que aun al más rico estudio ‘holístico’, tal como se entiende comúnmente en la epistemología anarquista, se le pueden señalar elementos que quedaron excluidos. Sólo si fijamos unos límites previos podemos

determinar qué cosas pertenecen al todo y qué cosas no. De hecho, una de las condiciones de la validez lógica de las teorías es la llamada ‘completitud’ dentro de un sistema: un sistema teórico se torna inválido cuando podemos añadirle axiomas o postulados sin que el sistema se torne inconsistente. Conclusión: el concepto de holismo, así entendido, es trivial. No aporta nada a la solución de los problemas investigativos. Nadie ha dicho que la investigación progresa *sumando* partes y el mismo concepto de ‘estructura’ en lógica y en matemática es mucho más dinámico y complejo que el de una *suma* de partes, así que no viene al caso proponer que el ‘todo es más que la *suma* de sus partes’. La investigación progresa estableciendo relaciones de interdependencia entre hechos y no de suma entre partes.

#### **4. COMENTARIO FINAL: ANARQUÍA EPISTEMOLÓGICA, RACIONALIDAD Y DESARROLLO DE NUESTROS PUEBLOS**

El gran mal de estas posturas anárquicas y charlatanas está en su irresponsabilidad con respecto a las necesidades de liberación, crecimiento y desarrollo de nuestros países. Por diversas razones, éstos han sido víctimas del colonialismo y el imperialismo tanto político y económico como científico y tecnológico. Y si algo requieren nuestras sociedades tercermundistas es educación, ciencia y tecnología en todas aquellas áreas asociadas a sus propias posibilidades y oportunidades, sobre la base de actitudes críticas y liberadoras.

Pero nuestros falsos epistemólogos, al mismo tiempo que hacen banderas en torno al holismo y la interdisciplinariedad, predicando contradictoriamente una radical separación entre ‘Ciencias del Espíritu’ y ‘Ciencias de la Naturaleza’, volviéndose contra éstas y contra todo lo que sea lenguaje preciso, técnica, ciencia, tecnología y racionalidad. Su *humanismo* es sumamente estrecho y mutilado: se reduce al énfasis en la conciencia individual, en los valores del espíritu y sus vivencias, etc., pero desecha todo aquello que tenga sabor a desarrollo tecnológico e industrial. Olvidan que nuestros pueblos han llegado a ser sometidos y controlados precisamente mediante la manipulación emocional, mediante la fe y las creencias irracionales y, sobre todo, mediante las situaciones de desventaja científica, tecnológica e industrial.

La solución no puede ser el cultivo de estas mismas condiciones y desventajas, sino la promoción de competencias que nos igualen a los más poderosos y que nos brinden bases de negociación y competitividad. La epistemología anarquista, por el contrario, predica el desprecio por

los instrumentos con los que nos han sometido y exalta las mismas condiciones de desventaja en virtud de las cuales se ha constituido el atraso de nuestros países.

En vez de ilustrar y arrojar claridad sobre nuestros problemas de desarrollo, los falsos epistemólogos de la anarquía y la irracionalidad promueven el misterio y el oscurantismo. Hablan de una ‘teoría crítica emancipadora’, pero recurren a un discurso enrevesado, lleno de ambigüedades, trivialidades y altisonancias que sólo ellos entienden<sup>4</sup>. Una ‘teoría crítica’ debería comenzar por buenas definiciones, por identificaciones y delimitaciones bien concretas y luego seguir hacia orientaciones precisas, indicando quién debe emanciparse de quién, cuáles son las direcciones de esa emancipación, cuáles son los medios e instrumentos más eficientes, etc. Pero, a cambio de eso, redundan en generalidades y trivialidades como aquéllas de que *el todo es más que la suma de sus partes* o de que *conocimiento es poder* o de que *la función de las Ciencias Sociales es la transformación y no el conocimiento*, etc. En la medida en que nos concentremos en atacar la ciencia, el lenguaje científico y el desarrollo tecnológico e industrial, resaltando la verborrea y la retórica, en esa medida estaremos siendo enemigos de nuestros propios pueblos y aliados de quienes los subyugan. Como se dijo en otro trabajo, “*estas posturas anárquicas, disfrazadas de crítica epistemológica, son el más reciente e inteligente artificio de las clases dominantes para confundir y subyugar*” (Padrón, 1994: 39).

A todo esto hay que añadir la total improductividad de las falsas epistemologías. Critican al positivismo y al racionalismo, pero no pueden negar sus hallazgos y, sobre todo, no pueden ocultar su complacencia con un buen automóvil, por ejemplo, o con el aire acondicionado, los ascensores, las computadoras, la medicina, y, en general, con todo aquello que nos ha legado la demoníaca ciencia empirista y racionalista. Atacan la ciencia y la tecnología, pero se benefician generosamente de sus productos. En cambio ¿dónde están los productos de la ‘nueva racionalidad’ y de los ‘paradigmas emergentes’, sus aportes al ser humano y sus contribuciones al desarrollo? Pero, más que eso, ¿dónde están sus investigaciones? ¿Y qué hay de sus teorías? Admitamos que no se interesan en producir conocimientos, sino transformaciones de la realidad. Pero entonces, ¿qué cosas han logrado transformar hasta ahora?

La racionalidad, entendida intuitivamente como propiedad aplicable a la integración y regulación de los mecanismos sensoriales y

afectivos en función de la producción de información explicativa a partir de información descriptiva, todas traducibles en proposiciones lógicas evaluables, implica un alto grado de análisis, de abstracción, de particularización y, en general, de hallazgo de relaciones. Son estos mecanismos de la racionalidad lo único que nos permite descubrir el engaño, la manipulación y el encubrimiento en la esfera del control social, de la alienación, de las ideologías y de las relaciones de dominación. El atraso de nuestros pueblos viene a ser, a la postre, ATRASO DE RACIONALIDAD. El crecimiento y desarrollo social, así como las necesarias revoluciones liberadoras, vienen a ser, en principio, CONQUISTAS DE RACIONALIDAD.

A propósito de esta última idea, cerraré esta intervención con una oportuna cita de Morris (1962: 264), uno de los pioneros en proponer la Semiótica como mecanismo de análisis racional en contra del engaño proveniente del uso de los signos y del lenguaje:

*Desde la cuna hasta la tumba, desde que se levanta hasta que se acuesta, el individuo de hoy se halla rodeado por una interminable red de signos, mediante los cuales procuran los demás adelantar sus propios objetivos. Se indica lo que ha de creer, lo que debe aprobar o desaprobar, lo que debe hacer o evitar. Si no se pone en guardia se transforma en un verdadero robot manipulado por signos, pasivo en sus creencias, sus valoraciones, sus actividades (...) El desarrollo de la radio, la prensa y el cine permite la enorme extensión de una influencia que en lo esencial no difiere de la hipnosis. La conducta se torna así estereotipada, monótona, compulsiva y patológica. La semiótica puede servir como antídoto contra esta explotación de la vida individual. Cuando el individuo hace frente a los signos que se le presentan con un conocimiento de cómo operan los signos, le es más fácil defenderse contra la explotación por parte de los demás, así como está mejor capacitado para colaborar con ellos, cuando tal cooperación se justifica. Si se pregunta qué especie de signo le sale al paso, con qué propósito se lo emplea, qué pruebas hay de su verdad y adecuación, su actuación se transformará de respuesta automática en conducta crítica e inteligente (...) El individuo que se problematiza la verdad y la adecuación de sus signos, los fines a que lo guían sus signos favoritos, y las zonas de su vocabulario de signo, que se resisten especialmente a dejarse explotar, está al menos mejor*

*capacitado para señalarse sus propias técnicas de auto-explotación, con lo que hasta cierto punto logra infundir a sus procesos una flexibilidad que refleja la salud individual y la promueve.*

## REFERENCIAS

- Fodor, J. (1985): *El Lenguaje del Pensamiento*. Madrid: Alianza
- Guba, (1991): *The Paradigm Dialog*. California: Sage.
- Habermas, J. (1978): «Teoría Analítica de la Ciencia y Dialéctica», en Popper y Otros: *Lógica de las Ciencias Sociales*. México: Grijalbo.
- Morin, E. (1986): *La Connaisance de la Connaisance*. Paris: Editions Du Seul.
- Morris, Ch. (1962): *Signos, Lenguaje y Conducta*. Buenos Aires: Losada.
- Padrón, J. (1992): *Aspectos Diferenciales de la Investigación Educativa*. Caracas: USR.
- \_\_\_\_\_ (1994): “Elementos para el Análisis de la Investigación Educativa”, en *Revista de Educación y Ciencias Humanas*, Año II, Nº 3, 13-39.
- \_\_\_\_\_ (1996): *Análisis del Discurso e Investigación Social*. Caracas: Publicaciones del Decanato de Postgrado de la USR.
- Popper, K. (1987): *La Miseria del Historicismo*. Madrid: Alianza.
- Putnam, H. (1990): *Representación y Realidad*. Barcelona: Gedisa.
- Seiffert, H. (1977): *Introducción a la Teoría de la Ciencia*. Barcelona: Herder.
- Wittrock, M. (1989): *La Investigación de la Enseñanza*, I. Buenos Aires: Paidós.

## NOTAS

1 Para ellos, por cierto, todo lo que es estructurado es positivismo; de hecho toda la historia epistemológica la dividen simplemente en *positivismo* y *postpositivismo*, algo así como si dividiéramos el mundo sólo en dos partes: “yo y todo lo que no soy yo”.

2 Conste que no estamos hablando en contra de todo lo que han llamado *investigación cualitativa*, dentro de la cual hay algunos trabajos serios e intelectuales muy respetables. La referencia es a toda una ola de anarquismo, frivolidad y palabreo que ha logrado penetrar al área de la investigación universitaria por la misma puerta que han abierto las posiciones sociohistoricistas, hermenéuticas y fenomenológicas a raíz de los recientes debates epistemológicos en Ciencias Sociales.

3 Un proceso es *sistematizado* cuando obedece a un orden o secuencia operativa estable y repetible, en función del logro de un objetivo. Un proceso es *socializado* cuando trasciende la conciencia del individuo para ubicarse en el dominio de las grandes colectividades. Ambos términos aparecen en varios trabajos anteriores.

4 Para una tipificación de este tipo de discurso desde el punto de vista de una Teoría del Texto, véase Padrón, 1996: 299-309.



## FASCINACIÓN RETÓRICA Y PENSAMIENTO MÁGICO EN LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

### INTRODUCCIÓN

En el cuadro de los debates epistemológicos actuales y en el terreno de la investigación social, es notorio el auge de los trabajos ubicados en la postura asociada al concepto de ‘Ciencias del Espíritu’ (*CE*, de aquí en adelante). Dada la creciente influencia de ésta sobre investigadores e investigaciones en el ámbito de los estudios sociales, parece obvia la conveniencia de analizar y evaluar los posibles méritos de esa orientación epistemológica.

En ese contexto, resulta válido preguntarse por algunas propiedades que caractericen sus desarrollos efectivos, es decir, que permitan no sólo discriminarlos de otros desarrollos producidos bajo orientaciones diferentes, sino que, sobre todo, puedan ser tomadas como base para explicar sus mecanismos de funcionamiento en el nivel de las ejecuciones prácticas. Esto último, a su vez, podría servir, a más largo plazo, para estimar sus posibilidades de éxito en relación con las necesidades de producción de conocimientos que confronta nuestra sociedad.

Dentro del marco arriba señalado, este trabajo intenta caracterizar parcialmente aquellos desarrollos que, en el campo de los estudios sociales, o bien se acogen expresamente a los postulados enmarcados en el concepto general de ‘Ciencias del Espíritu’ o bien, por exclusión, parecen acogerse a ellos, por el solo hecho de revelar menos divergencia con los mismos y, en cambio, abierta contradicción con los tratamientos

típicos de la *ciencia normal*, en sentido kuhniano.

Más concretamente, aquí se intenta poner en evidencia dos rasgos sobresalientes de los trabajos comúnmente desarrollados dentro de la posición asociada al concepto de *CE*, rasgos que pueden ser analizados por referencia a las nociones de ‘*retórica*’ y ‘*magia*’, tal como se sugiere en las expresiones *Fascinación Retórica* y *Pensamiento Mágico*, respectivamente, utilizadas en el título de este trabajo. Para ello se pretende mostrar cómo esas dos características son consecuencia o se derivan consistentemente de ciertos postulados básicos del mismo concepto de *CE* y de su propia epistemología.

## 1. LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

Antes de entrar de lleno en el análisis de las *CE*, conviene advertir que en este trabajo nos estamos refiriendo exclusivamente a aquella postura que propugna una radical separación de los estudios sociales con respecto a la *ciencia* en general y que propugna un enfoque psicosociológico de los hechos de conocimiento, excluyendo sistemáticamente toda atención a sus estructuras lógicas internas y todo tratamiento simbólico-matemático. Decimos esto porque, tanto dentro del enfoque ‘analítico’ (positivista y racionalista) como dentro del enfoque ‘sociohistoricista’ de la filosofía de la ciencia, ha habido puntos de vista integradores cuyo interés ha sido el de congeniar los aspectos lógico-estructurales (‘internalismo’) con los aspectos sociopsicológicos (‘externalismo’) en la producción de conocimientos (por ejemplo, Stegmüller, 1981; Kuhn, 1976; Hempel, 1979, etc.). Para efectos prácticos, no estamos considerando como propiamente ‘sociohistoricistas’ estas propuestas integradoras.

A lo largo de la historia parece haber sido una constante la preocupación por clasificar las ‘ciencias’ y por delimitar los tipos de conocimiento, desde Aristóteles hasta los recientes intentos por fundamentar las nociones de interdisciplinaridad, transdisciplinaridad, etc. Sin embargo, no parece justo ubicar todas esas clasificaciones bajo una misma intención o alcance: en efecto, muchas veces tales clasificaciones han tenido una función instrumental y un carácter descriptivo-organizativo, obedeciendo más bien a la necesidad de aclarar el panorama de los desarrollos y ocupaciones científicas ante la creciente complejidad del avance entrecruzado del conocimiento. Pero otras veces -y es el caso que nos interesa- los intentos delimitatorios han tenido un carácter más bien nor-

mativo, en atención a la necesidad de definir cómo se deben orientar ciertas áreas de producción de conocimiento desde el punto de vista metodológico y de contenido. En este sentido es célebre la tesis de la ‘Ciencia Unificada’ del Círculo de Viena, tesis que surge, precisamente, como reacción a la difusión que había dado Dilthey (1949) a la distinción normativa entre “Ciencias de la Naturaleza” y “Ciencias del Espíritu” (anteriormente, en 1838, en su *Essai sur la Philosophie des Sciences*, Ampère había propuesto la distinción entre “ciencias del espíritu” o “noológicas” y “ciencias de la naturaleza” o “cosmológicas”; Hegel, 1971:24, por su parte, ya había también distinguido entre ciencias “del pensar”, “de la naturaleza” y “del espíritu”).

Así, el concepto de CE parece generarse dentro de una taxonomía de alcance normativo, lo cual es importante, entre otras cosas porque justifica la búsqueda de conexiones entre prescripciones epistemológico-metodológicas y rasgos lógico-lingüísticos de los trabajos o escritos (y aún de la jerga académica) que se producen dentro de esa orientación. Es decir, características como las de *fascinación retórica y pensamiento mágico*, aquí planteadas, no sólo son constatables a posteriori, en cualquier corpus, sino que además son previsibles o predecibles a partir de la normativa implícita en el mismo concepto de CE. Pero, veamos por ahora dónde radican estas implicaciones normativas.

Para ello partamos de un esquema muy simplificado del proceso de producción de conocimientos (Padrón, 1992), entendido como una transformación o paso desde una cierta realidad bajo estudio (que llamaremos ‘E’, mundo *Empírico* desconocido) hasta una cierta visión cognitiva abstracta de dicha realidad (que llamaremos ‘T’, imagen *Teórica* que expresa nuestro conocimiento de E). La transformación de E en T se logra en virtud de un cierto conjunto de operaciones (que llamaremos ‘m’, secuencia *Metodológica*), de tal modo que todo el proceso de producción de conocimientos podría concebirse, en su modo más simplificado, como una función *m* que proyecta valores de *E* en valores de *T*:

$$m: E \rightarrow T$$

La manera en que cada quien conciba la naturaleza, rasgos, alcances e interrelaciones de cada uno de estos tres componentes estructurales nos dirá, también esquemáticamente, el tipo de epistemología a la que se adhiere. Además, el uso de este esquema para el análisis de una epistemología cualquiera permitiría organizar los datos del análisis de un modo simple y elemental. Intentaremos, pues, describir las CE en térmi-

nos de esos tres componentes que estructuran los procesos de producción de conocimientos, limitándonos solamente a aquellos rasgos que más interesan para este papel de trabajo y sin pretender de ninguna manera una caracterización exhaustiva de las CE.

### **1.1. Los productos o resultados de la producción de conocimiento (el componente ‘T’) en las Ciencias del Espíritu).**

En las CE el resultado de las investigaciones no es ya una representación de relaciones entre hechos sino lo que podríamos considerar como un estado psicológico de captación de cosas (‘comprensión de esencias’). Mientras la investigación convencional (típica de la ciencia normal y ajena a las CE) termina en un esquema que explica cierta interdependencia de unos hechos con respecto a otros, la investigación de las CE termina en una especie de visión interna impregnada de una nueva aprehensión de la realidad. Podría decirse que, mientras en la investigación convencional tiene lugar una producción lingüística de representaciones cognitivas (o sea, una ‘semiosis’, en el sentido de Peirce), en cambio en la investigación de las CE tiene lugar una producción de estados de conciencia (una “autognosis”, en palabras del mismo Dilthey). Efectivamente, en las CE priva una orientación psicológica y un énfasis en los espacios de ‘conciencia’ y en la ‘vida anímica’, según una línea de pensamiento que parece comenzar directamente con Hegel y de la cual Dilthey y Husserl han sido los máximos exponentes.

Dilthey (1960:193,344) habla de “autognosis”, en cuanto “conocimiento de ciertas condiciones de la conciencia” y caracteriza los productos del conocimiento del hombre “nunca como conceptos universalmente válidos, sino siempre como experiencias vivas, que brotan de la profundidad de su esencia entera”.

Husserl, por su parte, discípulo de Brentano (autor de la doctrina de la intencionalidad y del concepto de “Psicognosis”), destacó el interés prioritario por una filosofía de la psicología y por la definición de los actos de conciencia, a los cuales concibió como “vivencia intencional”. Es célebre su noción de “fenomenología” como verdadera “filosofía primera”, basada en la primacía de los actos de conciencia y de sus objetos. Destacando que estos ‘fenómenos’ de conciencia son, según él, susceptibles de ser “intuidos”, encabezó la tesis de que la “intuición de las esencias”, en cuanto “unidades ideales de significación”, constituye la plataforma de la “Fenomenología” (véase al respecto la interpretación de Ayer,

1983:242-245).

## **1.2. Los objetos de atención o de estudio en la producción de conocimientos (el componente ‘E’) en las Ciencias del Espíritu.**

En las CE los objetos de conocimiento -aquéllos que constituyen el centro de atención de los procesos investigativos- son espacios de conciencia y no realidades externas al sujeto. En principio, y según esto, una realidad x cualquiera, en tanto entidad que se manifiesta a través de olores, colores, forma, peso, etc., no sería sólo por eso un objeto de conocimiento para las CE. Lo sería en cambio en la medida en que pueda ser aprehendido en términos de un ‘fenómeno’ de conciencia, es decir, en la medida en que sea capaz de ‘aparecer’ significativamente en el espacio de la interioridad del sujeto. En otras palabras, x no valdría nada, como objeto de estudio, mientras sólo se mantenga en la esfera de las exterioridades y mientras no salte desde allí hasta la esfera de las interioridades subjetivas donde, filtrada a través de la conciencia, podría convertirse en objeto de ‘intuición’ o ‘introspección’ (*un libro no es un libro hasta que no haya alguien que lo lea*).

Recordemos a este respecto el “esse est percipi” del obispo Berkeley (*existir consiste en ser percibido*), no sólo porque dicho enunciado parece ser una implicación inevitable en el enfoque ‘interiorista’ antes reseñado, sino además porque se asocia, también en el caso de Berkeley (y no por casualidad), a una radical impugnación del conocimiento científico convencional, aquél que toma como objetos de estudio las realidades exteriores e independientes del sujeto (aún cuando sólo lo sean en un plano intersubjetivo y no estrictamente objetivo). En efecto, Berkeley sólo cree en la actividad anímica y no en la materia, por lo cual se declara enemigo, en su época, de las teorías de Newton y Leibnitz (gravitación, cálculo infinitesimal), alegando que hay que “aprender a comprender el lenguaje del Creador y no pretender explicarlo todo por causas corporales” (en Rosenthal/Iudin, 1981:44). Este recordatorio o asociación nos permite vislumbrar con cierta claridad el objeto típico de las investigaciones en las CE: en primer lugar, se trata de ‘fenómenos’ que sólo adquieren sentido problemático e interés indagativo (o sea, que sólo adquieren carácter de ‘realidades’ cognoscibles) mientras puedan ser analizados en términos de datos de conciencia individual, de entidades interiorizables o, simplemente, de vivencias y experiencias personalizadas. En segundo lugar, se trata de ‘fenómenos’ significativamente diferentes a

los que suele atender la ciencia convencional (la cual es reduccionista, interesada en el poder o ideologizada, indiferente a la condición humana, instrumentalizante, mecanicista, alienadora, etc.), en el sentido de que las perspectivas del espíritu o la conciencia son superiores y específicamente competentes con respecto a las perspectivas de la razón y de la constatación sensorial.

En este esquema de pensamiento, Dilthey sostiene que el objeto de indagación debería ser la “esencia de la vida natural y del espíritu”, partiendo del análisis de la conciencia (en Rosental/Iudin, p.123). De ese modo, la “autognosis se convierte, de aprehensión de lo psíquico-espiritual, en fundamento del conocimiento filosófico sistemático” (en Ferrater, 1986: 118).

Según Husserl (1962), la fenomenología no se ocupa de hechos (ya que, precisamente, las cuestiones fácticas o experienciales quedan “suspendidas” o “puestas entre paréntesis”), sino de “esencias”, mediante un proceso de aprehensión de lo dado tal como se presenta ante la intuición. Así, lo que se capta o se “comprende” no es propiamente la “realidad”, sino el trasfondo mismo de todas las realidades, incluso aquellas que son “ideales” (o “idealidades”). Su “filosofía primera” no tiene que ocuparse ni de la Naturaleza ni de los hechos psíquicos en cuanto objetos reales, sino de las significaciones, que es el reino de las “esencias”, en el sentido ya explicado, y que abarca todo el espacio posible del conocimiento humano, ya que el mismo estudio de la naturaleza y de los hechos reales sólo tiene sentido por referencia al “Espíritu” (véanse referencias generales en Ferrater, 1986).

### **1.3. Los métodos, instrumentaciones y operaciones en la producción de conocimientos (el componente ‘m’) en las Ciencias del Espíritu.**

En las CE no parecen darse operaciones metodológicas descubiertas o a la vista, en el sentido de que puedan repetirse siempre de la misma manera o de que puedan ser observadas por terceros. Más que operaciones intelectuales o instrumentales, parecen ser operaciones del ‘espíritu’ o del ánimo o, en todo caso, operaciones *in pectore*, es decir, intransmisibles e inefables, lo cual recuerda aquella famosa respuesta de San Agustín a la pregunta de qué es el tiempo: “¿Qué es él (el tiempo) en sí? Cuando nadie me lo pregunta, lo sé; pero si me lo preguntan y quiero explicarlo, ya no lo sé” (Confesiones, Libro XI, Cap. XIV, N° 2). En este sentido, Seiffert (1977) explica que

*Los enunciados fenomenológicos descansan siempre en experiencias personales de la vida por parte del autor en el ámbito al que él se refiere. Por tanto, la instancia para la comprobación intersubjetiva de enunciados fenomenológicos no es un procedimiento empírico (...), sino el asentimiento del lector experimentado y competente en una impresión «sí, es así». Tal lector competente comprueba, pues, hermenéuticamente la contundencia de lo dicho en su propia experiencia de vida; él examina el texto bajo el punto de vista de si reproduce o interpreta adecuadamente esta experiencia (p. 241).*

*La auténtica fortaleza del método fenomenológico está en el «nivel individual» de los que lo aplican (amplitud de experiencia o de inteligencia o ambas cosas a la vez). Radica en el carácter de una «ciencia de la vida» que ella no puede renunciar a este momento (sic); pues de otro modo perder sin necesidad un tesoro de experiencias interpretables de la vida, las cuales pueden contribuir mucho al esclarecimiento de la vida, aún cuando no sean estandarizables NI, POR TANTO, ACCESIBLES A CUALQUIER INVESTIGADOR SOCIAL (Subrayado nuestro). (p. 243-244).*

El mismo Adorno (1976: 9) había dicho que,

*ya que la dialéctica no es un método independiente de su objeto, la misma no puede, a diferencia del sistema deductivo, ser representada en sí misma. No accede al criterio de definición porque, en cambio, ella critica ese criterio mismo.*

Dilthey (1944) habla de las ‘vivencias inmediatas del yo’ y las define así:

*Vivencia es, en primer lugar, la unidad de actitud y contenido. Mi actitud perceptiva, junto con su relación con el objeto, es una vivencia, lo mismo que mi sentimiento por algo o mi voluntad para algo. La vivencia tiene siempre certeza de sí misma.*

Afirma también que

*los hechos espirituales no nos son dados, como los procesos naturales, a través de un andamiaje conceptual, sino de un modo real, inmediato y completo. Son aprehendidos en toda su realidad. Esta aprehensión es una autognosis, una captura del objeto distinta de la que tiene lugar en el acto de la comprensión*

*inmediata de la interioridad cuando se agregan elementos ajenos a ella.*

Deberíamos, entonces, según esto, describir la metodología de las CE como un acto eminentemente voluntarista, en el que se incluyen las ‘actitudes’, ‘sentimientos’ y ‘voluntad’ hacia el objeto de estudio. Quedarían así asociados ‘entendimiento’ y ‘ánimo’ o ‘conocimiento’ y ‘apasionamiento’, cosa que luego llevaría, a su vez, a la imposibilidad de separar ‘gnoseología’ de ‘axiología’ y ‘juicios de razón’ de ‘juicios de valor’ (tal como observa Popper, 1992). A este respecto es ilustrativa la siguiente observación de Mark Kac (1987) en su autobiografía:

*En ciencias, al igual que en otros terrenos de la actividad humana, hay dos clases de genios: los ordinarios y los mágicos. Un genio ordinario es alguien al que usted y yo habríamos podido igualar si hubiéramos sido varias veces mejores. No hay ningún misterio sobre la manera de trabajar de su intelecto. Una vez comprendido lo que ha hecho, nosotros seríamos capaces de hacerlo. Es diferente con los mágicos. Están, utilizando la jerga matemática, en nuestro complementario ortogonal y la forma en que su espíritu trabaja es a todas luces incomprendible. Incluso después de haber comprendido lo que han hecho, el procedimiento por el que lo han realizado queda completamente oculto. Raras veces o nunca tienen alumnos porque no pueden tener émulos y debe ser terriblemente frustrante para un espíritu joven y brillante medirse con los caminos misteriosos por los que atraviesa el cerebro de un mago. (p. XXV).*

Otra noción metodológica general es la de ‘intuición’. Independientemente del múltiple manejo que desde Plotino y los escolásticos hasta Kant y los actuales lógicos y matemáticos ha tenido este término, en las CE resulta importante en cuanto método de aproximación directa al objeto, sin mediación de otros conocimientos ni de otras experiencias ni de otros sujetos y aún sin mediación de las mismas apariencias empíricas o singulares que rodean al objeto. Con esta noción salta una vez más a la vista, entre otras cosas que por ahora omitimos, la inexistencia o, al menos, la incomunicabilidad de secuencias o rutinas operativas en la producción de conocimientos, ya que el mismo concepto de ‘conocimiento directo e inmediato’ contradice la definición de ‘método’. En consecuencia, quedaría eliminada la clásica idea de *contexto de justificación*, lo

que significaría que el investigador queda eximido de rendir cuentas de los pasos de su propia actividad.

## 2. FASCINACIÓN RETÓRICA Y CIENCIAS DEL ESPÍRITU

En este trabajo el término *Retórica* no se utiliza únicamente en un cierto sentido clásico de *arte de la argumentación* ni de *persuasión mediante el discurso*. Más allá, se refiere también a la predilección por las palabras en sí mismas, en cuanto recurso dotado de posibilidades propias e independientes del significado referencial (más adelante llegaremos a una descripción menos ambigua). Por eso se eligió aquí la expresión «Fascinación Retórica», para significar, por un lado, una intersección entre poética y retórica, propiamente dicha, y, por otro, un carácter de tendencia variable.

La característica más general de la fascinación retórica es su proyección hacia el ámbito anímico o hacia la esfera emocional en atención a una especie de *deleite* de la construcción lingüística. Se busca impactar el ánimo y ganar actitudes, pero no sólo a través de la apelación a los mundos vivenciales o emotivos, sino también a través de las posibilidades estéticas de la palabra en sí misma. Para profundizar en el sentido de la fascinación retórica, conviene establecer algunos puntos de referencia.

Un primer punto de referencia está en el concepto general de ‘significado elemental’ o ‘significado básico’ de las expresiones lingüísticas. Barthes (1973) utilizó la expresión “Grado Cero” para referirse al mínimo nivel de elaboración de un texto, tal que sea capaz de producir un determinado significado, suponiendo que, por encima de ese grado cero, el texto es susceptible de ser revestido con mecanismos lingüísticos que ya no añaden mucho al significado básico, pero que cumplen funciones estéticas y psicológicas. Moles (1976), por ejemplo, desde la perspectiva de las teorías de la información, distingue entre “información semántica” e “información estética”, precisando que

*La Información Semántica es traducible con exactitud a una lengua extranjera, por ejemplo, ya que posee características propias, símbolos y leyes pertenecientes a una lógica universal común a todas las lenguas; de manera más general, puede decirse que es conmutable de un canal al otro: la misma cantidad de información puede transmitirse a un individuo mediante el canal escrito, la palabra, la radio o la imagen (una orden*

*militar, un esquema de conexiones eléctricas, las instrucciones en caso de incendio, una partitura musical, etc.). La información semántica tiene, pues, en general, un carácter puramente utilitario, pero sobre todo lógico, adhiriéndose al acto y a la significación, al estadio del lenguaje que obedece a las leyes de la lógica universal: es una logística por cuanto sus reglas, sus símbolos, son aceptados universalmente por todos los receptores del mensaje.*

*La Información Estética (es, en cambio,) intraducible y se refiere, en vez de a un repertorio universal, al repertorio de conocimientos comunes a emisor y receptor (...) y determina, en realidad, estados interiores de los que sólo son objetivamente criticables sus repercusiones, al menos en los casos típicos. (Pp. 217-219).*

Desde la perspectiva de las teorías lingüísticas de la traducción, y en relación con el concepto de ‘límites de la traducibilidad’, se puede hacer referencia a esta misma distinción mediante los conceptos de ‘traducción’ y ‘transferencia’, considerando que la información semántica es ‘traducible’, mientras que la información estética es sólo ‘transferible’, bajo ciertas condiciones (se habla, además, de traducibilidad ‘lingüística’ y traducibilidad ‘cultural’; así, por ejemplo, Catford, 1970:164: “Lo que parece ser un problema totalmente diferente surge cuando un rasgo situacional, funcionalmente relevante para el texto *LO* -o lenguaje original- no existe en la cultura de la que *LT* -o lenguaje traducido- es parte”).

Desde la perspectiva de las teorías lógico-lingüísticas, es célebre la distinción de Frege (1971) entre “Referencia” y “Sentido”: dos expresiones como, por ejemplo, *el lucero vespertino* y *el lucero del alba* tienen una misma ‘referencia’, pero distinto ‘sentido’. Más corriente aún es la antigua diferencia entre ‘Denotación’ y ‘Connotación’: lo ‘denotativo’ corresponde al significado primario original de las expresiones, desde un punto de vista universalmente intersubjetivo e independiente de las variaciones situacionales (lo que arriba vimos como ‘información semántica’); lo ‘connotativo’, en cambio, corresponde a los efectos o resonancias de ‘sentido’, a los significados secundarios que actúan por encima del ‘grado cero’ y que funcionan como matizadores o filtros estético-psicológicos dependientes de una cierta situación contextual (y que, por tanto, sólo son entendibles si se conocen las presuposiciones típicas de dicha situación).

En esta misma perspectiva es también conocida, y particularmente útil, la distinción de Bühler (1967) entre las siguientes funciones del lenguaje: la “representativa”, orientada a informar, describir y explicar; la “apelativa”, orientada a producir efectos de acción en el oyente; y la “expresiva”, orientada a manifestar las vivencias internas del hablante.

Así, pues, el concepto de ‘Fascinación Retórica’ puede entenderse en relación con los anteriores puntos de referencia. Se trata de una tendencia a saltar desde el plano denotativo hacia el plano connotativo del discurso, desde el plano de la información semántica hacia el de la información estética, de los significados referenciales a los efectos de sentido y desde la función representativa hasta las funciones apelativa y expresiva. Dado que se trata de una tendencia a saltar de uno a otro plano, en los trabajos producidos dentro de las CE habrá casos extremos en que el plano denotativo o referencial es escasamente mantenido, mientras que el plano retórico es permanentemente trabajado; habrá también otros casos en que los saltos de uno a otro plano son menos notorios o frecuentes. Los casos fuertes de texto retórico parecen obedecer a aquella descripción de Popper (1992:86):

*La receta es: tautologías y trivialidades aderezadas con paradójicos absurdos. Otra receta es: póngase a escribir cualquier pomposidad escasamente comprensible y añada trivialidades de vez en cuando. Esto lo disfrutará aquel lector que se sienta halagado por encontrar en un libro tan ‘profundo’ las ideas que él ya había tenido alguna vez.*

He aquí un ejemplo, tomado de una “Terminología Científico-Social”, en que se intentan definir los conceptos (matemáticos, por cierto) de ‘finito’, ‘infinito’ y ‘transfinito’ (en Reyes, 1988: 422):

*El pensar de la transfinitud es un pensar de reconciliación que abandonando el sueño -pesadilla- de las totalidades (...) asume la belleza de una tragicidad sagrada: ese luminoso temor de los seres emergiendo un segundo -un eterno- antes de desaparecer. Esa alteridad del diferir sin fin en que se estremece lo mismo sin ser nunca aún. Esa gracia gratuita de lo que brota y se oculta en quiebras de plenitud, en destellos de persistencia y variación rumorosa... muriendo en resurrecciones multidimensionales, sin necesidad de cambiar de mundo. Esa*

*complejidad caleidoscópica de las implicaciones mágicas, de las razones danzando transparencias diamantinas... esas geometrías, esas arquitecturas musicales... ligereza grávida... risa... Somos en el vértice abismático de un despliegue de belleza: el de los concretos inagotables del ser, del tiempo.*

El siguiente es otro ejemplo, bastante menos retórico-estético que el que se acaba de transcribir, pero donde igualmente se nota el deleite en las palabras (el fragmento está tomado de una disertación titulada “la crisis de la postmodernidad”, precisamente uno de los temas preferidos dentro del actual desarrollo de las CE):

*Finalmente, nos encontraríamos en una situación en la que se carece de fundamento para todo, tanto para el “más allá” como para el “más acá”. Es el comienzo de una crisis profunda, insostenible y en la que cada parcela del mundo puede ser considerada como lugar suficiente, paso provisional que en la misma provisionalidad se agota.*

(...)

*El posmoderno rompe, realmente, con el lazo invisible y poderoso que hasta el momento seguía atando la metafísica teológica. Por eso no quiere llenar vacío alguno. Por eso no busca un terreno firme, una epistemología que le sitúe en una zona desde donde, recostado, pueda entender el mundo. Esté a gusto o no, acepta ese destino. Sólo desde el reconocimiento de una nada real puede relativizar sus ideas y acciones y entender a los otros como seres, que al relativizar recíprocamente sus ideas y opciones, no coinciden con las suyas. Se entiende, por eso, en la diferencia.*

(En Reyes, 1988: 644, 645)

En general, podemos decir que la *fascinación retórica* cumple una doble función: primero, la de persuadir, pero no por la vía de las argumentaciones o razonamientos, sino por la vía de las emociones, vivencias y estados anímicos; la segunda función es la de crear sensaciones estéticas o de deleite (con lo cual se sugiere una notoria intersección entre poética y retórica). Aunque la segunda de estas funciones suele estar, a su vez, al servicio de la primera, ambas en general remiten no a la esfera del intelecto o de la cognición, sino a la esfera del ánimo, del apasionamiento. Según Cicerón (calcando a Aristóteles), las funciones de la Re-

tórica consisten en “docere”, “delectare” y “movere”. Racine, en su prefacio a Berenice, privilegia estas dos últimas cuando dice: “La regla principal consiste en agradar y en conmover. Las demás no están hechas más que para llegar a la primera” (ver Colin, 1985: 337).

En este mismo sentido se orienta la siguiente observación de Aristóteles en su *Poética*, (versión de Emecé, Buenos Aires, p. 74):

*El temor y la misericordia pueden producirse por efectos del espectáculo, como también provenir de la misma composición de las acciones, lo cual es sin duda preferible y propio de un mejor poeta. La fábula debe estar compuesta de tal modo que quien escucha el relato de las acciones que se producen, aún sin verlas, se estremezca y sienta conmiseración por lo que sucede.*

Y, más adelante (ib. p. 88): “El arte de la Poesía es, pues, propio de los que se encuentran exaltados o de los ingeniosos; éstos son aptos para imaginar; aquéllos, propensos al éxtasis poético”.

Ahora bien, ¿en qué sentido podemos decir que el concepto de Fascinación Retórica es consistente con los postulados básicos de las CE o que de estos postulados se deriva lógicamente una actitud y una práctica orientadas a la fascinación retórica?

En primer lugar, por el hecho de que en las CE se privilegian los estados vivenciales, anímicos, y no los estados cognitivos o intelectuales (recuérdese la cita de Dilthey, arriba), del mismo modo en que la fascinación retórica se orienta a la esfera de la sensibilidad y no a la de las argumentaciones o razonamientos.

En segundo lugar, porque, como se vio arriba, los objetos de estudio de las CE no son las realidades externas sino las interioridades del sujeto, del mismo modo en que la fascinación retórica desecha los planos *denotativos* (referenciales, o sea, adscritos a la realidad externa) o los niveles *semánticos*, para centrarse en los niveles *estéticos*, *connotativos* o de *sentido*: dado que el interés básico de las CE está en la propia conciencia individual (autognosis, psicognosis, captación de las esencias, idealidades, etc.) y no en los hechos materiales, consecuentemente su lenguaje específico se orientará también hacia las formas interpretativas o de sentido y no hacia las formas referenciales o denotativas, lo que antes se mencionó como *información semántica*.

En tercer lugar, la fascinación retórica es consistente con los pos-

tulados de las CE porque éstas, al afirmar la infabilidad de sus métodos u operaciones de descubrimiento, al negarse a una explicación inequívoca de sus procedimientos de búsqueda (al rechazar todo *contexto de justificación*), se ven obligadas, consecuentemente, y como se dijo arriba, “a saltar desde el plano denotativo hacia el plano connotativo del discurso, desde el plano de la información semántica hacia el de la información estética, de los significados referenciales a los efectos de sentido y desde la función representativa hasta las funciones apelativa y expresiva”.

No es pues casual el que ‘fascinación retórica’ y CE vayan indisolublemente vinculadas entre sí. Se trata de un nexo lógico entre sus postulados conceptuales y los lenguajes en que tales postulados pueden ser llevados a la práctica.

### 3. PENSAMIENTO MÁGICO Y CIENCIAS DEL ESPÍRITU

En general, el pensamiento mágico consiste en transitar injustificadamente entre el plano de lo que se concibe, se percibe o se siente y el plano de lo que es o de lo que ocurre efectivamente en el mundo físico. Se trata, en un cierto sentido, de una contradicción al famoso refrán “del dicho al hecho hay mucho trecho”, especialmente si cambiamos lo “dicho” por lo “pensado”, lo “imaginado”, lo “percibido” o lo “sentido”.

San Anselmo, uno de los Padres de la Iglesia, que vivió en el siglo XI, místico y defensor de los estados de conciencia por encima de los estados de cognición, elaboró, en el capítulo 2 de su *Proslogium* lo que se llamó la “prueba ontológica de la existencia de Dios”, que es una de las mejores muestras del tránsito injustificado entre la esfera de los pensamientos y la esfera de los hechos:

*Ciertamente, no puede encontrarse sólo en el entendimiento aquello con respecto a lo cual no pueda pensarse algo mayor. Si se encontrara sólo en el entendimiento, se podría pensar que estuviera además en la realidad y, por tanto, que fuera mayor. Si, por tanto, aquello mayor del cual no es posible pensar otro se encontrara sólo en el entendimiento, aquello de lo cual no puede pensarse otro mayor sería algo de lo que se puede pensar una cosa mayor. Pero esto es, ciertamente, imposible. Por lo tanto, es indudable que aquello de lo cual no puede pensarse algo superior existe tanto en el entendimiento como en la realidad.*

Dicho de modo más breve: Dios es aquel Ser mayor del cual no podemos pensar otro; si este Ser no existiera, ya no sería aquél ser mayor del cual no es posible pensar otro (puesto que carecería de existencia); es decir, cabría entonces pensar otro ser aún más perfecto, dotado de existencia. Por tanto, Dios existe efectivamente.

Dentro de esa definición en círculo, salta a la vista el tránsito ilícito entre el plano de lo que se piensa y el plano de lo que ocurre. A partir de las premisas i) y ii):

- i) *imagino (o pienso) a un ser mayor que cualquier otro ser posible*
- ii) *un ser mayor que cualquier otro debe estar dotado de existencia,*

la única conclusión válida es algo así como *imagino que existe un ser de ese tipo* o cualquier otra proposición encabezada por el funtor epistémico ‘*imagino*’ o ‘*pienso*’ (que es el funtor de la primera premisa), pero jamás es válida una conclusión que salga fuera de los alcances de ese funtor para convertirse en una proposición referencial sobre el mundo externo, tal como *existe ese tipo de ser* (que es precisamente la conclusión de San Anselmo).

Pasar del plano de lo que se piensa al de lo que ocurre, sin validar ese tránsito, viene a ser un caso análogo, *mutatis mutandis*, al de la “función imaginativa” en la primera de las fases de desarrollo psicolingüístico (Halliday, 1975) o al de la etapa preoperatoria piagetiana, en que el niño *confunde* el signo o la idea con la realidad equivalente.

Y es en este sentido en que el pensamiento mágico se diferencia de las conjeturas y de las teorías, que también constituyen un tránsito entre lo que se piensa y lo que ocurre en la realidad. Mientras las conjeturas y las teorías tienen carácter de tentativa, se guían por ensayo y error y se someten a prueba o justificación canónica, en el pensamiento mágico ese tránsito entre ambos planos es gratuito, espontáneo, inmediato y opera dentro del deslizamiento de una lógica *epistémica* a una lógica *referencial* (o *básica*). Aquí el salto de uno a otro plano es efectivo, definitivo e independiente de prueba, mientras que en la conjetura y en las teorías depende de su comportamiento dentro de un esquema refutativo condicional ( $p \rightarrow q$ , donde se trata de encontrar  $\neg q$  para falsear  $p$ ) y dentro de una secuencia explícita (claramente comunicable o transmisible) de operaciones de validación.

En sus estructuras aparentes o superficiales, el pensamiento má-

gico tiene, por lo menos, una versión positiva y otra negativa, siempre en un tránsito de lo subjetivo a lo objetivo. Positivamente, el deslizamiento ocurre desde una construcción de pensamiento, pasando a menudo por una construcción de lenguaje, hasta la convicción de que es real, es decir, una entidad mental y/o una entidad lingüística generan una entidad factual, en una particular modalidad de *modus ponens* (nótese que no discutimos si esa entidad factual existe realmente, o sea, no se trata sólo de la oposición idealismo/realismo; lo que se quiere hacer notar es la gratuidad o independencia de prueba, la espontaneidad y la inmediatez en ese deslizamiento de lo subjetivo a lo objetivo). Ejemplos ilustrativos, además del citado caso de San Anselmo, son los casos de “Autoinstrucción”, “Autoaprendizaje” y “Aprender a Aprender”, construcciones lingüísticas cuya invalidez y contradictoriedad interna han sido demostradas (ver Padrón, 1995: 12-13, y Padrón, 1996: 208-209), pero que en ciertos medios académicos de las Ciencias Sociales siguen siendo gratuitamente consideradas como correlativas a entidades reales.

En su versión negativa, siempre en un tránsito gratuito y espontáneo desde lo subjetivo hasta lo objetivo, el pensamiento mágico maneja un deslizamiento desde la no percepción de lo factual hacia su correlativa negación en el plano conceptual. Mientras la versión positiva pasa de una afirmación epistémica a una afirmación ontológica, la versión negativa pasa de una negación epistémica a una negación ontológica, en una particular modalidad de *modus tollens*.

Aparte de la clásica metáfora del avestruz (con su cabeza metida en el hueco, una vez que deja de ver a sus perseguidores, concluye que éstos no existen) y aparte de la ya citada expresión “un libro no es un libro hasta que no haya alguien que lo lea”, una de las mejores ilustraciones, tanto del pensamiento mágico negativo como de sus diferencias con el positivo, nos la ofrece el poeta Antonio Machado (“Proverbios y Cantares”, en *Nuevas Canciones*), quien agudamente se da cuenta de que

*El ojo que ves no es  
ojo porque tú lo veas:  
es ojo porque te ve.  
(...)  
En mi soledad  
he visto cosas muy claras,  
que no son verdad.*

En realidad, ambas versiones parecen generarse a partir de la excesiva preferencia por el punto de vista del yo, no sólo frente al punto de vista del objeto, sino sobre todo frente al punto de vista de los otros (lo intersubjetivo). Para el pensamiento mágico es más importante el sujeto que los objetos. Incluso, el mundo de los objetos queda supeditado a las condiciones del sujeto (éste pone o quita, afirma o niega, siempre transitando gratuitamente desde lo mental hasta lo fáctico). Y, dado que los demás posibles sujetos (sus congéneres) llegan a constituir también fuentes de percepción y conocimiento, entonces también éstos desaparecen en cuanto *sujetos alternativos*, convirtiéndose así en objetos, supeditados a las mismas condiciones de percepción que el sujeto establece para el mundo de los objetos. Pasa entonces a ser ya el *sujeto único*, conforme a los mismos rasgos de egocentrismo que atribuye Piaget a la etapa preoperatoria. Es por eso que el pensamiento mágico niega, en última instancia, al *sujeto alternativo*. En efecto, si *esse est percipi*, si *un libro no es un libro hasta que no haya alguien que lo lea* y si *el ojo que ves es ojo porque lo ves y no porque te ve*, entonces también, del mismo modo, nadie habla mientras yo no escuche ni los demás existen por sí mismos, sino en la medida en que existan para mí.

Además de la preeminencia del yo, otro factor a partir del cual suelen generarse las dos versiones del pensamiento mágico es el lenguaje. En general para todos los humanos, tal como quedó formulado en la célebre hipótesis Sapir-Whorf, mente y palabra interactúan con respecto a un efecto significativo sobre la descripción de la realidad, de modo que:

*Segmentamos la naturaleza en esquemas trazados por nuestras lenguas maternas. Las categorías y divisiones que aislamos del mundo de los fenómenos no las encontramos porque ellas estén de hecho ante cada observador; al contrario, el mundo se nos presenta en un flujo caleidoscópico de impresiones que tienen que ser organizadas por nuestras mentes, en lo cual intervienen ampliamente los sistemas lingüísticos de nuestras mentes. Segmentamos la naturaleza, la organizamos en conceptos y, a medida que lo hacemos, les vamos adscribiendo significaciones, en gran medida porque hemos llegado al acuerdo de organizarla de ese modo, acuerdo que cohesiona nuestra comunidad de lenguaje y que se codifica en los patrones de nuestro lenguaje. Tal acuerdo es, desde luego, tácito e implícito, pero sus términos son absolutamente obligatorios; no podemos ha-*

*blar en absoluto, sino suscribiéndonos a la organización y clasificación de los datos tal como se estipula en ese acuerdo.* (Whorf, 1956: 213-214, traducción nuestra).

Esta hipótesis, generalmente admitida hoy en día aunque sólo sea en formas menos fuertes, alude a lo que se ha llamado *relativismo lingüístico*, en el sentido de que las posibilidades de una percepción estrictamente objetiva del mundo circundante tienden a decrecer en virtud de la mediación de las estructuras de lenguaje. Sin embargo, hay otros dos hechos que compensan este relativismo, frenando sus efectos de tipo *Torre de Babel*: uno es la existencia de *universales lingüísticos* (ver, por ejemplo, Chomsky, 1968), es decir, de estructuras comunes a todo ser humano (de carácter innato, según muchos), tales que hacen posible, entre otras cosas, el aprendizaje rápido y fácil de una lengua por cualquier niño o adulto y tales que explican la existencia de elementos comunes en todas las lenguas, incluso aquéllas que puedan haber estado segregadas de cualesquiera otras lenguas y de cualesquiera otras culturas (el caso de las relaciones entre el inglés y el navaho es uno de los más ilustrativos). El otro hecho equilibrador de ese relativismo lingüístico es el esfuerzo que realiza el ser humano por superar las barreras que el lenguaje pueda interponer entre las estructuras del mundo externo y los procesos de percepción y representación del mismo. Una primera clase de ejemplos de este esfuerzo está en la historia de la ciencia y de los lenguajes científicos, especialmente en lo que concierne a análisis, instrumentación, observación, control de datos, etc. Otra clase de ejemplos está en la historia de la búsqueda de identidades grupales (locales, regionales, nacionales, continentales...), de cohesión de grupos y colectividades, especialmente en lo que atañe a formas de acuerdo, negociación, solución de conflictos e incompatibilidades, etc. Dice Bross (1973: 213-221):

*Ha llevado cientos de años y millones de disecciones construir una imagen detallada de la estructura del cuerpo humano, tal que permita al cirujano saber dónde cortar. Se ha desarrollado un sublenguaje altamente especializado sólo para describir esta estructura. El cirujano tiene que aprender esta jerga de anatomía antes de que se le puedan transmitir efectivamente los respectivos hechos anatómicos. De ese modo, subyacente a la «acción efectiva» del cirujano, hay un «lenguaje efectivo».* (Traducción nuestra).

Pues bien, pareciera que el pensamiento mágico estuviera más orientado al relativismo lingüístico que a estos otros dos factores de compensación que se acaban de exponer. Pareciera ser especialmente sensible a la incidencia de las estructuras de lenguaje sobre las estructuras de pensamiento, a despecho de las formas lingüísticas universales y, sobre todo, a despecho de la actividad inquisitiva y analítica que está basada en la razón socializada.

Tal vez ésa es la explicación de la correspondencia significativa que se puede observar entre pensamiento mágico y lenguaje individualizado, con las mismas características de la *fascinación retórica*. En efecto, ésta se caracteriza por su escaso o nulo alcance intersubjetivo y, en cambio, por su alto grado de vinculación al ‘autor’, a la singularidad de visión y a la libertad subjetiva. En circunstancias normales, nadie suele preguntarse, por ejemplo, quién es el autor de un instructivo o manual de uso de un equipo; pero las piezas retóricas, en cambio, resultan prácticamente incomprensibles si no se relacionan con su autor. Como dijo François Jacob:

*El autor de una obra es único, irremplazable. El de un descubrimiento, intercambiable. Sin Flaubert no existiría Madame Bovary. Sin Mozart tampoco La Flauta Mágica. Por el contrario, si un descubrimiento no hubiera sido hecho por el profesor A, lo hubiera sido por el doctor B. Hasta por C o incluso por D. (Citado por Brezinski, 1993: 21).*

Así, pues, el pensamiento mágico y la fascinación retórica parecen totalmente consistentes entre sí. Al excluir al *sujeto alternativo* y magnificar al *sujeto único*, se excluyen también los lenguajes socializados y se enfatizan los lenguajes individuales.

Ahora bien, ¿en qué sentido el pensamiento mágico se deriva de los mismos postulados de las CE? Apartando el hecho de que éstas van asociadas a la fascinación retórica (como se vio en la sección anterior) y ésta, a su vez, al pensamiento mágico (como se acaba de ver), tenemos las siguientes correspondencias.

Primero, está la preferencia por el punto de vista del *yo*, que en el pensamiento mágico se traduce en egocentrismo, aniquilación del *sujeto alternativo* y énfasis en el *sujeto único*, mientras que en las CE se revela, entre otras cosas, en los conceptos de *comprensión* y de *intuición*. No hay *intuiciones* socializadas. La *intuición*, enmarcada en contextos tales

como misticismo, iluminismo, arte, etc., es propia y específica de la conciencia individual. Aun cuando el *contenido de una intuición* pueda ser transferido a grandes masas (como en el caso de las religiones), el acto intuitivo en sí mismo es totalmente personalizado, centrado en el yo e inaccesible a los demás.

En lo que concierne a la *comprensión*, aun la forma sintáctica de la palabra está limitada a sólo dos valencias o puntos de enlace: el sujeto que comprende y el objeto que es comprendido. No caben más puntos de enlace sintáctico, a diferencia de la *explicación*, cuya forma sintáctica implica no sólo al sujeto que explica y al objeto que es explicado, sino adicionalmente a los demás sujetos a quienes se les explica (los destinatarios o beneficiarios de la explicación). La comprensión, al menos desde el punto de vista de su estructura formal de lenguaje, remite a una unión excluyente entre quien comprende y la cosa que es comprendida. La asimetría de ese concepto con respecto al concepto de *explicación* es evidente.

En segundo término, los postulados de las CE prevén como objeto de conocimiento no las realidades empíricas tal como están dadas, sino las significaciones tal como surgen en los estados de conciencia. Pero dichas significaciones se derivan de la interacción del sujeto con el mundo externo, con lo cual los límites entre el plano de lo subjetivo o mental y el plano de lo objetivo o fáctico se hacen sumamente borrosos y ambiguos (recordemos la cita de Dilthey, transcrita antes: “*nunca como conceptos universalmente válidos, sino siempre como experiencias vivas, que brotan de la profundidad de su esencia entera*”).

No hay garantías de que una entidad cualquiera que aparezca en los estados de conciencia sea correlativa a un objeto físico y de que no sea más bien un producto puro y exclusivo de la imaginación, de una disfunción del pensamiento o de una revelación divina. Ésta es precisamente la óptica desde la cual no podemos decidir cuál es la verdadera realidad: la del demente, el alucinador, el soñador, etc. o, en cambio, la del cuerdo y la que ve la mayoría de las personas puestas bajo esas mismas circunstancias. Es también desde esa óptica desde donde resulta imposible evaluar el razonamiento de San Anselmo, ya que, por otra parte, las reglas lógicas no cuentan (recordemos la anterior cita de Adorno: *la dialéctica no es un método independiente de su objeto, la misma no puede, a diferencia del sistema deductivo, ser representada en sí misma. No accede al criterio de definición por que, en cambio, ella critica ese*

*criterio mismo*) y son precisamente las reglas lógicas lo único de lo que disponemos para evaluar ese argumento (véase, por cierto, el rechazo que hace Seiffert, 1977, a la lógica). Así, pues, en las CE queda totalmente abierto el camino para los deslizamientos espontáneos y gratuitos desde el plano de lo subjetivo hacia el plano de lo objetivo, que es justamente la caracterización del pensamiento mágico. De ese modo, a la imagen del pensador y del científico se opone la imagen del gurú, del místico y del iluminado.

En tercer lugar, y con esto la anterior coincidencia entre CE y pensamiento mágico se hace más resaltante, los postulados de la CE exigen al sujeto cognoscente de cualquier justificación de sus operaciones de cognición por el hecho de que éstas resultan inefables e intransmisibles, tal como se deriva del mismo concepto de intuición en el sentido de ‘captación salvaje’. No olvidemos la cita de Seiffert, arriba: “(...) *la auténtica fortaleza del método fenomenológico está en el NIVEL INDIVIDUAL de los que lo aplican (amplitud de experiencia o de inteligencia o ambas cosas a la vez) (...) AÚN CUANDO NO SEAN ESTANDARDIZABLES NI, POR TANTO, ACCESIBLES A CUALQUIER INVESTIGADOR SOCIAL*”. Según este postulado, el único criterio de validación está en la “amplitud de experiencia y/o de inteligencia” del sujeto cognoscente, lo cual implica, entre otras cosas tal vez banales (como, por ejemplo, que los jóvenes no pueden investigar porque carecen de experiencia y porque tal método no es “accesible a cualquier investigador social”), que tenemos que recurrir al principio *ex auctoritate*, denunciado como falaz desde la época de los antiguos griegos y según el cual el que más sabe es quien tiene la razón.

El otro método de validación es la *empatía* (el término “consenso”, divulgado más recientemente, no pasa de ser un eufemismo que disimula el carácter emocional de las coincidencias empáticas), según la cual, según la anterior cita de Seiffert, “el lector EXPERIMENTADO Y COMPETENTE” (vuelta al principio *ex auctoritate*) asiente con el sabio “en una IMPRESIÓN” del tipo “sí; es así”, comprobándose de ese modo “hermenéuticamente, la contundencia de lo dicho en su propia experiencia de vida”. Cabe preguntarse si esa misma impresión del tipo “sí; es así” no fue la misma que millones de alemanes dieron a Hitler como respuesta ingenua y si, consecuentemente, no fue ésa también una interpretación “hermenéutica”. Realmente, la diferencia entre el fenómeno nazi y el “sí; es así” de las CE no aparece por ningún lado, a menos que Seiffert haya olvidado alguna explicación específica.

En síntesis, también en las CE, así como en el pensamiento mágico, tiene lugar el deslizamiento entre los planos subjetivo y objetivo y dicho deslizamiento es, además, gratuito, espontáneo e inmediato.

#### 4. COMENTARIOS FINALES

1. Los postulados básicos o tesis de cualquier enfoque epistemológico se obtienen de aquellos autores que proponen, sistematizan y difunden el enfoque en cuestión. Por tanto, un análisis de los enfoques epistemológicos en general puede obtenerse a partir de los postulados o tesis expuestos en los textos de sus autores más representativos.

Lo que se intentó hacer en este papel de trabajo fue precisamente revisar a los autores más representativos del enfoque asociado a la expresión “Ciencias del Espíritu”, sintetizar sus planteamientos centrales, derivar ciertas consecuencias y mostrar cómo esas consecuencias son consistentes con los rasgos de dos tendencias particulares que aquí se han llamado “Fascinación Retórica” y “Pensamiento Mágico”.

A partir del señalamiento de esas consistencias se cuenta con más datos para evaluar la eficiencia y/o conveniencia de las investigaciones que en Ciencias Sociales se adhieran a ese enfoque epistemológico.

2. La credibilidad y adecuación de lo expuesto en este papel de trabajo depende de que:

- i) Los autores elegidos como fuentes de análisis sean verdaderamente representativos del enfoque en referencia.
- ii) Se hayan identificado sus planteamientos más relevantes y pertinentes y éstos hayan sido expuestos e interpretados fielmente.
- iii) La derivación de consecuencias a partir de esos planteamientos haya sido válida.
- iv) La identificación de los rasgos asociados a las tendencias de fascinación retórica y pensamiento mágico haya sido adecuada.

Aunque es posible lograr mayor rigurosidad en estas cuatro condiciones, especialmente si se recurre a artificios simbólicos y a una organización textual formalizada, lo aquí presentado puede servir para una primera instancia de crítica y como insumo para una profundización más rigurosa.

Lo que, en cambio, no afecta la credibilidad y adecuación de estas ideas es, por una parte, el hecho reconocido plenamente de que muchos otros autores no representativos y aun muchos investigadores adheridos al enfoque de las CE disienten de los más críticos de estos

planteamientos originales y mantienen posiciones menos radicales o más alejadas de las tendencias retóricas y mágicas. Efectivamente, dentro del enfoque de las CE hay autores e investigadores que propician una mayor cercanía con los estándares de crítica e intersubjetividad de la llamada ‘ciencia normal’. Sin embargo, aun no parecen haber madurado uniforme y suficientemente tales reelaboraciones al punto de que puedan ser analizadas de modo tan compacto como puede hacerse con los autores originales.

Por otra parte, tampoco afecta la credibilidad o adecuación de esta exposición el carácter polémico de los planteamientos y críticas aquí presentadas. Este comentario viene al caso porque en situaciones de debate a menudo se esgrimen argumentos de inelegancia, descortesía o falta de benignidad, etc., los cuales desplazan la crítica y la discusión de fondo. Aunque es cierto que las controversias deben velar por el respeto y la tolerancia, también es cierto que las mismas requieren amplia libertad de expresión y, sobre todo, que los argumentos no deben desplazarse desde la esfera de los contenidos hacia la esfera de la formalidad. En todo caso, ambas cosas deberían discutirse por separado.

**3.** Las consistencias encontradas entre CE, por un lado, y retórica y magia, por otro, son de tal peso sobre la fiabilidad de las investigaciones sociales en relación con las necesidades de desarrollo de una sociedad como la nuestra (y con las exigencias de las tomas de decisión a las que responden dichas investigaciones), que los planteamientos del enfoque asociado a CE, al menos en las tesis de los autores aquí analizados, parecen inconvenientes y contraproducentes.

Lo más que podría aceptarse de tales planteamientos es su posible eficiencia para el manejo de los hechos de conocimiento ordinario en situaciones cotidianas, en cuyo caso no deberíamos trasladarlos al ámbito de la ‘ciencia’ ni de la ‘investigación’ sociales sino, tal vez, al ámbito de las relaciones humanas y de los manejos interpersonales, como de hecho ha ocurrido en las áreas de terapia individual y grupal, dinámica organizacional, etc. De hecho, no es posible dejar de reconocer los méritos de ese enfoque en numerosas actividades orientadas a objetivos familiares, institucionales, vecinales, comunitarios, gremiales y políticos. La dificultad está en los criterios de validación y en sus contextos de justificación, dificultad que podría traducirse en dos clases de pregunta:

i) ¿cómo podemos distinguir entre un “*sí, es así*” a Cristo, por ejemplo, y un “*sí, es así*” a Hitler o a otra intuición de este último tipo? La dificultad

es importante, porque, a lo largo de la historia, las empatías, introspecciones, revelaciones, corazonadas, etc. han conducido tanto a ideales hermosos como a desastres. Tanto las guerras liberadoras y emancipadoras como las persecuciones y los proyectos siniestros han apelado a la conciencia y a los estados de ánimo. Realmente, los criterios de discriminación y justificación parecen irrenunciables.

ii) ¿qué rasgos distinguen a un investigador social de un luchador, un líder, un profeta, un misionero... , o un iluminado? Lo menos que podemos exigir a las CE es que, o bien declaren expresamente que no existen tales diferencias, o bien que señalen dónde están los límites.

## REFERENCIAS

Adorno et Al. (1976): *The Positivist Dispute in German Sociology*. New York: Harper Torchbooks

Ayer, A. (1983): *La Filosofía del Siglo XX*. Barcelona: Crítica

Barthes, R. (1973): *El Grado Cero de la Escritura*. Madrid: Siglo XXI.

Brezinski, C. (1993): *El Oficio de Investigador*. Madrid: Siglo XXI de España.

Bross, I. (1973): "Languages in Cancer Research", en Murphy, G., Pressman, D & Mirand, E. (Eds.): *Perspectives in Cancer Research and Treatment*. New York: Alan Liss.

Bühler, K. (1967): *Teoría del Lenguaje*. Madrid: Revista de Occidente.

Catford, J. (1970): *Una Teoría Lingüística de la Traducción*. Caracas: UCV.

Chomsky, N. (1968): *Language and Mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Colin, J-P. (1985): «Lingüística y Literatura», en Pottier, B. (dir): *El Lenguaje*. Bilbao: Mensajero.

Dilthey, W. (1944): *El Mundo Histórico, Obras, VII*. México: FCE.

\_\_\_\_\_ (1949): *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. México:

FCE.

Ferrater, J. (1986): *Diccionario de Grandes Filósofos*. Madrid: Alianza.

Frege, G. (1971): «*Sobre Sentido y Referencia*», en Estudios sobre Semántica. Barcelona: Ariel.

Halliday, M. (1975): *Learning How to Mean*. London: Edward Arnold.

Hegel, G. W. F. (1971): *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. México: Porrúa.

Hempel, C. (1979): “Selección de una Teoría en la Ciencia: Perspectivas Analíticas vs Pragmáticas”, en Balibar et al.: *La Filosofía y las Revoluciones Científicas*. México: Grijalbo.

Husserl, E. (1962): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE

Kac, M. (1987): *Enigmas of Chance*. Berkeley: Univ. Of California Press.

Kuhn, T. (1976): *El Cambio de Teoría como Cambio de Estructura*, en Teorema, VII:2, pp. 141-165

Moles, A. (1976): *Teoría de la Información y Percepción Estética*. Madrid: Júcar.

Padrón, J. (1992): *Aspectos diferenciales de la Investigación Educativa*. Caracas: USR.

\_\_\_\_\_ (1995): «Hacia un Concepto Teórico Unificado de Educación a Distancia y Educación Presencial», en *UNA-Documenta*, Año 11, Vol. 1-2, 11-18.

\_\_\_\_\_ (1996): *Análisis del Discurso e Investigación Social*. Caracas: Ediciones del Decanato de Posgrado de la USR.

Peirce, Ch. S. (1931-1958): *Collected Papers*. 8 vols. Cambridge: Hartshorne/Weiss/Burks.

Popper, K. (1992): “Against the Big Words”, en Popper, K.: *In Search of a Better World*. London/New York: Routledge.

Reyes, R. (1988): *Terminología Científico-Social*. Barcelona: Anthropos.

Rosenthal, M. y Iudin, P. (1981): *Diccionario Filosófico*. La Habana: Editora Política.

Seiffert, H. (1977): *Introducción a la Teoría de la Ciencia*. Barcelona: Herder.

Stemüller, W. (1981): *La Concepción Estructuralista de las Teorías*. Madrid: Alianza.

Whorf, B. (1956): «Science and Linguistics», en Carroll, J. (Ed): *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

## LA NEOSOFÍSTICA Y LOS ACTUALES SOFISMAS

### INTRODUCCIÓN

Hace unos veinticuatro años, un profesor de la Universidad de Quebec, publicó un virulento libro contra cierta clase de ‘teóricos’ de la Educación a los que llamó «Los Charlatanes de la Nueva Pedagogía» (Morin, 1975) y a quienes consideraba eximios representantes de una nueva era: la era de la renovación del sofisma:

*El hombre contemporáneo ha llegado a realizar su hercúlea hazaña: ha conseguido separar las fronteras del sentido común y la razón para proclamar así el advenimiento de lo opinionitis o del «para-saber», es decir, del sofisma renovado. En otras palabras, cansado de perseguir durante vados milenios una evasiva y vaga racionalidad que no llegó a alcanzar jamás, a pesar de hacer de dicha racionalidad la definición de su propia esencia, cansado de tener que reemprender siempre de nuevo, al igual que Sísifo, aquellos caminos cognoscitivos tan poco productivos de sus predecesores, cansado, finalmente, de haber permanecido tanto tiempo en este planeta para conocer, en definitiva, tan pocas cosas, el hombre de los tiempos modernos ha decidido colmar sus deficiencias una vez por todas. Para tal fin, ha querido instaurar la opinionitis u opiniomanía: decir ser o conocer algo y creer ciega y obstinadamente en ello, hasta que se produzca la metamorfosis, sin choque ni violencia, es decir, hasta que la ficción y lo imaginario se vuelvan realidad, hasta que el error y la falsedad se vuelvan verdad. Prácticamente, decir que el hombre de hoy está viviendo el nuevo y glorioso momento de la opinionitis eufórica, es lo mismo que decir que vive la hora en que es absoluta-*

*mente normal proclamar que «hablar de conocimiento de la verdad es un contra-sentido» (...) Basta con que alguien, no importa quién, exprese su idea, tampoco importa cuál, a condición de que ésta sea personal, subjetiva y sincera, para que brille la verdad espontánea, fácil y pura. Lo esencial ya no es decir algo, sino simplemente decir. Las palabras de un interlocutor cualquiera ya no son juzgadas según la veracidad de su contenido. Es más bien en el grado de sinceridad más o menos persuasiva del que habla donde tenemos que buscar el fundamento de toda afirmación. De este modo, lo más importante de todo es el relativismo caprichoso de las opiniones comprometidas. Una opinión comprometida es la que da la impresión de que puede ser seguida «hasta el final», es decir, indefinidamente, sin llegar a conocer el cansancio, el embarazo o el obstáculo; en el fondo, sin llegar jamás «hasta el final». Gracias a este tipo de opinión, la objetividad ontológica y epistemológica es cosa del pasado (...) La razón de la emergencia casi espontánea de la opinionitis reside en la contingencia subjetiva del querer individual y en el significado totalmente convencional de las palabras (...) En el fondo, es el sofisma renovado. (Los antiguos sofistas) inventaron de este modo la dialéctica (el arte de la argumentación) y la retórica (el arte de la persuasión) con el fin de sacar partido de su juego. Enseñaban que, con el dominio de dichas dos artes, un individuo podía sancionar a la vez la defensa del bien y del mal, de lo verdadero y de lo falso.*

Aparte de la virulencia de los ataques de Morin, la cual ha sido aprovechada por sus críticos para minimizar sus argumentos y descalificar su trabajo, uno de los vacíos reales que éste deja es la necesidad de mayores explicaciones o de búsqueda de relaciones más significativas al importante fenómeno de la reaparición del sofisma, fenómeno que ya se advertía a fines de los '50, y que para la época del libro de Morin había ya iniciado su auge. Ahora, en los límites del milenio, los nuevos sofistas, el *NEOSOFISMA* y la *NEOSOFÍSTICA* han llegado a su máximo apogeo y han logrado penetrar prácticamente todas las esferas de la vida intelectual, académica y política. Se ha cumplido así la tesis de la sofística como invariante cultural, tal vez no al modo de la “morfología histórica” *spengleriana*, pero sí al modo de esa reacción de miedo a la razón, que

parece tener lugar cíclicamente en la historia humana.

Vale la pena, entonces, preguntarse en qué consiste esta reaparición del sofisma o cuáles son las evidencias de tal reaparición y, además, cuál es el patrón o el esquema de procesos que, más allá de las contingencias de tiempo y lugar, permite asociar esta nueva era neosofística con aquella de la segunda mitad del siglo -V, en la antigua Grecia, y con cualquier otra época análoga dentro de la trayectoria histórica de la cultura occidental.

Este papel de trabajo pretende trazar algunos datos de análisis y esbozar algunas relaciones que, cuando menos, muestren la validez de esas preguntas y la consecuente necesidad de buscarles alguna respuesta.

## 1. LA SOFÍSTICA DE LA ANTIGUA GRECIA

Para la segunda mitad del Siglo -V, Grecia había llegado a altos estándares de progreso político-militar, económico y científico-cultural. La coalición militar entre Atenas y Esparta no sólo había alejado el fantasma de la invasión extranjera; además, la magnífica victoria de la unificación griega sobre los persas les había permitido la expansión colonizadora y el control del Mediterráneo. El crecimiento de la producción artesanal y agrícola, facilitado por la proximidad entre núcleos urbanos de alta densidad poblacional y por la fertilidad de las tierras coloniales, había estimulado significativamente el auge económico y la oferta ocupacional para una población en rápido aumento, con importantes ventajas derivadas tanto de los incesantes proyectos de construcción urbana como de la expansión comercial que vinculaba a las ciudades griegas entre sí y con los centros del mediterráneos y el Mar Negro. A las conquistas filosóficas y matemáticas del siglo anterior se sumaban ahora importantes progresos en historia y medicina, madurándose una astronomía y una biología científicas, lo cual constituía el clímax del llamado “período cosmológico”, orientado al estudio del mundo material.

Es fácil ver cómo este progreso, así descrito, obedecía a estándares unilaterales que excluían el factor humano o humanizante, cosa que paulatina y silenciosamente iba gestando la semilla de la “crisis”, derivada del reclamo de atención por parte de los intereses del “espíritu” y de la paz social (era el predominio de la “razón instrumental” y “tecnológica”, dirían hoy los *críticos de la modernidad*. Nótese los paralelismos entre esa época y la actual). Efectivamente, las ciudades-estado mantenían sistemas políticos notoriamente diversos y ubicaciones desiguales dentro de

la estructura altamente jerarquizada que se había instaurado a raíz de la coalición militar entre Atenas y Esparta. Por lo demás, estaban muy lejos de ser resueltas las rivalidades entre ambas partes, rivalidades que más tarde culminarían en las devastadoras guerras peloponesas. El malestar político y social fue penetrando todas las esferas de la vida civil, cada vez con mayores demandas de atención y “redimensionamiento”.

En el plano del quehacer científico, se había pasado de una visión amplia, global e interdisciplinaria del mundo natural a una fragmentación en problemas y aspectos especializados. Y, acto seguido, los representantes del saber comenzaron a preguntarse por la fundamentación del conocimiento: se inició la búsqueda de unos criterios de verdad universal que sustentaran la multiplicidad y diversidad de los problemas y las soluciones. Desde allí fue fácil la concatenación entre una búsqueda de criterios de verdad y una búsqueda de leyes universales, lo cual no pudo menos que sensibilizar los mecanismos psicológicos de protección de la individualidad, sembrando el pavor entre quienes consideran toda 'ley' como una amenaza al libre albedrío y toda 'abstracción' como un atentado contra la singularidad. Se configuró así, desde las esferas de la academia y la ciencia, una especie de peligro para el 'sujeto'.

A esto se suma el hecho de que la élite científica de ese entonces (al menos antes de la aparición de Sócrates) carecía de mentes dedicadas al estudio del hombre y, por tanto, no había mayores progresos en materia social y psicológica sino exclusivamente en materia de filosofía natural (con lo cual se hacía patente, ya para ese entonces, la célebre “muerte del sujeto”). Con esto resulta aun más explicable el surgimiento de esa especie de miedo a la 'razón', entendida ésta ya no como una capacidad natural del ser humano sino como una institución o como un estilo de liderazgo sociocultural.

En ese contexto de cambios, signado por el miedo a la razón, a la pérdida de la individualidad y a la aniquilación del 'factor humano', surge el interés por el debate, por el intercambio de puntos de vista, por la dialéctica de la acusación y la defensa y, en fin, por el ánimo de la controversia, quizás en una especie de impulso colectivo a evidenciar las diferencias por encima de la peligrosa homogeneidad, la especificidad por encima de la riesgosa generalidad, el ardor humano por encima de la amenazante insensibilidad de los objetos materiales o naturales. Con la democracia griega se produce la irrupción de las masas a la vida pública y, con ella, una atención especial a las cuestiones de educación, sociedad

y realidad humana (las comedias de Aristófanes, en especial “Las Avispas”, “Las Nubes” y “La Asamblea de las Mujeres”, constituyen un vivo retrato de ese despertar del ‘factor humano’ que, en forma de controversias y confrontaciones, caracterizaba la vida ateniense de entonces).

Paralelamente se desarrolla el interés por la persuasión, por las técnicas de la argumentación y la contrargumentación y, más que eso, por la astucia y el encantamiento de la palabra, en calidad de nuevas habilidades que esa nueva era de cambios (“crisis”) exigía a quienes necesitaban sacar partido de la debilidad de las masas mediante un control tanto de los mecanismos internos del individuo como de las expectativas de las multitudes.

Era, precisamente, el terreno abonado para la aparición de los sofistas o *‘MAESTROS DE LA SABIDURÍA’*, verdaderos prestidigitadores de la palabra; profesionales de la erudición (ya que, efectivamente, solían cobrar por sus lecciones de “cultura general”); hábiles en la construcción de discursos llenos de pomposidad y de coartadas argumentales (hoy sabemos, afortunadamente, que la ambigüedad discursiva constituye una excelente coartada para el argumento interesado); incapaces de dominar técnicamente y en profundidad una especialidad del saber, pero realmente brillantes en materia de generalidades y globalidades (“holísticos”, diríamos hoy en día); apóstoles de la subjetividad, de la infabilidad y del misterio de la realidad humana en contra de cualquier intento “reduccionista” y “analítico”; predicadores del fracaso de la ciencia y de las limitaciones del conocimiento humano; exaltadores del espíritu, de la relatividad de la verdad, de la opinión individual y de la condición humana como único criterio de orientación en el mundo (“el hombre es la medida de todas las cosas”, como decía uno de sus máximos representantes de ese tiempo o “es en la conciencia donde nos objetivamos nosotros mismos para resubjetivarnos en un bucle recursivo incesante”, como dice hoy en día Edgar Morin (1994: 67), que no es el mismo Lucien Morin citado al principio).

En un principio, especialmente por homonimia con los *Siete Sabios de Grecia* (siglos -VII y -VI, quienes originalmente habían sido llamados “maestros de sabiduría”), los sofistas fueron acogidos favorablemente por las multitudes, logrando un prestigio excepcional. Sus planteamientos sobre la individualidad, el valor del ser humano y la imposibilidad de verdades estables, lanzados desde una plataforma de rebeldía y desde una postura “crítica” hacia la filosofía natural y la ciencia

cosmológica, impactaron el ánimo y la actitud del público. De hecho, sus preocupaciones por la Educación los convirtieron en un hito histórico de la pedagogía occidental (algunos historiadores los consideran como factor de avanzada, p. ej., Larroyo, 1976: 147-151). Y, en general, a ellos se les debe, de un modo u otro, el haber puesto el acento sobre los problemas del hombre y, más que eso, el haber actuado dentro de la dialéctica de progreso recorrida por lo que hoy conocemos como lógica, teoría del razonamiento y filosofía del lenguaje.

Pero luego de su impacto inicial, los sofistas fueron progresivamente perdiendo credibilidad, en particular por su creciente malabarismo retórico y por su incapacidad en la construcción de una oferta real a la problemática del ser humano. En efecto, tal y como suele ocurrir hoy en día con las críticas a la razón, el recurso al subjetivismo y a la relativización, lejos de constituir una solución y justo por engendrar en sí mismo la negación de cualquier referencia, cierra toda salida, conduciendo sólo a un eterno regodeo en el problema, regodeo que termina desgastando su interés. Y, precisamente, este ir y volver sobre el problema sin ofertas de solución, sólo alimentado por el ejercicio de un juego de palabras cada vez más atosigante, terminó finalmente en el total descrédito de los sofistas.

Y fue allí, justamente, en ese punto de problematización desgastada, de anarquía y de ilusionismo retórico, donde primero Sócrates, después Platón y finalmente Aristóteles enfocaron todo su ataque a la sofística. He aquí el perfil de esa sofística impugnada despiadadamente por los tres maestros griegos, ya entendida como una actitud, predisposición o tendencia (como *invariante histórica*), más que como una escuela o corriente de pensamiento:

- i) PRESUNCIÓN DE SABIDURÍA, ENGREIMIENTO Y AUTOSUFICIENCIA. Decía Aristóteles: “Sabiduría aparente, pero no real”
- ii) ÉNFASIS EN EL PALABREO y en la elocuencia por encima de los saberes propiamente tales. Ilusionismo y prestidigitación verbal. Habilidad para refutar o sostener al mismo tiempo tesis contradictorias entre sí (*Erística*).
- iii) IMPUGNACIÓN AL INTERÉS FILOSÓFICO POR EL COSMOS y la naturaleza, a favor del hombre y sus problemas, planteando una dicotomía radical entre el conocimiento del mundo natural y el conocimiento del hombre. Incitación a la “crítica”.
- iv) DEFENSA FICTICIA DE LA INTERDISCIPLINARIEDAD y del conocimiento global o integral, en abierta contradicción con el rechazo al conocimiento de

la naturaleza.

v) LA INDIVIDUALIDAD COMO CRITERIO ético y epistemológico. Énfasis en el sujeto. Reducción del conocimiento a la *opinión* de cada quien. Relativización del concepto de verdad.

vi) ÉNFASIS EN EL ESTUDIO DE LA REALIDAD HUMANA, concebida como realidad inestable, compleja, misteriosa y problemática.

## 2. LA ÉPOCA ACTUAL

Existen múltiples posibilidades de análisis de esta época en que vivimos. De hecho, las nociones de *modernidad* y *postmodernidad* o de *sociedad industrial-capitalista* y *sociedad postindustrial-postcapitalista* o *sociedad de la información*, *período iluminista*, etc., constituyen algunas de esas múltiples posibilidades, por cierto las más divulgadas. Sin embargo, al lado de los análisis empíricos, aquéllos que presuponen la singularidad de la época histórica, caben también los análisis orientados a la búsqueda de formas abstractas que permitan desparticularizar los hechos. Preferimos esta última opción, sobre todo porque, como veremos más adelante, la presuposición según la cual vivimos un radical corte histórico totalmente específico, irrepetido e irrepetible, es probablemente la plataforma de arranque de la neosofística actual.

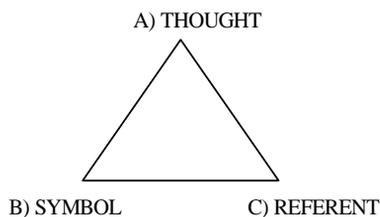
El sociólogo Jeffrey C. Alexander, en un excelente libro sobre las teorías sociológicas de esta mitad de siglo (Alexander, 1992), utiliza para su análisis una variable abstracta de dos valores: la individualización y la colectivización. Según esto, las explicaciones acerca de la sociedad y la constitución del orden social varían entre esquemas orientados al factor individual (los valores e intereses del individuo) y esquemas orientados al factor colectivo (los valores e intereses de la colectividad). Podríamos utilizar esa misma variable y postular que a) las distintas épocas culturales se distinguen por un desplazamiento entre esos dos valores y que b) el ser humano posee mecanismos que reaccionan tanto ante las amenazas contra el sentido individual o subjetivo como ante las amenazas contra el sentido colectivo o gregario. De ese modo, cuando una época histórica rompe el equilibrio e intenta aniquilar uno de ambos valores desplazándose hacia el otro, al cabo se produce una reacción y enfrentamiento histórico-cultural, con características muy diferenciadas en cada caso.

Diríamos, entonces, que la época del Siglo -V, brevemente descrita en la sección anterior, se caracterizó por un desplazamiento unilateral o desequilibrado hacia el valor de lo colectivo (búsqueda de leyes

universales, conformación de cánones, polarización hacia la realidad material...), ante lo cual se produjo la reacción que ya conocemos y el enfrentamiento entre los períodos cosmológico y antropológico. Análogamente, también nuestra época actual estaría caracterizada por una reacción ante la avasallante polarización hacia lo impersonal y lo objetivante, representada por la explosión científico-tecnológica y las políticas internacionales basadas en el liberalismo económico. ¿Simplificación? Es posible. Pero, por un lado, aun así las simplificaciones permiten rápidas contrastaciones y funcionan como esquemas de base para ir cubriendo detalles empíricos e ir concibiendo estructuras más complejas. Por otro lado, como veremos más adelante, otro de los rasgos de la sofística universal es el énfasis en las complejidades, la ambigüedad y el misterio, con su consecuente rechazo a las esquematizaciones, cualesquiera que ellas sean y sin examinar su potencial de productividad.

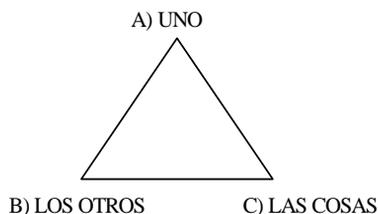
Sobre esa misma línea de análisis, aun es posible pensar en un esquema explicativo más complejo, que añada un tercer elemento y que exponemos a continuación.

Durante el primer cuarto siglo, Odgen y Richards (Odgen, 1972) habían propuesto el siguiente esquema triangular para explicar las relaciones lingüísticas básicas:



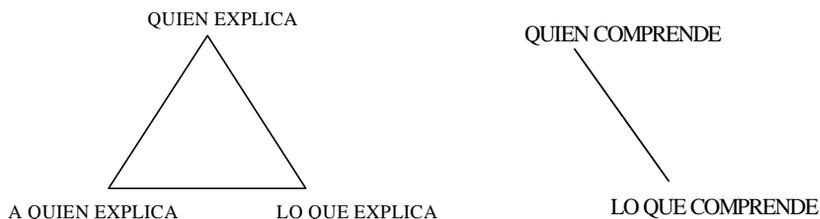
Según este triángulo, el lenguaje podía explicarse como una interrelación entre un objeto o cosa (vértice C), una noción o representación mental de dicha cosa (vértice A) y un signo asociado a dicha representación (vértice B).

Más tarde, Bühler (1967) plantearía también este esquema triangular, pero, yendo mucho más atrás en la historia, retomaría la definición platónica según la cual “el lenguaje es un *organum* para comunicar uno a otro algo sobre las cosas”. Consciente de que en este pensamiento de Platón estaban también los tres elementos, diseñó el siguiente esquema triangular:



Como puede verse, el vértice A, que en Odgen/Richards constituye el sector de la representación mental y del concepto o idea, aquí resulta equivalente al sujeto cognoscente, que es el que elabora los contenidos representacionales. El vértice B, que en el esquema anterior constituye el sector del signo lingüístico o del símbolo (la palabra, por ejemplo), aquí es reinterpretado como el sector que permite el acceso de los demás seres humanos a la propia interioridad del sujeto cognoscente, a las representaciones mentales del individuo, gracias a las posibilidades de los códigos lingüísticos o de las estructuras de comunicación. El vértice C sigue interpretado igual que en el esquema anterior: el mundo de las cosas.

Lo importante de esta interpretación racionalista de Bühler (contraria a la interpretación positivista de la época, tal como era planteada por el conductismo lingüístico) es que establece una equivalencia, por un lado, entre el *lenguaje* y *los otros* (vértice B) y, por otro, entre el *concepto* y el *sujeto* cognoscente (vértice A). Por cierto, esta interpretación resulta perfectamente adecuada al concepto de *explicación* (científica), en contraposición al concepto de *comprensión* (hermenéutica y fenomenológica): mientras en la explicación (de carácter pluralista) hay un compromiso obligatorio con *los otros*, en la *comprensión* (de carácter dualista, tal como en las filosofías mente-cuerpo) sólo se plantea una relación binaria entre el *sujeto* (vértice A) y el *objeto* (vértice C), quedando excluidos *los otros*, tal como puede verse en la comparación entre los dos diagramas siguientes:



Volviendo a Bühler, tenemos entonces que el emisor o hablante puede concentrarse en cualquiera de los vértices del triángulo. Unas veces se concentra en el vértice A, en los propios contenidos mentales o en sí mismo, de donde se explica una primera función del lenguaje, que Bühler llama *función expresiva*. Esta función permite el tipo de realizaciones lingüísticas en que se manifiestan las propias emociones, vivencias y estados interiores, muy frecuentes en la poesía: “me gustas cuando callas porque estás como ausente...”, “pasarás por mi vida sin saber que pasaste...”, etc.

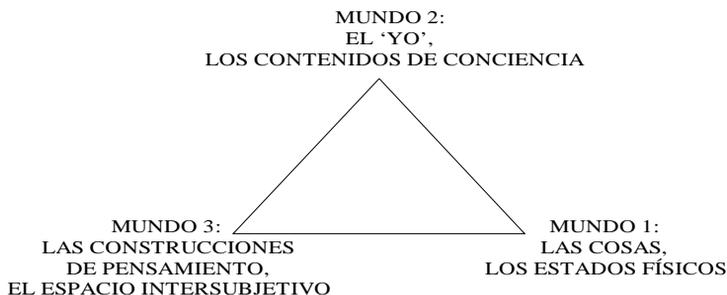
Otras veces, el emisor se concentra en el vértice B, el que remite a los otros, de donde se explica una segunda función del lenguaje, llamada *función apelativa*. Esta función genera el tipo de realizaciones lingüísticas en que predomina el llamado al destinatario, la *apelación* al destinatario, asociadas al modo verbal imperativo (“siéntate...”; “por favor, estudia un poco más...”, etc.) y, en general, a las estructuras construidas sobre la base de la segunda persona verbal (“ustedes están llamados a transformar la sociedad mediante la crítica y la reflexión”), que a veces se disfraza de primera persona plural (“todos tenemos el compromiso moral y político de...”). Esta función define típicamente a los textos políticos, religiosos y publicitarios.

Finalmente, el hablante puede concentrarse en el vértice C, el que remite al mundo exterior, a las cosas, de donde se explica una tercera función del lenguaje, que Bühler llama *función representativa*. Esta función genera el tipo de expresiones en que predomina la referencia hacia las cosas, basada en los enunciados descriptivos y explicativos (es por eso por lo que también se le ha llamado *función referencial* o *discurso referencial*).

Hasta aquí la aplicación lingüística y semiótica de este esquema triangular. Pasemos ahora a una aplicación filosófico-cultural y veamos cómo subsume la variable *individuo/colectividad* de Jeffrey Alexander y, por tanto, una explicación del enfrentamiento entre patrones histórico-culturales (que suele ser visto como ruptura entre épocas y que, como veremos después, es más bien un estado de *tensión cultural*).

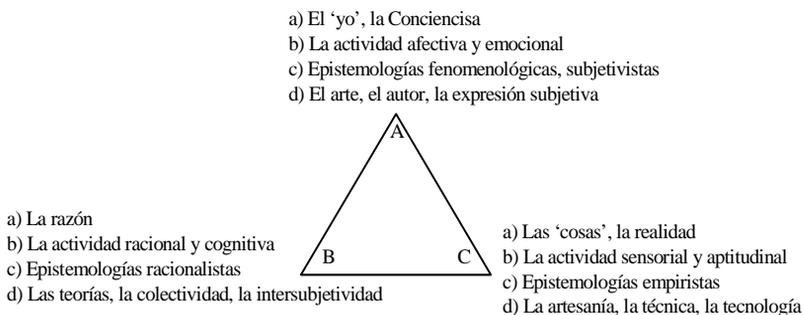
Aunque a simple vista no lo parezca, en realidad la hipótesis de los *tres mundos* de Popper (1985: 147-154) también se atiene a este mismo esquema triangular. Recuérdese que este filósofo plantea dicha hipótesis como un recurso para reafirmar el pluralismo filosófico sobre el dualismo mente-cuerpo, lo cual, avanzando un poco más, se puede inter-

pretar como una superación del dualismo sujeto-objeto. La formulación de la hipótesis de Popper a la luz del esquema triangular es la siguiente:



Como vemos, y con ligeras salvedades, en el fondo Popper no hizo sino repetir el mismo triángulo semiótico de Odgens/Richards y Bühler, pero extendiéndolo a la filosofía y mostrando cómo el dualismo resulta insuficiente.

Ahora bien, sobre ese mismo esquema (que ahora es de Odgens/Richards, Bühler y Popper) podemos construir un triángulo general absorbente que, además, represente tres grandes componentes de la estructura humana, tres respectivos enfoques epistemológicos asociados a estilos de pensamiento y tres respectivos núcleos de interés en torno a los cuales puede definirse la orientación de una sociedad en un determinado momento histórico-cultural (tal que explique la noción de enfrentamiento entre patrones histórico-culturales):



En el vértice 'A', correspondiente al 'yo' y a los espacios de conciencia se hallan los factores individualistas y subjetivistas, así como los mecanismos que regulan su acción con respecto a los sectores 'B' y

‘C’ (defendiéndolo incluso de posibles invasiones por parte de cualquiera de éstos). Es, siguiendo a Popper, la estructura que media entre la razón o la actividad racional y los estados físicos o la actividad sensorial (hay sólo una diferencia importante con Popper: mientras éste concibe al arte dentro del vértice ‘B’, en el Mundo 3, en cuanto objeto producido u objeto artístico, aquí se le concibe en el vértice ‘A’, dentro del Mundo 2, en cuanto proceso de producción o acción creativa).

En el vértice ‘B’, correspondiente a los espacios de intersubjetividad, se hallan los factores racionales, lingüísticos y socializados, tal como las leyes, los cánones, los códigos comportamentales, el sentido de grupo, etc., así como los correspondientes mecanismos reguladores con respecto a ‘A’ y ‘C’. Este vértice funciona como validación y referencia tanto para ‘A’ y para ‘C’ (la vida actitudinal y la vida sensorial se validan por referencia a ‘los otros’) como para las relaciones ‘A-C’ (para la relación sujeto-objeto, por ejemplo, en el área cognitiva y epistemológica).

En el vértice ‘C’, correspondiente al mundo exterior y a la actividad sensorial, se ubican los factores pragmatistas y técnicos que remiten a las operaciones sobre la realidad material, tal como la atención a necesidades primarias, las soluciones de acomodación al mundo, las operaciones de transformación e intervención, etc., así como los mecanismos reguladores o integradores con respecto a los otros dos vértices. Este vértice funciona como contextualizador de las interacciones ‘A-B’, como dominio de las representaciones dadas en ‘B’ y como objeto de la actividad de ‘A’.

Volviendo ahora a una interpretación de la noción de enfrentamiento entre épocas, podemos postular lo siguiente: a) los estados socioculturales estables dependen de un equilibrio entre los tres componentes representados en los vértices del esquema triangular; b) cada componente del esquema contiene mecanismos que lo alertan del peligro de ser aniquilado por cualquiera de los otros componentes; y c) una época histórica cualquiera tiende a entrar en tensión cultural cuando la sociedad se desplaza unilateralmente o cuando privilegia una de las actividades implícitas en alguno de los tres vértices, en detrimento de los otros (ya que activa los mecanismos indicados en *b*). Algunos corolarios deberían completar esta tesis esquemática. Uno de ellos es, probablemente, que los componentes actúan a través de élites o liderazgos intelectuales: es, tal vez, el caso de los sofistas en la antigua Grecia, el del Círculo de Viena

con respecto a la metafísica subjetivista de finales del siglo pasado, etc. Otro corolario se refiere a las dimensiones o niveles de tensión cultural, relativos a la magnitud y a la naturaleza del grupo social al cual se aplique el esquema (la sociedad mundial en todos sus aspectos, la sociedad en alguno de sus aspectos, las sociedades regionales, las organizaciones, etc.). Un tercer corolario se refiere a que cada componente, cuando es amenazado, recurre a mecanismos típicamente diferentes. Por ejemplo, la apelación al relativismo y al sujeto, la defensa de la individualidad, la libertad y la cotidianidad, la retórica y el verbalismo, etc., parecen típicos de la tensión cultural proveniente de los reclamos del 'yo' o del vértice de la 'conciencia' (Ferrater-Mora, 1994: 3338, cita ejemplos de la filosofía china, donde también aparecen esos mecanismos en circunstancias análogas).

En cuanto a la época contemporánea, existen muchos signos que muestran un desplazamiento de la sociedad occidental hacia el vértice 'C', el de la actividad técnica y tecnológica, en detrimento de las esferas subjetiva ('A') y racional ('B'). La misma naturaleza de los grandes fenómenos en función de los cuales se ha encauzado la sociedad actual -la revolución industrial y la revolución científico-técnica- indica claramente cuál es el vértice que ha resultado privilegiado. Examinemos esta afirmación con más detalle.

El primer paso para poder justificar la tesis de que la sociedad actual vive un desplazamiento hacia la esfera de 'las cosas', de la técnica-tecnología o del control instrumental (vértice 'C') en detrimento de las esferas del 'yo' (vértice 'A') y de la 'razón' (vértice 'B'), consiste en definir cuál es el campo empírico u observacional que corresponde al esquema triangular de arriba. Es decir, a la hora de validar esta especie de teoría triangular de la sociocultura humana, es imprescindible señalar cuáles son las áreas fácticas en las cuales pueden 'verse' los conceptos del esquema triangular. Y, tal como lo previó agudamente Parsons (Parsons / Shils, 1961), son precisamente las ACCIONES o la "Acción Social" lo que constituye el correlato observacional de cualquier teoría de la Sociedad: lo más cómodamente observable de que disponemos cuando queremos chequear enunciados o conceptos abstractos acerca de lo humano social o lo humano cultural son las acciones (en todo caso, lo que resulta académicamente intolerable cuando se nos proponen interpretaciones, "reflexiones" o teorizaciones sobre la sociedad es que no nos digan dónde, en cuáles constructos empíricos, podemos 'ver' o constatar lo que se nos

quiere hacer creer). Ahora bien, asumiendo las acciones racionales como espacio de observación, trataremos de identificar en ese espacio los rasgos más importantes que revelan un desplazamiento de la sociedad actual en el sentido antes expresado.

i) EL PREDOMINIO DE LA ACCIÓN ORGANIZADA (ORGANIZACIONAL) SOBRE LA ACCIÓN INDIVIDUAL: cada vez más las acciones humanas se han ido conformando en términos de organización. Hubo una época lejana en que una gran cantidad de tipos de acción estaba relegada a la responsabilidad del individuo. La educación, por ejemplo, estuvo durante mucho tiempo en manos de los padres y ancianos, dentro de la esfera familiar, hasta el surgimiento de la Escuela, pasando por aquel período intermedio en que estuvo a cargo de un especialista designado o reconocido como tal por las pequeñas comunidades. Igual cosa ha venido ocurriendo, mucho más recientemente, con la mayoría de las ‘artes y oficios’ (el carpintero, el sastre, etc.). Y, en general, ya en nuestra época resulta casi inconcebible una ocupación, una tarea o una especialización sin que medie un concepto organizacional: compañías, fundaciones, asociaciones civiles, sociedades, etc. Actualmente, hablar de acción regulada es hablar de acción organizada, no individual. El individuo y la “cotidianidad” han sido desplazados por el concepto de equipo, grupo, objetivos comunes, institución, etc., hasta el punto de que han quedado prácticamente acorralados en el espacio de las necesidades básicas, el único que aparentemente, al menos por ahora, permite una completa existencia del ‘yo’. El siguiente texto, tomado de un cartón expuesto en las paredes de cierta empresa, es particularmente revelador:

Los mejores equipos cooperan en lugar de competir. Elimine reglas y restrinja conductas que limiten la cooperación (...). Dele a los miembros del equipo **FUNCIONES, NO TÍTULOS**. Califique el rendimiento del equipo como un todo. Haga reconocimientos individuales por aportes importantes, pero **ACENTÚE** el valor del trabajo en equipo. (Subrayados nuestros).

Todo esto muestra claramente un importante debilitamiento de la esfera de la individualidad (vértice ‘A’) en nuestra cultura actual. Y, sólo hasta aquí, si dejáramos de considerar otros detalles, esa creciente colectivización e institucionalización de la acción humana contemporánea podría verse engañosamente como un desplazamiento hacia la esfera de la “razón”, la de los espacios intersubjetivos, definidos por los sistemas de regulaciones (vértice ‘B’), ya que, ciertamente, la acción más racional

viene a ser la más organizada. Sin embargo, no ocurre así en nuestro siglo XX. Aunque este vértice de la racionalidad no resulte, quizás, tan desmejorado como el de la subjetividad, es la esfera de “las cosas” (vértice ‘C’), el sector privilegiado por nuestra actual configuración sociocultural, como veremos en seguida.

ii) EL PREDOMINIO DE LA OPERATIVIDAD E INSTRUMENTACIÓN POR ENCIMA DE LA CONCEPCIÓN Y EL DISEÑO RACIONAL: efectivamente, la creciente ‘organizacionalidad’ (valga provisionalmente el término) no remite en realidad a sistemas de reglas de carácter, procedencia u orientación conceptual, teórico-explicativo, racional (vértice ‘B’), sino a sistemas de reglas con sentido instrumental, más dirigido al control material del medio que a las representaciones abstractas, racionales, aquéllas que explican el funcionamiento del medio y de las que se deriva su control. La creciente organizacionalidad remite a sistemas de reglas de manejo y uso efectivos, de logros prácticos, y es en ese sentido en que podemos asociarlas al *know how*, por oposición a la colectivización asociada al *know what*, al saber racional. Así, pues, no es sólo la esfera del ‘yo’ y del sujeto la que ha resultado en desventaja, sino también la de la ‘razón’ y la intersubjetividad. Veamos esto técnicamente, a la luz de una teoría de la Acción.

De los tres componentes teóricos básicos de una Acción, el primero de ellos se refiere a una relación entre una *Situación Inicial* ( $S_0$ ) y una *Situación Final Deseada* ( $S_n$ ). La Situación Inicial incluye, entre otras cosas, unas necesidades y circunstancias reales que, bajo ciertas condiciones, pasan a convertirse en objetivos de acción, esto es, en una Situación Final Deseada. A partir de allí se genera el segundo componente de la teoría: una secuencia de *Situaciones Intermedias* ( $S_1, S_2, \dots, S_{n-1}$ ), acciones menores que aparecen entre la Situación Inicial  $S_0$  y una *Situación Final* efectivamente (realmente) lograda ( $S_n$ ), que es el tercer componente del esquema teórico. Estas Situaciones Intermedias constituyen originalmente el conjunto estratégico vinculado a la implementación de medios, recursos, tiempos, instrumentaciones, etc., todo lo cual, en las acciones reguladas y tecnificadas, evoca el *know how*. Mientras el primer componente, el de la relación  $S_0$ - $S_n$ , implica un diseño, un saber, una concepción que enlaza necesidades con soluciones y, por tanto, un ejercicio explicativo donde intervienen condiciones de pertinencia y relevancia (*know what*), el segundo, el de las Situaciones Intermedias, implica un ejercicio operativo donde intervienen condiciones de eficacia y eficiencia.

En casos ideales, orientados por la esfera de la ‘razón’, la secuencia de Situaciones Intermedias es estrictamente dependiente de la fase de diseño y de ejercicio conceptual hasta el punto de que aquélla exige los mismos saberes de base implícitos en ésta. Pero en nuestra actual configuración sociocultural, hay una tendencia disfuncional a privilegiar las Situaciones Intermedias por sí mismas, independientemente de los saberes y concepciones implícitos en el primer componente de la Acción. La genialidad y poder de deslumbramiento de los medios, instrumentos y artefactos actuales, generados por la revolución tecnológica, está terminando por imponer una especie de culto a la operatividad. Se ha llegado a separar el medio de la finalidad y se ha separado la ejecución del logro: comprar equipos de computación y después preguntarse para qué se usarán, formar profesionales en nuevas tecnologías sin que previamente se haya pensado en un programa de utilización de esos profesionales, adiestrar a los docentes en comunicación por redes y teleconferencias para luego devolverlos a las mismas aulas de clase y al pizarrón y la tiza, suscribirse a Internet sólo porque todos lo hacen, adquirir un teléfono móvil nada más que por vanidad, imponer la elegancia y la apariencia de los productos por encima de su calidad real, etc.

iii) EL SILENCIAMIENTO DE LAS ‘RAZONES’ Y LA INTERSUBJETIVIDAD RESTRINGIDA: aparte de estos hechos muy concretos que se acaban de mencionar (por demás constatables fácilmente) y como consecuencia de lo dicho allí, en la actual acción organizada hay además una notoria inclinación a ignorar o a silenciar las explicaciones acerca de las relaciones de adecuación entre *Situaciones Iniciales* y *Situaciones Finales Deseadas*, explicaciones que permiten comprender la fundamentación de las ejecuciones y que en última instancia definen la racionalidad de la acción organizada. Al pasar por alto esta explicación, se atenta contra la intersubjetividad y, por tanto, contra la razón. La intersubjetividad, que en principio compromete a todos los interactores, queda restringida sólo a los líderes. Es el caso, por ejemplo, de los empleados que ejecutan su tarea ignorando las grandes ‘razones’ e igual que el caso del ciudadano común en la mayoría de sus actuaciones públicas, casi siempre manipuladas. La creciente aparición de acciones *bivalentes* -en que lo *declarado* difiere significativamente de lo *ejecutado* (ver Padrón, 1996, respecto a la *valencia* de las acciones)- tanto en el nivel de las grandes políticas como en el nivel de las organizaciones públicas y privadas, es tal vez el síntoma clave de esta tendencia (síntoma que se traduce también en la

proliferación de ‘mentiras públicas’).

Contrariamente a lo que se sostiene desde las posturas anarquizantes y de crítica a la modernidad, no es un culto a la razón ni un exceso de racionalidad lo que define estas tendencias. Es, precisamente, una total ausencia de racionalidad, un desplazamiento hacia el vértice de las “cosas”. Tampoco es una “racionalidad instrumental”, como suelen decir, ya que la racionalidad sólo existe en el vértice ‘B’ o, en todo caso, aunque se prescindiera del esquema triangular propuesto arriba, la racionalidad implica ‘razones’, explicaciones, fundamentaciones, vinculaciones pertinentes y relevantes entre el análisis de las circunstancias y necesidades, por un lado; la formulación de metas y objetivos, por otro, y el diseño de medios y estrategias. Pero no puede llamarse “racionalidad” al hecho de privilegiar la operatividad y las tecnologías de acción excluyendo las ‘razones’ y restringiendo la intersubjetividad (a menos que por *racionalidad* entendamos cualquier cosa).

Sintetizando: un examen empírico de las acciones humanas de la actualidad nos revela un desplazamiento desde las esferas del ‘yo’ y de la ‘razón’ hacia la esfera de ‘las cosas’. Es cierto: los espacios de la individualidad y la subjetividad se ven notoriamente restringidos y relegados. Pero también los espacios de la intersubjetividad y la racionalidad han mermado significativamente. Es posible que estos últimos resulten menos agredidos y acorralados que los primeros, debido quizás a que, al menos, existe una intersubjetividad operativa y una colectivización u organizacionalidad centrada en las técnicas y tecnologías. Lo que no es cierto desde el punto de vista del análisis anteriormente expuesto es que los espacios de la razón y la racionalidad hayan devorado los espacios de la conciencia y la subjetividad. Es más bien que se ha privilegiado el espacio de las técnicas y de las operaciones de control del medio por encima de cualquier otra cosa. Es este espacio el que ha ido mermando la relevancia de los otros dos y el que ha actuado en contra de un equilibrio sociocultural soportado sobre una interrelación armónica entre la individualidad, la razón y las operatividad. Desde luego, esto no puede ser advertido desde una filosofía *dualista* del tipo *mente-cuerpo* o *sujeto-objeto*. Se requiere una filosofía *pluralista*.

Volviendo ahora más directamente sobre el objetivo de este trabajo, tenemos que, de acuerdo al postulado ‘b’ formulado según cualquiera de los dos esquemas teóricos al comienzo de esta sección, el desequilibrio descrito ha activado esa especie de *mecanismos de protección*

de cada una de las dos esferas o vértices afectados: por una parte, los reclamos de la ‘razón’ se han hecho sentir de diversas maneras que no interesa detallar aquí (en función de las intenciones del trabajo, no vienen al caso las reacciones del vértice racionalista, sino las subjetivistas, las que enmarcan el surgimiento de la neosofística). A modo de reseña, piénsese por ejemplo en el creciente aumento de *ORGANIZACIONES* antinucleares, pacifistas, ecológicas, etc. (el estilo y las orientaciones de estos reclamos pueden verse claramente en una relectura de Chomsky 1969a, 1969b, 1970 y 1971). Por otra parte, los reclamos del ‘yo’ también se han hecho sentir de muy diversas maneras. La tesis elemental en este trabajo es, precisamente, que la aparición generalizada de sofismas y sofistas, que aquí llamamos *NEOSOFÍSTICA*, constituye una de esas maneras. Es lo que desarrollaremos en la sección que sigue.

### 3. LOS NEOSOFISMAS

Habrà una neosofística del siglo XX si en esta época encontramos evidencias de los mismos rasgos que apuntamos en la sección 2, especialmente en la lista presentada al final, como caracterizadores de la sofística del siglo -V. Examinemos, entonces, uno a uno esos rasgos para luego, en la segunda parte de esta misma sección (3.2), analizar desde el punto de vista del *error argumental* algunas formas discursivas típicas de nuestra actual cultura, divulgadas por filósofos, intelectuales y publicistas y que han logrado penetrar ampliamente el sector universitario de las tesis de grado, conferencias, ponencias, diseños instruccionales e investigaciones sociales en general.

#### 3.1. Los rasgos de la actitud Neosofística

Como se sugirió antes, la sofística en general no se concreta sólo a una emisión lingüística particular de base semántico-sintáctica (que es el tema de la subsección 3.2 en este papel de trabajo). Es también una actitud, es decir, se enmarca en una estructura pragmática global (en sentido semiótico) de la cual se generan, a modo de tendencia, las emisiones, producciones o realizaciones lingüísticas caracterizadas por *errores argumentales* (que vienen a ser las expresiones sofísticas particulares). Los rasgos que definen en conjunto y aproximadamente esa estructura pragmática o que constituyen predefiniciones pragmáticas para el análisis del discurso neosofístico son los siguientes, tomados en conjunto (ver arriba, al comienzo de la sección 2).

### 3.1.1. PRESUNCIÓN DE SABIDURÍA, ENGREIMIENTO Y AUTOSUFICIENCIA.

Este rasgo se tipifica, en primer lugar, por relación con la intención de hacer *creer* o hacer *valer* (nótese las diferencias) las propias competencias intelectuales POR ENCIMA DE LAS NECESIDADES Y CIRCUNSTANCIAS CONCRETAS DE LA COMUNICACIÓN y, en segundo lugar, por relación con la convicción personal de que se es (o se está llamado a ser) mejor que los demás. Este rasgo es interpretable como la necesidad de manifestar la supremacía del ‘yo’ personal, individual, más allá de la colectividad (esfera o vértice de la ‘razón’) y más allá de los estados de cosas (esfera o vértice de ‘las cosas’).

Para analizar este rasgo nos centraremos en aspectos lingüísticos y desecharemos, por razones obvias, los casos anecdóticos como los presentados en el siguiente testimonio de un periodista francés:

*Por lo demás, conviene señalar que algunos pensadores a quienes solicité la entrevista rehusaron recibirme... Son muy pocos. Citaré, con todo, al filósofo alemán Jürgen Habermas. Como jamás he comprendido nada de sus libros, y su reputación es, a pesar de todo, considerable, creí que una entrevista me aclararía. Pero Habermas no habla con quienes no comparten sus puntos de vista políticos. ¿Es realmente un filósofo? Mirándolo bien, no lamento su negativa.*

*Otro ejemplo chusco es el de Ivan Illich. Fundador de la teología de la liberación en América Latina, enemigo del progreso, de la escuela y de la medicina, este pensador paradójico, que tuvo su momento de gloria hace veinte años, me parecía digno de ser exhumado de su olvido. Respuesta de Ivan Illich, en síntesis: «Mis ideas son demasiado fundamentales para ser divulgadas.» (Sorman, 1992: 7).*

En la actual Teoría de los Lenguajes existe el concepto de *función discursiva*, en el sentido de que toda expresión lingüística particular es el producto de una intención estratégica que opera sobre el conjunto de los recursos de un lenguaje. Hay funciones globales (*macrofunciones*), las cuales estructuran un discurso por referencia a la situación sociocontextual en que se ubican (comercio, educación, entretenimiento, etc.). Tenemos, así, discursos orientados a vender, a enseñar, a entretener, etc. Y hay también funciones locales (*microfunciones*), las cuales estructuran un sector del discurso por referencia al papel que cumple

dicho sector dentro de la arquitectura estratégica general de todo el discurso completo. Tenemos, así, fragmentos discursivos orientados a introducir, a ejemplificar, a enumerar, a sintetizar, a enfatizar, etc., siempre dentro de un cuadro funcional más global. Pues bien, hay *microfunciones* o funciones locales de tipo *cognitivo* y de tipo *actitudinal*. Las microfunciones de tipo *cognitivo* se encauzan a la comprensión del texto y son estrictamente referenciales (como las que se acaban de citar: ejemplificar, enumerar, sintetizar...). En cambio, las microfunciones de tipo *actitudinal* se dirigen al ánimo del interlocutor (motivar, ablandar resistencias, persuadir, despertar el interés, sensibilizar, etc.). Y, dentro de estas microfunciones actitudinales, hay una en particular que viene al caso: es la función discursiva de ‘hacerse admirar’ o ‘captar admiración’.

Y ¿cómo se logra esta función de vanidad? ¿Cuáles son los elementos y combinaciones del sistema lingüístico que se adaptan a esta función de presumir sabiduría y de mostrar que se es lo mejor? Básicamente son las expresiones rebuscadas y excepcionales, tanto en el nivel semántico como en el nivel sintáctico, las que se asocian a esta función: palabras altisonantes, giros o construcciones poéticas, manejo impresionante de nombres, datos y obras, todo lo cual añade muy poco a la información esencial pero demuestra erudición. En esencia, son todos recursos léxicos y formales que en sí mismos resultan inútiles para construir y transmitir una información referencial, pero cuya única función consiste en mostrar (hacer ‘creer’, generalmente) los supuestos méritos intelectuales del autor.

Evidentemente, no siempre es sencillo demostrar que determinadas estructuras semánticas y sintácticas tienen por función despertar la admiración de la audiencia y se requieren técnicas finas de *análisis del discurso* aun para demostrar que determinados recursos de un cierto texto o fragmento son inútiles desde el punto de vista de los requerimientos centrales que están planteados. Por tanto, hay que admitir que no todo recurso ampuloso, erudito, solemne o grandilocuente está necesariamente en función de despertar admiración o de presumir sabiduría (podría estar también en función de otras cosas, como persuadir, hacer proselitismo, etc.), pero lo contrario sí es cierto: todo aquél que presume sabiduría utiliza ese tipo de recursos. Y tal cosa es lo que hace que el discurso dotado de dichos recursos resulte sospechoso. He aquí, por ejemplo, un texto altamente sospechoso (nótese en este ejemplo, entre muchas otras

cosas, las referencias al alemán y al griego, las cuales no añaden nada al significado que se pretende transmitir, si es que hay alguno):

*Romper la linealidad del tiempo antropomórfico (esa pertinaz simplificación obtenida por hipóstasis de acciones instrumentales: inicio-medio-fín, que no permiten explicar ninguna de nuestras experiencias verdaderas) costó al Zaratustra de Nietzsche una febril convalecencia exhausta. El pastor, tras comerse la cabeza de la serpiente -en el pasaje de “La visión y el enigma”- penetró en el eterno retorno de las cosas; aunque la escupió, había tenido en la boca la circularidad del tiempo. Pero aún así no comprendió que la continuidad del círculo no es un retornar de lo idéntico, sino un volver de la Diferencia (Deleuze) de lo «mismo» -das Selbe- y de lo «otro» (la ληψη de la ἀληθεια heideggeriana. Véase, sobre todo, Identität und Differenz y Zeit und Sein).*

*Entender el futuro (el ser, la posibilidad, la infinitud) como fuente del presente exige dar un salto -Sprung- desde la concepción impropia del tiempo lineal a la temporalidad apropiada (que apropia a los éxtasis del tiempo expropiándoles, pues ninguno es ya propiedad suya autosuficiente) o enlazada. Ese salto lleva muy lejos (más acá); abre a un fundamento sin fondo (Ab-grund) y a una finalidad sin fin. Levanta la prohibición aristotélica del recurso al infinito (la recusación substancialista de la infinitud), haciendo imposible que el pensamiento, como el ser, se detenga en los primeros o últimos principios.*

(Oñate, T., 1988: 421).

Para comprender a fondo estos mecanismos de función vanidosa, compárese el texto anterior con este otro, donde la sencillez discursiva y la humildad intelectual son evidentes:

*No es suficiente enseñar a los hombres una especialidad. Con ello se convierten en algo así como máquinas utilizables pero no en individuos válidos. Para ser un individuo válido el hombre debe sentir intensamente aquello a lo que puede aspirar. Tiene que recibir un sentimiento vivo de lo bello y de lo moralmente bueno. En caso contrario se parece más a un perro bien amaestrado que a un ente armónicamente desarrollado. Debe aprender a comprender las motivaciones, ilusiones y penas de*

*las gentes para adquirir una actitud recta respecto a los individuos y a la sociedad.*

*Estas cosas tan preciosas las logra el contacto personal entre la generación joven y los que enseñan, y no -al menos en lo fundamental- los libros de texto. Esto es lo que representa la cultura ante todo. Esto es lo que tengo presente cuando recomiendo Humanidades y no un conocimiento árido de la Historia y de la Filosofía.*

*Dar importancia excesiva y prematura al sistema competitivo y a la especialización en beneficio de la utilidad, segrega al espíritu de la vida cultural, y mata el germen del que depende la ciencia especializada.*

*Para que exista una educación válida es necesario que se desarrolle el pensamiento crítico e independiente de los jóvenes, un desarrollo puesto en peligro continuo por el exceso de materias (sistema puntual). Este exceso conduce necesariamente a la superficialidad y a la falta de cultura verdadera. La enseñanza debe ser tal que pueda recibirse como el mejor regalo y no como una amarga obligación.*

*(Einstein, 1995: 29-30)*

### 3.1.2. ÉNFASIS EN EL PALABREO Y EN LA ELOCUCIÓN POR ENCIMA DE LOS SABERES PROPIAMENTE TALES.

Lingüísticamente, esta característica puede revelarse tanto en mecanismos sintácticos como en mecanismos semánticos. En ambos casos, e igual que en el caso anterior, el discurso se orienta más a impactar el ánimo y las esferas actitudinales del destinatario que a transmitir una información acerca del mundo; más al apasionamiento que al conocimiento.

Sintácticamente, se trata del clásico circunloquio o ‘rodeo’: sobreabundar en palabras elegantes para transmitir una idea que en realidades mucho más simple o, de otro modo, recurrir a construcciones complejas donde se podía recurrir a construcciones sencillas. Un ejemplo que Popper (1992) convirtió en clásico es el de Adorno (1976: 107):

*La totalidad social no conduce a ninguna vida por sí misma, más allá y por encima de los elementos que ella misma une y de los que, a su vez, ella misma se compone. Ella se produce y*

*reproduce a sí misma a través de sus momentos individuales. Muchos de estos momentos preservan una relativa independencia que las sociedades total-primitivas no conocen o no toleran. Esta totalidad ya no puede ser separada de la vida, de la cooperación y antagonismo de sus elementos...*

En ese fragmento ocurre no sólo que la idea resulta bastante más sencilla de lo que parece (que la sociedad no puede entenderse prescindiendo del papel de sus elementos constituyentes y que éstos, a la inversa, no pueden explicarse sino por referencia al todo), sino que, además, dicha idea es bastante más evidente de lo que parece y, en tal sentido, habría que preguntarse cuál es la utilidad o productividad de un discurso que se basa en informaciones evidentes, que ya todos conocen (lo cual suele llamarse ‘verdades de perogrullo’ o ‘perogrulladas’).

Mientras en el nivel sintáctico este mecanismo se revela en un crecimiento formal de la construcción verbal, tal como acabamos de ver, en el nivel semántico, en cambio, el mismo mecanismo se revela en una complejización del significado, en un crecimiento del sentido del texto, por encima de lo que en principio es una información simple, no impactante. Es así como las ideas más cotidianas pueden presentarse como ideas extraordinarias. Obsérvese el siguiente fragmento de Edgar Morin (1994: 84-85), en que el énfasis en el palabreo y la elocuencia por encima de los saberes propiamente tales se logra mediante mecanismos semánticos:

*Hay un segundo principio de incertidumbre, y es que el sujeto oscila, por naturaleza, entre el todo y la nada. Para sí mismo, él es todo. En virtud del principio egocéntrico, está en el centro del mundo, es el centro del mundo. Pero, objetivamente, no es nada en el Universo, es minúsculo, efímero. Por un lado, hay una antinomia entre ese privilegio inaudito que el yo se concede a sí mismo y la conciencia que podemos tener de que esa cosa, la más sagrada y la más fundamental, nuestro tesoro más precioso, no es nada de nada. Estamos divididos entre el egoísmo y el altruismo. En un momento dado somos capaces de sacrificar ese tesoro por algo que contenga una subjetividad más rica, o aun por algo que trascienda la subjetividad y que podríamos llamar la verdad, la creencia en la verdad. ¡Por la Fe! ¡Por Dios! ¡Por el socialismo! Vemos así esa paradoja de la condición de individuo-sujeto. La muerte, para cada sujeto, es*

*el equivalente a la muerte del universo. Es la muerte total de un universo. Y, a la vez, esa muerte revela fragilidad, el casi nada de esa entidad que es el sujeto. Pero al mismo tiempo somos capaces de buscar esta muerte, horror, cuando ofrecemos nuestras vidas por la patria, por la humanidad, por Dios, por la verdad.*

(...)

*Creo que esta noción de sujeto nos obliga a asociar nociones antagónicas: la exclusión y la inclusión, el yo, el ello y el se. Para esto es necesario lo que llamaré un pensamiento complejo, es decir, un pensamiento capaz de unir conceptos que se rechazan entre sí y que son desglosados y catalogados en compartimentos cerrados. Sabemos que el pensamiento compartimentado y disciplinario aun reina en nuestro mundo. Este obedece a un paradigma que rige nuestros pensamientos y nuestras concepciones según los principios de disyunción, de separación, de reducción. Sobre la base de estos principios es imposible pensar el sujeto y asimismo pensar las ambivalencias, las incertidumbres y las insuficiencias que hay en este concepto, reconociendo al mismo tiempo su carácter central y periférico, significativo e insignificante. Pienso que ése es el trabajo que hay que hacer para que emerja la noción de sujeto. De lo contrario, sólo seguiremos disolviéndolo o trascendentalizándolo, y no llegaremos a comprenderlo jamás.*

Obsérvese el primer párrafo: allí el autor quiere impactarnos con el hecho simplísimo, clarísimo, conocidísimo, de que todo mecanismo (sea biológico o no biológico) deja de ejercer sus funciones una vez que se vence, se deteriora o se estropea. No es que el universo se acabe para cada hombre que muere. Es simplemente que éste deja de percibir el universo porque se terminaron sus funciones de percepción, mientras que los demás seres vivientes continúan percibiéndolo. Esto será todo lo trágico y horroroso que queramos, debido quizás a las expectativas de sobrevivencia y a las ‘ansias de eternidad’, para decirlo al estilo de Edgar Morin, pero no deja de ser un hecho simple, tal vez el más simple de todos. Y, cuando un héroe, por ejemplo (y también muchos hampones), prefiere morir antes que rendirse, sólo ocurre que en sus sistemas de preferencia hay otros valores por encima del valor de vivir. De modo que

no es tanto como para postular «antinomias», «paradojas», escisiones entre «el egoísmo y el altruismo» ni, mucho menos, como para trasladar el principio de incertidumbre de la física al simplísimo hecho de ‘querer vivir y tener que morir’ (por cierto, el mencionar el principio de incertidumbre y el valerse del prestigio teórico de esa expresión es uno de los trucos semánticos para magnificar el significado, para hacer crecer el sentido de una información estrictamente cotidiana que, en sí misma, no tiene nada de tremendo ni de relevante para el lector).

Obsérvese ahora el segundo párrafo: el autor quiere magnificar el muy simple hecho de que la búsqueda intelectual y, en general, la resolución de problemas requieren el análisis de oposiciones. Se trata del muy conocido hecho de que el hallazgo de relaciones fecundas frecuentemente se basa en el examen de contradicciones y de extremos conceptuales, que el descubrimiento relevante implica transitar ágilmente entre distintos planos de análisis y entre niveles divergentes. Este es un dato que nos viene recientemente de la psicología cognitiva, pero que desde hace muchísimo tiempo lo han declarado los grandes investigadores y científicos (véase, por ejemplo, Brezinski, 1993). Pero ese hecho evidente y sencillo, que viene a ser el ‘saber propiamente tal’ implícito en el texto, queda completamente escondido ante la elocuencia y la magnificación semántica que maneja el autor, hasta el punto de que nos vemos obligados a considerarlo como algo extraordinario, algo totalmente nuevo, producto de la sabiduría del autor, quien, por si fuera poco, llega incluso a bautizarlo como nuevo: «...para esto es necesario lo que llamaré un pensamiento complejo» (subrayado nuestro).

De este modo, la neosofística del siglo XX repite a la vieja sofística del siglo -V en lo que se refiere al ilusionismo y la prestidigitación verbal, lo cual conduce también a aquella capacidad de los sofistas para defender al mismo tiempo dos o más tesis contradictorias entre sí. Es así como muchos actualmente defienden, por un lado, la interdisciplinariedad del conocimiento, mientras que al mismo tiempo abogan por una radical separación entre «ciencias del espíritu» y «ciencias de la naturaleza». Es así como, por un lado, predicán el «holismo» y, por otro, analizan la ciencia parcialmente, sólo como institución y jamás como proceso del ser humano.

Estos mecanismos sintácticos y semánticos a través de los cuales el saber relevante queda tapiado por la prestidigitación verbal tiene muy estrechas conexiones con la presunción de sabiduría, vista en el punto

anterior, pero más aun se relaciona con la insistencia en el misterio, en lo complejo, en lo impetentrable y en lo inexpresable, rasgo que veremos a continuación.

### 3.1.3. ÉNFASIS EN EL ESTUDIO DE LA REALIDAD HUMANA, CONCEBIDA COMO REALIDAD INESTABLE, COMPLEJA, MISTERIOSA Y PROBLEMÁTICA.

El presupuesto básico de este rasgo es la convicción de que el ser humano, en cuanto yo individual, en cuanto espíritu y conciencia, no sólo tiene que ser el centro de atención de máximo privilegio, más allá de la naturaleza y el cosmos, sino que además es irreductible a un vulgar análisis del mismo tipo del que se aplica al estudio de la naturaleza y el cosmos. Así, ante la transparencia de los objetos materiales, se resalta la opacidad del espíritu y la conciencia (la distinción original entre transparencia y opacidad referencial es de Quine, 1960; luego esta distinción se extendió al debate epistemológico de la semiología europea, especialmente en materia de arte y literatura: el film *La Sociedad de los Poetas Muertos* es, precisamente, una toma de posición a favor de la opacidad del arte en general).

A partir de esa convicción, el sofista no sólo rehuye del esclarecimiento del misterio, sino que afirma el misterio e impugna toda pretensión de esclarecimiento. El viejo lema de «Vive la intriga, pero no indagues» parece ser el principio clave. Esto explica por qué muchos filósofos actuales se han regocijado tanto con el principio de incertidumbre de Isemberg y por qué, aun sin conocerlo a fondo, lo esgrimen constantemente a favor de la tesis del fracaso de la razón. Otros prefieren malinterpretar la relatividad de Einstein a favor de la tesis del subjetivismo. Y otros, aun más osados, esgrimen el tema de las paradojas lógicas, del teorema de Gödel y del principio del tercero excluido para convencernos acerca de las limitaciones del conocimiento racional y, por tanto, acerca del necesario relativismo del viejo Protágoras (*el hombre es la medida de todas las cosas*). En este sentido son ilustrativas las siguientes palabras de Ferrarotti (1994: 282), especialmente por el imperdonable desconocimiento respecto a lo que ha sido la ciencia del siglo XX (algo que, por lo demás, es bastante común entre cierta clase de filósofos actuales, de la cual este autor es sólo una muestra entre muchas):

*La racionalidad científica sigue estando en crisis porque ya no es capaz, si alguna vez lo ha sido, de proponer «leyes» con valor universal, necesarias y necesitantes, según un esquema*

*causal riguroso y capaces de explicar exhaustivamente los fenómenos estudiados. En el marco de este discurso, LA TEORÍA DE LA RELATIVIDAD Y EL PRINCIPIO DE INDETERMINACIÓN CONSTITUYEN LOS PUNTOS DE REFERENCIA ESENCIALES. (Subrayado nuestro).*

Los mecanismos lingüísticos asociados a este rasgo son múltiples. Sintácticamente, es común el juego de palabras cuando se habla acerca del ser humano, aquel juego en que unas palabras contradicen a otras, produciendo el efecto de desconcierto, ambigüedad y misterio. Semánticamente, son comunes tanto la declaración explícita de que el ser humano es incognoscible, como ciertos símiles y metáforas utilizados para describir el yo y la conciencia. Los ejemplos abundan. Citaremos solo algunas frases muy cortas que ilustran los mecanismos sintácticos y semánticos, terminando con un fragmento más extenso que engloba todos estos mecanismos:

- *El ser cuyo ser es no ser (L'êtré dont l'êtré est de n'êtré pas).* (Simonne de Beauvoir, en Pérez de Laborda, 1989: 93).

- *La noción de sujeto (...) es, a la vez, evidente y no evidente* (Edgar Morin, Op. Cit.: 67).

- *El sujeto (...) nunca será sujeto* (Ocaña, 1988: 945).

- *A fin de evitar la insatisfactoria inmanencia de la conciencia al tiempo, caemos en una inmanencia del tiempo a la conciencia (...). La conciencia abarca al tiempo y es a la vez abarcada por éste* (Lyotard, s/f: 121).

- *El tiempo es subjetivo (...), pero simultáneamente el tiempo es objetivo* (Lyotard, Ibidem: 125).

- (...) *Hoy sabemos que todos los portentos, en principio inagotables, de las ciencias naturales se detendrán siempre ante la extraña realidad que es la vida humana. ¿Por qué? Si todas las cosas han rendido grandes porciones de su secreto a la razón física, ¿por qué se resiste ésta sola tan denodadamente? La causa tiene que ser profunda y radical; tal vez, nada menos que esto: que el hombre no es una cosa, que es falso hablar de la naturaleza humana, que el hombre no tiene naturaleza (...). El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sine un drama; su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento. Todas las cosas, sean las que fueren,*

*son ya meras interpretaciones que se esfuerza en dar a lo que encuentra. El hombre no encuentra cosas, sino que las pone o supone. Lo que encuentra son puras dificultades y puras facilidades para existir. El existir mismo no le es dado «hecho» y regalado como a la piedra, sino que -rizando el rizo que las primeras palabras de este artículo inician, diremos- al encontrarse con que existe, al acontecerle existir, lo único que encuentra o le acontece es no tener más remedio que hacer algo para no dejar de existir". (Ortega y Gasset, 1955).*

### 3.1.4. IMPUGNACIÓN AL INTERÉS FILOSÓFICO POR EL COSMOS Y LA NATURALEZA, A FAVOR DEL HOMBRE Y SUS PROBLEMAS.

Sobre la base del constante reclamo de atención hacia la individualidad y la conciencia, enfocadas como misterio e inefabilidad, tal como se vio en el rasgo anterior, se plantea consecuentemente una dicotomía radical entre el conocimiento del mundo natural y el conocimiento del hombre. Se denuncia y rechaza la excesiva dedicación al estudio y control del medio circundante (lo que para la antigua Grecia se denominó período cosmológico y que ahora se denomina racionalidad instrumental, modernidad, período iluminista, etc.) y se exige la consideración exclusiva del sujeto humano y de las interioridades subjetivas (lo que para la antigua Grecia se llamó período antropológico y que ahora se llama racionalidad comunicativa, postmodernidad, paradigma emergente, etc.).

Hay, cuando menos, dos detalles en este rasgo: uno es que no se trata solamente de reclamar atención hacia el hombre (rasgo 3.1.3), sino, más que eso, se trata de un divorcio o rechazo con respecto al conocimiento de la naturaleza. En la literatura filosófica de hoy en día abundan los ataques a las ciencias naturales y a la tecnología (como ya pudimos ver en muchos de los fragmentos citados textualmente arriba) y se proclama abiertamente la inutilidad de esos conocimientos y la malignidad de sus aplicaciones. Transcribimos sólo dos muestras más:

*Compárese hacer el amor en una pradera y en un automóvil, en un camino para enamorados y en una calle de Manhattan. En los primeros casos, el ambiente participa e invita a la catexia libidinal y tiende a ser erotizado. La libido trasciende las zonas erógenas inmediatas; se crea un proceso de sublimación no represiva. En contraste, un ambiente mecanizado parece impedir la autotranscendencia de lo erótico.*

*(...) La ciencia (...) ha proyectado y promovido un Universo en el que la dominación de la naturaleza ha permanecido ligada a la dominación del hombre; un lazo que tiende a ser fatal para el universo como totalidad. La naturaleza, comprendida y dominada científicamente, reaparece en el aparato técnico de producción y destrucción, que sostiene y mejora la vida de los individuos al tiempo que los subordina a los dueños del aparato.*  
(Marcuse, 1965: 103, 193).

*Al delimitar cuidadosamente el campo de sus investigaciones con el propósito de confirmar sus propias certezas y suprimir como puras supersticiones o residuos tradicionales los conocimientos que no le parecían susceptibles de verificación puramente cuantitativa, la racionalidad científica ha acabado por sufrir un empobrecimiento draconiano. Se ha revelado técnicamente perfecta y humanamente carente de sentido. Ya no tiene ni el coraje ni quizá la capacidad o la imaginación para plantearse cuestiones fundamentales. Con obsesión neurótica, se limita a controlar la exactitud interna de sus propias operaciones. Se ha convertido en procedimiento. La ciencia ha abdicado transformándose en cientificismo. La razón racionalista ha cortado los puentes con lo cotidiano. En nombre del racionalismo absoluto, ha dejado de ser razonable. Se ha erigido en un nuevo dogmatismo.*

(Ferrarotti, 1994: 281).

El otro detalle está en que el rechazo al conocimiento del mundo natural se produce sobre la base de un rechazo al ‘método’. Aunque en este rechazo es muy frecuente el error de hacer coincidir ‘método científico’ con ‘método empirista-verificacionista’, al estilo del positivismo de Viena (Habermas, 1976, ha sido uno de los primeros propulsores de ese error, al pregonar que toda ciencia natural es positivista), sin embargo, más en general, es hacia el rigor metodológico y hacia las críticas de validez hacia lo que las sofisticas, tanto las viejas como las recientes, desarrollan una muy particular aversión (y ello por razones obvias). Rechazan tajantemente los análisis lógico-lingüísticos, aquéllos que detectan ambigüedades y manipulaciones, y las exigencias de sometimiento a crítica, aquéllas que controlan la anarquía y la especulación.

De ese modo, el reclamo de atención hacia el sujeto y la conciencia, así como las exigencias de estudio al respecto, se erigen no sobre los

cimientos metodológicos de una ciencia convencional, sino sobre otras bases que van desde las propuestas anarquistas hasta las psicologistas, aquéllas que aconsejan esperar a que los conceptos «emerjan» hasta la conciencia.

### 3.1.5. DEFENSA FICTICIA DE LA INTERDISCIPLINARIEDAD Y DEL CONOCIMIENTO INTEGRAL.

A pesar de este rechazo al conocimiento cosmológico y a sus cánones operatorios, los sofistas abogan contradictoriamente por la interdisciplinariedad y el holismo. Y, a pesar de estas declaraciones de interdisciplinariedad holística, caen en reducciones y simplificaciones groseras, ante las cuales el positivismo más ingenuo quedaría espantado, como aquélla de analizar unilateralmente la ciencia sólo como institución social y no como proceso histórico-cognitivo del ser humano o como aquélla de dividir la epistemología sólo en modernidad y postmodernidad (o su equivalente: positivismo y paradigmas emergentes o cuantitativo vs cualitativo, etc.) o como aquélla de hacer creer que la razón es «el viejo instrumento filosófico que había creado el pensamiento griego» (Colom y Mèlich, 1994: 48) y no un recurso de primer orden del que disponen todos los individuos, etc.

Mientras la ciencia convencional más reciente se desarrolla sobre múltiples cruces inter y transdisciplinarios (lo cual se evidencia en el constante surgimiento de nuevas disciplinas y de nuevas áreas de intersección entre disciplinas), la neosofística insiste, por una parte, en sus ataques a la ciencia, enclaustrándose en las interioridades de la conciencia y en el conocimiento empático (hasta el punto de que muy difícilmente encontramos sofistas medianamente expertos en alguna de las áreas de la ciencia convencional), mientras que, por otra parte, impugna la especialización y el parcelamiento intelectual. Consideremos la siguiente reseña de lo que se ha llamado «holística radical»:

*Holística responde por tanto a una crítica de las unidades especializadas en que los saberes científicos se han venido dividiendo, y a los grados de abstracción racionalizadora que han pretendido alcanzar por separado. Una metodología holística da prioridad a las interrelaciones sobre las unidades individuales. Cada parte considerada aisladamente apenas puede dar ninguna explicación en sí misma, e incluso aunque la relacionemos con otras unidades semejantes en distintos entornos. Al hacer*

*estas operaciones de abstracción por sectores temáticos estamos desarraigando y descomplejizando cada elemento del análisis, lo cual puede ser útil para el fin de conseguir una racionalidad analítica, y unas tipologías eficaces en el tratamiento de «tipos medios»; pero esas eficacias racionalistas son las que en ocasiones (desgraciadamente abundantes) han eliminado los elementos concretos y vitales (complejos) que permitían una calidad de vida más primordial y plena.*

(...)

*... un encargo para determinados fines, conocidos o desconocidos; una tradición o trayectoria personal asumida por el investigador, emancipatoria o no; etc., significan POSICIONES-PASIONES previas al uso de metodologías científicas. Lo más grave es desconocerlo y pretender una ciencia objetiva/pura: de ahí al dogmatismo sólo hay un paso. La posición radical, por contra, pretende que «pasión no quita conocimiento» coma afirma el dicho tradicional. Es más, sin APASIONARSE POR EL TEMA DE INVESTIGACIÓN nunca llegaremos a encontrar las difíciles y escondidas raíces del fenómeno en cuestión. PASIÓN, por tanto, por llegar a lo profundo, PASIÓN PRIMORDIAL Y SUBJETIVA, que al ser reconocida y no negada, permite un conocimiento más radical, aplicando las técnicas oportunas, una racionalidad integrada. (Rodríguez-Villasante, 1988: 459, 460. Subrayados nuestros).*

Como se ve en la reseña anterior, con respecto a la interdisciplinariedad y el holismo hay aparentemente dos propuestas distintas en la actual sofística del siglo XX: por un lado, se aboga por un tipo de enfoque que interrelacione las distintas ‘partes’ que resultan del análisis metodológico, lo cual conduce a una impugnación de las especializaciones y de las operaciones conceptuales de corte y segmentación. Por otro lado, se aboga por incluir los conocimientos mágicos, los apasionamientos y otros aspectos cotidianos en el conocimiento científico, algo así como diluir el viejo problema de la demarcación entre ciencia y no-ciencia.

(Nótese, por cierto, en el fragmento anterior, el manejo de la falacia de ambigüedad con respecto al término ‘PASIÓN’ y ‘APASIONARSE’, los cuales, utilizados en dos lugares textuales distintos, son también utilizados con dos significados distintos, generando un razonamiento inválido y

un engaño al lector: las «posiciones-pasiones», en un primer uso, remite a la esfera de la emotividad simple y de la visceralidad; pero «apasionarse por el tema de investigación» remite a la esfera de las actitudes intelectuales y de los intereses académicos. Al confundir ambos significados a través del uso de una misma palabra, se propone la falsa conclusión de que la investigación científica pertenece también a la esfera de la visceralidad. Es el típico ardid del sofisma clásico, igual que aquél otro: *Sólo los hombres son racionales; las mujeres no son hombres; ergo, las mujeres no son racionales*).

Ambas propuestas resultan ficticias, por lo menos si consideramos su contradicción con otros datos y aún con otras posiciones dentro del mismo enfoque sofístico. En el primer caso, la propuesta resulta contradictoria en varios sentidos: uno, con su misma postura de rechazo y divorcio de la ciencia natural (negativa a integrar ‘cosmos’ e ‘individuo’); dos, resulta contradictoria con la tendencia estrictamente humana, propia de la misma naturaleza cognitiva del ser humano (no de la ciencia, originalmente), a describir y explicar el mundo mediante abstracciones, segmentaciones y especializaciones; tres, es contradictoria con los actuales enfoques científicos racionalistas que no sólo proponen la reintegración de los productos parciales del análisis en modelos de síntesis muy abarcales (véanse, por ejemplo, las búsquedas de una teoría del campo unificado en macro/micro-física o de una teoría pragmático-semántico-sintáctica del discurso, en lingüística, etc.), sino que además elaboran cada vez mejores técnicas y herramientas de reintegración (revísense, por ejemplo, los avances recientes de las lógicas especiales y de las matemáticas finitas: juegos, grafos, caos, catástrofes, fractales, colas, etc.).

La segunda propuesta holística (integración apasionamiento-conocimiento y magia-conocimiento) resulta igualmente contradictoria, esta vez con respecto a sus mismas propuestas de emancipación y ‘crítica’. Efectivamente, es muy sencillo demostrar que las relaciones de dominación, explotación y engaño o manipulación de masas se han llevado a cabo precisamente a través tanto de las esferas emocionales-afectivas como del conocimiento mágico y no a través de las vías estrictamente cognitivas o del pensamiento lógico (como sostuvo Morris, 1962: 264, es justamente el pensamiento lógico y semiótico el único que puede contrarrestar la manipulación). Es tal vez en este sentido en que habría que interpretar el antihumanismo de Foucault:

*Entiendo por humanismo el conjunto de los discursos a través*

*de los cuales se le ha dicho al hombre occidental: «aunque no ejerzas el poder, puedes no obstante ser soberano. Mejor aún: cuanto más renuncies a ejercer el poder y más te sometas al que te impongan, más soberano serás».*

(En Morey, 1988: 465).

### 3.1.6. LA INDIVIDUALIDAD RELATIVA COMO CRITERIO ÉTICO Y EPISTEMOLÓGICO. REDUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO A LA OPINIÓN INDIVIDUAL.

Éste es precisamente el rasgo que más impactó a Lucien Morin, citado al principio de este trabajo y de donde acuñó los términos de *opinionitis* y *opiniomanía*:

*Basta con que alguien, no importa quién, exprese su idea, tampoco importa cuál, a condición de que ésta sea personal, subjetiva y sincera, para que brille la verdad espontánea, fácil y pura. Lo esencial ya no es decir algo, sino simplemente decir. Las palabras de un interlocutor cualquiera ya no son juzgadas según la veracidad de su contenido. Es más bien en el grado de sinceridad más o menos persuasiva del que habla donde tenemos que buscar el fundamento de toda afirmación. De este modo, lo más importante de todo es el relativismo caprichoso de las opiniones comprometidas.*

Sólo que para la actual neosofística quizá serían más descriptivos los términos de *REFLEXIONITIS* o *REFLEXIOMANÍA*, ya que recientemente es la reflexión y la «auto-reflexión» lo que ha sustituido a la teorización, a la prueba, a la conceptualización y a la crítica rigurosa.

Una característica como ésta en realidad no requiere ser constatada ni sería del todo necesario describirla. Menos que eso, simplemente se deduce de los anteriores rasgos, especialmente de aquél que propone la eliminación de la lógica y, en general, de los mecanismos de evaluación y prueba de enunciados y de razonamientos. Al negar las reglas de control del pensamiento y del discurso, ya no quedan sino dos opciones: o asumimos que los contextos de justificación quedan en manos y bajo la decisión de una autoridad (los líderes intelectuales del momento, por ejemplo, o los profesores de la cátedra o los especialistas en el tema o... ¡los dictadores de turno!). O, en cambio, asumimos que no existen los contextos de justificación, sino sólo los de descubrimiento, y que, en consecuencia, todo depende de cada quién, de lo que cada quien crea, de lo que a cada quien le parezca, siempre en términos de sus posibilidades de opinar y

reflexionar (o auto-reflexionar, que es más impresionante). Aparentemente (sólo muy aparentemente), es esta última opción la que se ha elegido dentro de la actual neosofística y, en superficie, es la que se pregona:

Ya no hay verdad filosófica, sino verdades; no existe un sentido de la historia, sino que CADA CUAL DEBE INVENTAR EL SUYO, y la razón, el viejo instrumento filosófico que había creado el pensamiento griego, deja de tener vigencia... (Colom y Mèlich, 1994: 48. Subrayado nuestro).

Si todo quedara hasta allí, los estudiantes, por ejemplo, no deberían tener problemas con sus exámenes ni con sus tesis de grado, ya que *TODO VALE*. A la inversa, los profesores deberían dar siempre la máxima calificación a todo estudiante, ya que «cada cual debe inventar» su propio punto de vista y su propia «auto-reflexión». Pero sabemos muy bien que no es así. Los profesores continúan calificando a unos como sobresalientes y a otros como reprobados. Por otra parte, sabemos muy bien que las diferencias y las polémicas de los postmodernistas entre sí y de los co-doctrinarios del paradigma emergente entre sí son realmente insalvables (e inevaluables, por cierto). Entonces ¿hay reglas? ¿dónde están las referencias? ¿Sobre qué bases o criterios los profesores postmodernistas aprueban o reprueban los trabajos de sus estudiantes? ¿Qué hace que unas opiniones sean aplaudidas y otras sean execradas, siempre dentro de un mismo contexto neosofístico?

Ocurre que las apariencias de libre opinión y de libertad de auto-reflexión no responden a lo que está de fondo: la opción que se ha elegido no es la del todo vale ni la de que cada cual invente lo suyo. En realidad se ha elegido la opción *ex auctoritate*, el recurso a la autoridad. Y, lógicamente, no podía ser de otro modo: el que nos pide que eliminemos las reglas nos está pidiendo que, a cambio, aceptemos sus caprichos. Es por eso por lo que entre postmodernismo y fascismo las semejanzas van más allá de la rima. Los neosofistas suelen agruparse alrededor de algún ‘maestro de sabiduría’, que funciona como la autoridad de la cual emanan las sentencias de aprobación y reprobación. Ante la pregunta ‘¿cómo debo pensar?’, la respuesta es ‘como piensa el maestro’. Y, en el caso de los estudiantes, ante la pregunta ‘¿cómo debe hacer mi tesis de grado?’, la respuesta es ‘como mejor le guste al profesor o al jurado’ (esto último, por cierto, es lo que explica que ante ‘ciertos’ jurados, la peor tesis del

mundo resulte un opus magnum, como se ha visto últimamente en nuestros programas universitarios de doctorado, y que ante esos mismos jurados la tesis más rigurosa y más lógicamente justificada resulte descalificada u objetada). En conclusión, las referencias de validez están en el ‘maestro’ o, a lo sumo, en el consenso del grupúsculo de co-doctrinarios o co-religionarios, pero no en la lógica ni en la razón, que son enemigas del sujeto y que se han convertido en instrumentos de dominación. Véase lo que es obvio en este fragmento de Colom y Mèlich (Op. Cit.: 47, 48), donde por un lado se afirma que los maestros y las reglas han desaparecido y por otro se afirma que eso es así porque lo han dicho sus propios y particulares maestros:

Autores como Lyotard, Vattimo, Lipovetsky, Finkelkraut, entre otros, SE HAN OCUPADO DE MOSTRAR UNA NUEVA MANERA de entender la filosofía. LOS GRANDES MAESTROS HAN DESAPARECIDO porque todo vale. La posmodernidad es la victoria (¿definitiva?) de los sofistas frente a la Filosofía, con mayúsculas, frente a los grandes Sistemas, frente a la Ontología, la Moral, la Estética o la Religión. (...)

Nietzsche formula en su obra *La gaya ciencia* la sentencia que proclama el fallecimiento de la modernidad: *Dios ha muerto*. No hay desde ahora un punto de referencia común, un fundamento axiológico, un «arriba y un abajo».

Nótense las premisas y las conclusiones en cada uno de esos dos párrafos. En el primero la premisa es algo así como: *tales autores han sido maestros de tal cosa, de donde se desprende la conclusión de que ya no hay maestros*. En el segundo, la premisa es algo así como: *Nietzsche decretó tal cosa, de donde se infiere que tal cosa es así a partir de ese decreto*.

De este modo, el conocimiento universal intersubjetivo, que había sido el ideal kantiano y popperiano, ha pasado a ser conocimiento grupuscular y conocimiento magistral. La neosofística, igual que la sofística de hace muchos siglos, predica la emancipación y la liberación de los grandes sistemas, de aquéllos que se ubican en un tercer mundo y en una esfera de intersubjetividad (en el vértice ‘B’ del esquema triangular expuesto antes), para promover la esclavitud y el sometimiento a los ‘maestros grupusculares’, a los ‘detentores de la doctrina’, algunos de los cuales, eventualmente, con un golpe de suerte, audacia y circunstancias, fácilmente podrían llegar a ser dictadores regionales, nacionales e

internacionales (¿no fue ésa la historia de Hitler? ¿No es allí donde encontramos la coincidencia que establece Foucault entre «sujeto» y «sujeción»?).

Pueden ser todo lo brillante e impactante que se quieran los planteamientos entre *saber* y *poder* o entre *conocimiento* e *interés*, etc., en el sentido de los críticos de la modernidad. Pero no es menos cierto que sus soluciones, si es que puede hablarse de tal cosa, sólo trasladan las nociones de poder e interés desde las esferas dominantes en el nivel macrosocial a las esferas dominantes en el nivel de los grupúsculos y de los pequeños ‘maestros de sabiduría’. Lyotard (1987: 24), por ejemplo, con el típico juego de palabras de la neosofística, se pregunta «¿Quién *decide* lo que es *saber* y quién *sabe* lo que conviene *decidir*?» Para luego responderse: «La cuestión del saber en la edad de la informática es más que nunca la cuestión del gobierno». Y cualquiera, entonces, se pregunta si eso es específico de «la edad de la informática» y si no ocurre aún en el nivel del mismo grupo de sus propios seguidores, donde, a su modo y escala, también él es «gobierno». Es lo que hace que tales planteamientos sean triviales, ya que no resuelven el problema.

### 3.2. Los actuales sofismas

En la subsección anterior (3.1) vimos algunos rasgos centrales de lo que llamamos una actitud sofista, rasgos que describen la respectiva tendencia en la antigua Grecia (ver final de la sección 1) y que ahora se repiten en nuestra época en la forma que acabamos de ver. Para completar este trabajo, falta ahora analizar algunas de las producciones o realizaciones concretas derivadas de esa tendencia. Estos últimos años se han visto plagados de neosofismas, por lo cual, aunque resulta difícil un listado exhaustivo, no es complicado sacar a relucir ejemplos. Tomaremos sólo algunos, en la expectativa de que quienes se interesen en el tema sepan extraer el patrón y puedan así detectar cualquier otro.

#### 3.2.1. LA CRISIS Y EL TONO TREMENDISTA

Tal vez el sofisma más insistentemente repetido es el de la «crisis»: estamos en crisis, el mundo ha entrado en crisis, la razón está en crisis, la ciencia está en crisis, la educación está en crisis, etc., todo esto, por supuesto, con sus correspondientes signos de admiración o con las entonaciones e histrionismo del caso.

La arquitectura de este gran sofisma está en dos mecanismos semánticos: uno es la omisión del patrón de referencia y el otro es el

deslizamiento de significado. Veámoslos por separado.

i) La *omisión del patrón de referencia* tiene que ver con el hecho de que muchas de las expresiones lingüísticas van semánticamente asociadas a otras expresiones que funcionan como referencia presuposicional, en el sentido de que, para poder entender aquéllas, se requiere conocer éstas.

Es lo mismo que ocurre con las magnitudes y los valores: para definir una magnitud, hace falta un patrón. Expresiones como *x es muy grande* o *w es más caro*, por ejemplo, resultan incomprensibles en sí mismas y sólo pueden interpretarse si sabemos cuál es el estándar o la referencia: *x es muy grande para mudarlo por el ascensor* o *w es más caro de lo que imaginé*, etc.

Pues bien, crisis es una de esas expresiones asociativas y sólo puede entenderse por referencia a la definición de un estado o situación estable. No hay crisis si antes no hubo una situación estable y no podemos hablar de crisis si no definimos el correlativo estado estable. ¿Y cuál es esa situación estable implícita en el sofisma de la crisis? No lo sabemos. Este gran sofisma se basa, precisamente, en el hecho de que se omite esa definición. Y, al repetir la expresión insistentemente, omitiendo siempre la referencia presuposicional, dicha expresión se desgasta, va perdiendo su carácter asociativo original y se va vinculando más bien con cualquiera de las situaciones de malestar o insatisfacción de quienes la oyen y en quienes puede calar. Por ejemplo, no podemos hablar de crisis a propósito de alguien que haya nacido y vivido invariablemente con una determinada carencia, porque ése mismo es precisamente su estado estable. Sin embargo, sí podemos repetirle muchas veces que él se halla en crisis, hasta que llega un momento en que nuestro destinatario no sólo se convence de una crisis que no sufre realmente (de lo que sufre es de una carencia: *adolesce de algo, pero no está en crisis*), sino que además la internaliza y la vive, convirtiéndose así la palabra en un factor inconsciente generador de actitudes.

Esto no quiere decir que haya que obviar el sentido de insatisfacción de las personas y que haya que ser cómplices de los males y injusticias. Todo lo contrario: lo que se quiere decir es que el sofisma de la crisis, lejos de poner el acento en los verdaderos factores de malestar y lejos de concienciar a las personas, establece mecanismos indirectos y manipuladores, generadores de actitudes irracionales. Y estas actitudes irracionales sólo logran perpetuar los estados deficitarios y alejar las soluciones. En tal sentido, el sofisma en cuestión se revela absolutamente

reaccionario y oscurantista.

Los partidarios de la crisis generalmente denuncian la pobreza, la desigualdad, las enfermedades, la dominación y el atraso, pero no sobre la base de factores socioeconómicos bien definidos e interrelacionados, tal como lo hizo Marx a través de la teoría del Capital, sino sobre la base de consideraciones ambiguas y especulativas, generalmente asociadas a los «males de la racionalidad», al «fracaso de la razón» y al carácter pragmático-instrumental de la ciencia. Por supuesto, en función del proyecto de crear actitudes irracionales no hay nada más consistente que sembrar la desconfianza en la razón.

Si pensamos en cuál podría ser el estado estable bajo cuya referencia deberíamos hablar de crisis, vemos que, en general, los males sociales de nuestra época han existido en todas las épocas anteriores, tal vez en peores dimensiones. De hecho, es improbable que alguno de nosotros prefiera haber vivido como víctima en los tiempos, por ejemplo, del analfabetismo universal, de la extinción de indígenas, de la esclavitud, de las persecuciones en nombre de la fe o de las relaciones feudales en que había que creer que los reyes eran representantes de Dios, épocas todas que distan mucho de haber sido orientadas por la razón o por la ciencia y que más bien responden a la noción de *irracionalidad*.

¿Se justifica, entonces, hablar de *crisis*? Si el patrón de referencia está en las situaciones deficitarias de nuestra sociedad con respecto a las de épocas pasadas, no. Ése es más bien un ESTADO ESTABLE (véase, a propósito, la siguiente tira cómica; lamentablemente, no disponemos de las referencias del autor y la publicación).



Y, en tal sentido, hablar de crisis es explotar la irracionalidad. Lo que sí se justifica es hablar de necesidad de cambios radicales o de conquistas sociales definitivas, determinando con claridad y precisión cuáles son los factores y condiciones, las posibilidades y obstáculos, así como las orien-

taciones y las metas. La racionalidad, y no la visceralidad ni la ceguera intelectual, es en ese sentido nuestra única oportunidad. En esto podemos reinterpretar a Bachelard (1973: 11-12): «Enseñando una revolución de la razón, se multiplicarían las revoluciones... Si en una experiencia uno no juega su razón, esta experiencia no vale la pena de ser intentada». ii) El *deslizamiento de significado* es el segundo mecanismo semántico que está en la base del neosofisma de la crisis y fue ya formalmente denunciado por Aristóteles en su época. Dicho simplemente, se trata de utilizar una misma palabra en varios lugares textuales de unas premisas, pero con diferentes significados en cada lugar, de modo que surja una conclusión conveniente e interesada (en verdad, el uso de este mecanismo de deslizamiento de significado es prácticamente constante en la neosofística y se nota hasta en sofismas aislados y banales, como es el caso de la expresión «inteligencia emocional», que ciertos publicistas han divulgado hace poco a raíz de las investigaciones de la Universidad de Yale: de lo que se trata es de la habilidad para manejar las propias emociones -algo así como el viejo *savoir faire*- , pero al llamar ‘emocional’ a la ‘inteligencia’, el significado de esta última se desliza hacia el de las emociones, de donde se logra la falsa creencia de que ‘inteligencia’ y ‘emoción’ son una misma cosa o de que las *emociones* son *inteligentes*).

La estructura del neosofisma de la crisis es más o menos como sigue:

- La sociedad está en crisis, lo cual se manifiesta en el derrumbe de los grandes sistemas y de los «meta-relatos», en las grandes masas en estado de pobreza crítica, en la creciente injusticia social, etc. (siguen más enumeraciones de ese tipo).
- La ciencia también está en crisis: Gödel destruyó la esperanza de decidir la adecuación de un sistema formal, el espacio euclideo se tambaleó ante las nuevas geometrías curvas, la mecánica newtoniana se derrumbó ante la sorprendente noción de referencia a un sistema de observación, Rutherford desequilibra la idea de que ya se conocen los elementos básicos del universo..., etc. (siguen enumeraciones de este tipo, casi siempre inexactas y mal comprendidas).
- Conclusión: la crisis es total y generalizada. Están en tela de juicio la *racionalidad* y el *iluminismo* (pueden seguir también otras conclusiones del mismo tipo, como que la ciencia ya se vio obligada a considerar al sujeto, que la razón ha fracasado, que la ciencia carece de confiabilidad, que sus métodos conducen a errores, etc.).

El truco o malabarismo verbal está en lo siguiente: la palabra *CRISIS* aparece dos veces, pero con distinto significado. En el primer caso (*crisis*<sub>1</sub>), significa malestar, desgracia, carencia, infortunio. En el segundo caso (*crisis*<sub>2</sub>), significa evolución, superación teórica, transformación, detección de errores... Evidentemente, las adjetivaciones y los verbos hacen que *crisis*<sub>2</sub> parezca lo mismo que *crisis*<sub>1</sub>, aun siendo totalmente antagónicos: tambalearse, derrumbarse, desmontar, destruir la esperanza, etc. (*crisis*<sub>2</sub> sería una desgracia o infortunio si las nuevas teorías fueran peores que las anteriores, pero lo que hay en esos cambios es precisamente un progreso, ya que las nuevas teorías resultan más potentes). Véanse, por ejemplo, las expresiones tremendistas con que en la siguiente cita (Otero-Carvajal, 1988: 631-632) se describe la crisis de la ciencia (omitimos el resto de la información, para resaltar sólo las frases verbales):

El descubrimiento de la radiactividad **CONSTITUYÓ UN DURO GOLPE** a las doctrinas del siglo XIX (...). La Teoría General de la Relatividad no sólo **DESMORONÓ** la mecánica de Newton sino también la geometría euclideana (...) El principio de incertidumbre **CONMOCIONÓ** los pilares científicos (...)

Y así, sucesivamente. Este autor (que con toda seguridad no es experto en física) termina esta trágica reseña de catástrofes con una afirmación realmente impresionante: «La física de la segunda mitad del siglo XX se parece tanto a la física clásica como ésta a la física medieval». O sea: la física actual es casi lo mismo que la física medieval.

Es difícil decidir si esta manipulación de significados es intencional o si deriva de ignorancias. En todo caso, el deslizamiento semántico tiende a resultar imperceptible para muchos, especialmente por el falso supuesto, allí implícito, de que la ciencia no debe cometer errores, que es estática y que sus hallazgos son linealmente sumativos, o sea, que unas teorías se agregan a las anteriores sin que nada se modifique, olvidando así que la ciencia no progresa buscando verdades, sino errores. Como decía hace 48 años Bachelard (op. cit.: 28):

*Desde hace un cuarto de siglo la física y la matemática han atravesado crisis cada vez más numerosas, cada vez más profundas. Veremos a continuación si la noción de crisis es la que traduce fielmente el estado de mutación en que se encuentra actualmente, a mi parecer, el pensamiento científico. En todo caso, ante estas crisis, ante estas mutaciones, cada uno de no-*

*sotros reacciona según su carácter afectivo (...) Unos pretextan disturbios del pensamiento matemático y experimental para desesperar de la razón; buscan el conocimiento en experiencias más directas, muy intuitivas. Otros creen, por el contrario, que esas crisis son superficiales y pasajeras; esperan, con un evidente optimismo, que vuelvan los tiempos de la claridad y de la simplicidad. Unos y otros NO ADVIERTEN TODO LO QUE HAY DE ORGÁNICAMENTE SANO EN ESTA CRISIS de la organización racional del conocimiento científico. (Subrayados nuestros).*

Ahora bien, más allá de este neosofisma particular referido a la crisis, hay un patrón general que lo subsume y que podríamos llamar el ‘**TREMENDISMO**’. Se trata de un tono global, de una predefinición pragmática de orden actitudinal (jamás cognitivo) que contextualiza toda la semántica, la sintaxis y aun la física (entonación y gestos) de los enunciados bajo las marcas de la sorpresa, la conmoción intensa, el peligro inminente, la desesperación, etc. A este mismo patrón pertenecen también expresiones neosofísticas del tipo «la muerte del sujeto», «la muerte de Dios», «la escuela ha muerto», «la muerte del hombre», «el cambio epocal», «las transformaciones profundas», «la soledad del hombre», «la tercera ola», etc. Este patrón, por cierto, rige también para algunas religiones, en conexión con los anuncios del Apocalipsis, las profecías de Nostradamus y cosas por el estilo: «Cristo viene», «el fin del mundo está cerca», «todos pereceremos», «sólo Cristo salva», etc. (patrón en el cual la referencia indiscutible está en las *Escrituras*, así como para los postmodernistas está en las *escrituras* de Nietzsche, Vattimo, etc., los maestros que les enseñaron que ya no hay maestros).

### 3.2.2. EL FRACASO DE LA RAZÓN

Dentro del mismo patrón de *tremendismo* que cobija al neosofisma de la crisis está otro gran neosofisma, que vale la pena analizar por separado y que a veces se expresa como el *fracaso de la razón*, otras veces como el *fracaso de la ciencia*, otras como el *fracaso del método*, etc. (la «muerte de Dios», en todo caso, que no sabemos si ocurrió realmente, pero que sí sabemos que fue decretada por Nietzsche y, para los neosofistas, dotados de ‘pensamiento mágico’, basta que algo sea decretado para que ocurra, como veremos más adelante).

El diseño de este neosofisma se basa, una vez más, en un *deslizamiento semántico* que opera sobre dos supuestos falsos: el supuesto de

que la *ciencia* y la *razón* son respectivamente ciencia *positivista* y razón *positivista* (donde el deslizamiento semántico diluye los significados de *ciencia* y de *razón* en el significado de *positivismo*) y el supuesto de doble versión según el cual: a) los males de la sociedad son males de la razón y de la ciencia y b) la ciencia y la razón son malignas porque han sido usadas para el mal (donde el deslizamiento semántico diluye el significado de un término -razón o ciencia- en el significado de otros términos referidos a hechos espacio-temporalmente adyacentes o contiguos: para la versión 'a', los males de la sociedad son adyacentes o contiguos a la razón y a la ciencia, y, en la versión 'b', el instrumento (razón o ciencia) es adyacente o contiguo a quien lo usa y a sus intenciones). El deslizamiento semántico de este último supuesto, en cualquiera de sus dos versiones, se traduce en concluir que dos hechos son interdependientes a partir de la observación de que son contiguos u ocurren simultáneamente.

i) El primer supuesto, el que se basa en deslizar el significado de *positivismo* al significado de *ciencia* y *razón*, ha llegado a ser prácticamente un sofisma universal. Son absolutamente escasos los actuales epistemólogos de orientación sociohistoricista que distingan entre ciencia **EMPIRISTA** (la de las tres primeras décadas de este siglo, aproximadamente) y ciencia **RACIONALISTA** (la que se ha consolidado desde los 40' hasta hoy, sin que los neosofistas se hayan enterado). Dado que es básicamente la Escuela de Frankfurt la que configuró todo el pensamiento sociohistoricista, etnográfico y hermenéutico de la actual epistemología en Ciencias Sociales y dado que desde el seno de esa escuela se forzó interesadamente una inclusión del racionalismo de mediados de siglo (Popper, Lakatos, Albert, etc.) dentro del mismo positivismo (todavía hasta no hace mucho el propio Habermas, 1987, sigue insistiendo en una clasificación que confunde positivismo con racionalismo bajo la etiqueta de «ciencia empírico-analítica»), por esa razón en los medios sociohistoricistas de hoy en día se desconoce totalmente la noticia de que existió y existe aun con creciente fuerza un cierto enfoque epistemológico bajo el cual se han producido las más plausibles teorías de que disponemos y que dista muchísimo de la concepción positivista a cuyo fantasma siguen atacando. Las muestras que podríamos sacar a relucir son realmente incontables (piénsese sólo en la super-ingenua clasificación que sólo distingue entre investigación *cuantitativa* e investigación *cualitativa*). Baste la siguiente muestra, donde queda claro que los autores sólo saben de dos orientaciones: la positivista y la de ellos:

*El supuesto básico que tiende a hermanar y homogeneizar a las ciencias naturales es el de la uniformidad de la naturaleza. **DE AHÍ LA FACILIDAD** (subrayado nuestro) con la que estos campos del saber obtienen leyes universales que sirven para explicar y predecir los cambios que se dan en los fenómenos naturales y biológicos que son su foco de atención. Tal regularidad y **PRE-DICCIÓN CAUSAL, MÁS O MENOS LINEAL** (sdo. ntro.), vemos que no es tan clara en los comportamientos humanos, pese a los empeños de múltiples teorías e investigaciones que hasta el presente lo intentaban y lo siguen intentando todavía (...) Una fundamentación similar es lo que permite pensar que los individuos pueden ser estudiados de modo objetivo mediante análisis empíricos o diseños experimentales. Implícitamente admiten, asimismo, que la selección y organización de los datos puede hacerse aislando e ignorando el contexto social y cultural en el que se producen y obtienen.*

*Las respuestas **ALTERNATIVAS** (sdo. ntro.) a esta concepción de la realidad y de las ciencias sociales vinieron, principalmente, de lo que podríamos llamar la teoría crítica social. Frente a toda la tradición de investigación de corte positivista, esta escuela argumentará la falta de análisis y reflexión sobre las circunstancias sociales en las que se producen y obtienen tales datos. Este paradigma **ALTERNATIVO** (sdo. ntro.) no acepta la separación de los individuos del contexto en el cual se realizan sus vidas y, par tanto, sus comportamientos, así coma tampoco la ignorancia del propio punto de vista de los sujetos investigados, de sus interpretaciones de las condiciones que deciden sus conductas, y de los resultados tal y coma ellos mismos los perciben.*

En realidad, las tendencias de la ciencia racionalista de hoy en día están en capacidad de abordar los aspectos históricos, contextuales y simbólico-subjetivos que se vinculan al estudio del hombre y hay mucho más que las llamadas *cuantificaciones y experimentaciones*. Revísense, por ejemplo, los conceptos de *pragmática, discurso, reglas de cooperación*, etc. (aprovechados, por cierto, por Habermas, 1988, como si fueran propios) o las recientes propuestas en psicología cognitiva, inteligencia artificial, etc. o las orientaciones en materia de verdad, certeza, intersubjetividad, criterios de demarcación, etc.). Además, han desarro-

llado y están dedicadas a desarrollar herramientas de análisis cada vez más finas para estos aspectos (para una revisión de los rumbos recientes de la epistemología de la ciencia y de sus abismales diferencias con respecto al positivismo y a la idea de ciencia que tienen en mente la Escuela de Frankfurt y los neosofistas en general, véanse, entre otros, Brown, 1994; Fourez, 1994; Rescher, 1993; Ursúa, 1993 y, en Venezuela, Ortiz, 1997; en particular para el caso de las ciencias naturales es ilustrativo el viejo libro de Einstein e Infeld, 1950, sobre todo para quienes creen, como los autores del texto citado antes, en la «facilidad con que se obtienen leyes universales» y en que todo allí es simple cuantificación y medición).

ii) El segundo supuesto, el que se basa en el deslizamiento de sentido entre el concepto de ciencia y ciertos conceptos referidos a hechos contingentes (los malestares sociales y los usos político-económicos de la ciencia), también se ha divulgado extensamente y casi podemos decir que es de común aceptación.

En una de sus versiones, este falso supuesto, que realiza una presdigitación verbal incluyendo en los conceptos de *razón* y *ciencia* los conceptos relativos a pobreza, injusticia, etc., afirma que la racionalidad ha incumplido sus promesas de progreso y bienestar, que bajo las orientaciones de la razón y de la ciencia la sociedad avanza hacia la debacle y el cataclismo universal, etc.

El punto aquí es que, esencialmente, una cosa es la racionalidad y la ciencia y otra cosa es la política internacional y las configuraciones macroeconómicas. Es cierto que éstas han declarado su status racional y su ubicación al lado de la ciencia y también es cierto que el mundo ha mejorado muy poco o nada en relación con las potencialidades de la ciencia y la racionalidad. Pero en torno a estos dos hechos puede haber más de una hipótesis: no sólo podemos pensar que ciencia y razón han fracasado. También podemos pensar que los detentores de la política internacional y de las configuraciones macroeconómicas han mentido al declarar su racionalidad y cientificidad (el concepto de *mentira histórica*). Sin embargo, la neosofística no admite la segunda hipótesis, sino que se aferra a la primera (por razones obvias), aun sabiendo que la segunda cuenta con mayores evidencias y con mejores soportes explicativos. Pero el enemigo fundamental de toda sofística es la racionalidad y su ideal es la irracionalidad. No les conviene la segunda hipótesis y entonces la borran, repitiendo insistentemente el fracaso de la razón y de la ciencia y difun-

diendo eslóganes y consignas al respecto (*una mentira repetida mil veces se convierte en verdad*, era uno de los credos del fascismo y, como para el sofista todo es relativo al sujeto y no hay verdades, él no tendrá ningún inconveniente en asumir para sí este credo).

Bajo la otra versión, este mismo supuesto afirma que la ciencia y la razón son instrumentos de dominación y que están al servicio del poder. Englobando en un mismo significado el *instrumento* con el *uso* y con las *intenciones*, se concluye que la ciencia y la razón son en sí mismas perniciosas. Se elimina así la naturaleza intrínsecamente humana de la razón y de su facultad para construir representaciones del mundo y de sí mismo, bajo parámetros de sistematización y socialización. Se hace creer que los procesos sistemáticos y socializados de producción de conocimientos no son cosa del ser humano sino de sus dominadores y que la intersubjetividad, la que posee ese instrumento de dominación, es enemiga de la individualidad, la cual tiene que renunciar a la ciencia y a la razón. La consecuencia de este engaño sofista es que tanto el individuo subyugado como los pueblos menos desarrollados deben abstenerse de la ciencia y de la razón en lugar de cultivarlas. Deben luchar y superarse a través de la IRRACIONALIDAD, a través del sentimiento, la empatía, la conciencia y la *auto-reflexión*. Es el sentido del célebre neosofisma de Margaret Mead: «Mi abuela quiso que yo tuviera una buena educación: por eso no me mandó a la escuela». ¿Quiénes son los ganadores y los perdedores bajo este planteamiento? Evidentemente, la neosofística le hace un favor trascendental a la dominación, la cual, mientras tanto, se va aprovechando cada vez más del instrumento *ciencia*. Otra vez se evidencia el carácter oscurantista y antiprogresista de la neosofística.

### 3.2.3. LO ‘NUEVO’ Y LO ‘EMERGENTE’. PROSELITISMO Y ADOCTRINAMIENTO.

Los publicistas saben muy bien que uno de los mecanismos esenciales para la penetración en el mercado es apelar al carácter novedoso del producto, de modo que, a toda costa, la novedad del producto debe ser explotada y, si no la tiene, debe ser inventada. Lo ideal en la publicidad es que, mediante técnicas sugestivas, el consumidor capte la novedad del producto sin que se le diga directamente, pero, si esto resulta imposible, entonces se recurre al lenguaje, a adjetivos tales como *nuevo*, *moderno*, *naciente*, *inédito*... (si hay competencia, se añaden expresiones que muestren la *alternativa*, la *otra opción*, una *manera diferente*, etc.).

Y éste es precisamente otro neosofisma filosófico de uso extendi-

do. Las distintas versiones de la actual postura neosofística difícilmente se presentan con títulos sencillos o con nombres referenciales e inocentes. Los «nuevos paradigmas» y los «paradigmas emergentes» son ya verdaderos lemas o eslóganes. ¿Por qué? ¿Qué puede haber detrás de esas estructuras lingüísticas? Si la intención fuera sólo la de exponer una hipótesis o tan solo un punto de vista ¿haría falta no solamente esa construcción sino, sobre todo, esa campaña repetitiva? ¿Son realmente necesarios en epistemología los lemas, los eslóganes y las campañas? ¿Por qué no dejar que sea el mismo académico el que juzgue por sí mismo si la oferta es o no *nueva*, es o no *emergente*? ¿Es que los académicos son tan torpes que hay que indicarles cuándo algo es *nuevo* o *emergente*? ¿Es que hay que hacerle publicidad a las tesis, las hipótesis y los planteamientos, por nuevos que sean?

Lo único que aclara esas preguntas, la única explicación posible es la intención *PERSUASIVA* (no argumentativa), *PROSELITISTA* (no intelectual) y *DOCTRINARIA* (no académica) de estas tendencias, sobre una plataforma **emocional**, justamente igual que en el caso de las religiones, los partidos políticos y la publicidad. No parece haber otra explicación.

Sin pretender un análisis exhaustivo, observemos nada más que, en el plano sintáctico, la posición que asume el adjetivo *nuevo* es ya de por sí significativa: *nuevo* es uno de esos adjetivos especiales que tiende a cambiar su valor pragmático, a veces imperceptiblemente, según el puesto que ocupe con respecto al nombre al que se aplica, igual que ocurre, por ejemplo, aunque mucho más nítidamente, con *pobre* ('pobre niño' no es lo mismo que 'niño pobre'; si se ubica después del nombre, la expresión se torna referencial, denotativa y concreta, remitiendo a un acto de habla descriptivo o enunciativo, pero si se ubica antes, la expresión se torna connotativa y más ambigua, remitiendo a un acto de habla valorativo o a una función actitudinal). Si se dijera 'paradigma nuevo' entonces la expresión estaría enmarcada en una pragmática enunciativa, referencial y concreta, cognitivamente orientada; pero al decir 'nuevo paradigma' la expresión se encuadra en una pragmática valorativa, orientada a la sensibilidad.

El caso de «emergente» no tiene el mismo comportamiento sintáctico, pero sí un comportamiento semántico especial. Se trata de esos términos 'efervescentes' (como libertad, patriotismo, revolución...), connotativamente cargados y con una fuerte asociación a las ideas de empuje, fuerza, renovación, etc. Aunque la *emergencia* epistemológica

(en el sentido opuesto a *reducción* o *reductibilidad* y siempre dentro de una jerarquía de niveles o tipos posibles) significa otra cosa y en sí misma está libre de cargas emotivas, no parece que sea ése el significado que la neosofística pretende darle (además de que no resultaría aplicable, puesto que no aparece en un sistema de niveles o tipos; y, si imaginamos un eventual sistema de ‘epistemologías’, dicho paradigma jamás ha sido reducido sino, en todo caso, excluido, considerado no pertinente; por tanto, no puede hablarse de *emergencia*). Por otra parte, hay que tomar en cuenta que el público no experto en epistemología sólo entiende el término en el sentido cotidiano, ese sentido *efervescente* que se acaba de exponer, cosa que por lo demás saben muy bien los neosofistas.

Adicionalmente, la palabra *emergente*, ligada a *paradigma* resulta ‘respetable’, erudita y de peso intelectual, debido a su aparente complejidad y elegancia, lo cual constituye otro mecanismo semántico propio de los neosofismas. Es por eso por lo que recientemente, en la esfera de las doctrinas del *paradigma emergente*, se oyen tantos términos altisonantes: «holopraxis» y «metotactécnicas», por ejemplo, son dos especímenes recientes acuñados en uno de los tantos manuales ‘cualitativistas’ que han proliferado en estos años. Otros términos altisonantes son los que se construyen descabelladamente a partir del léxico científico y lógico-matemático, debido al sentido de prestigio que a éste le atribuyen: «sinergia», «meta-cognición», «meta-componente», etc. Así que también este mecanismo semántico es únicamente explicable en función de intenciones publicitarias.

Esta intención persuasiva, proselitista y doctrinaria es el patrón que subyace al neosofisma en cuestión. Bajo ese patrón se explican muchos otros: «aprender a aprender», «holismo radical», «praxis transformadora», «hermenéutica profunda», etc.

### 3.2.4. MODERNIDAD-POSMODERNIDAD Y ONTOLOGÍA POR DECRETO

Otro neosofisma de amplia divulgación es insistir en que estamos saliendo de una supuesta *modernidad* e ingresando a una supuesta *posmodernidad*. Esta propuesta parece ser un punto de honor dentro de la sofística actual, a juzgar por la fuerza e insistencia con que se plantea y por la intensa reacción contra quien pretenda negarlo. Sin embargo, una de las tareas más difíciles para un investigador es, dada una colección de fuentes bibliográficas de autores originales, determinar en concreto cuáles son las evidencias de ese tránsito. Aparte de lo que se sabe

en el área de la arquitectura, en el terreno sociocultural no hay ni criterios uniformes ni rasgos sistemáticamente organizados que permitan fundamentar el planteamiento según el cual vivimos un límite entre épocas. En materia de evidencias y de categorías de análisis sólo encontramos generalidades, ambigüedades y sofismas. Lo más frecuente es la postulación de un rasgo de racionalidad para caracterizar el supuesto período de la modernidad o iluminismo y de otro rasgo de rebelión contra la razón o los cánones y de valorización del dato informático que caracterizaría el supuesto *período posmoderno*. Pero ya vimos que el problema de la racionalidad se ha hundido en un «mar de palabras» y está en el centro del torbellino sofista, por lo cual se hace escasamente aprovechable para un análisis.

El núcleo del asunto está en saber qué es exactamente un período sociocultural, bajo qué condiciones se pasa de un período a otro, dónde están los posibles cortes temporales, dónde están los límites culturales, etc. Decir que se están viendo *cosas insólitas* no satisface a nadie, por razones evidentes («fin de mundo», como decían nuestras abuelas o «cosas veredes, Sancho», como decía Don Quijote, hace ya muchísimo tiempo). Hablar de la invasión informática y tecnológica en general, haciendo un paralelismo con la invención de la imprenta, tampoco satisface, ya que dicha invención y sus consecuencias fueron un verdadero hito, a diferencia del siglo XX, plagado de sorpresas tecnológicas cada diez años (quizá, por ejemplo, la invención de la radio haya resultado en su tiempo más significativa que la misma informática actual). En realidad, para sustentar la tesis del «cambio epocal» se requieren evidencias concretas que no se encuentran. Obsérvese, por ejemplo, el altísimo grado de ambigüedad de la siguiente lista de ‘evidencias’ (nótese también cómo el uso del adjetivo ‘nuevo’ conduce al autor a la clásica *falacia de petición de principio*, según la cual asume como cierto aquello que debe demostrar, que es la aparición de una ‘nueva’ época, precisamente):

1. Una NUEVA superficialidad que se encuentra prolongada tanto en la teoría contemporánea como en toda una NUEVA cultura de la imagen o el simulacro.
2. Debilitamiento de la historicidad. La modernidad encuentra su final desde el momento en que no es posible descubrir una visión unitaria de la historia.
3. Un subsuelo emocional totalmente NUEVO.
4. Profundas relaciones de todo ello con una NUEVA tecnología.

5. *Misión política del arte en el nuevo espacio mundial del capitalismo multinacional avanzado.* (Jameson, 1991: 17. Subrayados nuestros)

Pero, eso sí, lo que se encuentra en abundancia son dos tipos de recursos lingüísticos para justificar el planteamiento del *cambio epocal*. Y ellos son precisamente los que convierten este planteamiento en sofisma y los que conducen a un cierto patrón estrechamente vinculado con los que ya hemos visto.

El primer recurso es la creación de una atmósfera de cambio, creación que se logra mediante el *tremendismo* del co-texto lingüístico, al cual concurren, en primer término, una sintaxis ingeniosa y malabarística (tal como vimos antes: inversiones o retruécanos, repeticiones que afirman y niegan, etc.) y, en segundo término, una semántica que, además de pomposa, pesada, erudita e impactante, es deslizante y ‘resbalosa’ (los términos extienden su significado a otros términos, unos significados se diluyen en otros, etc.).

El segundo recurso es el más importante, porque está incluido en esa especie de ‘pensamiento mágico’ que aquí llamamos ‘ontología por decreto’ y porque constituye el patrón subyacente más abarcante para éste y otros neosofismas. El recurso en referencia consiste en decretar que tal o cual cosa es así u ocurre, para luego concluir que tal o cual cosa es así efectivamente u ocurre efectivamente. Consiste en pasar arbitrariamente de una *actitud proposicional* a una *proposición referencial* (recuérdese el argumento ontológico de San Anselmo: pienso que *p*; por tanto, *p*):

*X ha decretado que p; por tanto p.*

O también:

*Digo que q; por tanto q.*

Y es en estos términos como se justifica que estamos en un límite entre épocas. La casi totalidad de las reseñas y autores originales de este planteamiento señalan como dato clave que Nietzsche decretó la «muerte de Dios» y que a partir de entonces cabe hablar del tránsito de modernidad a posmodernidad. Repetimos la cita de Colom y Mèlich (las citas entre comillas son absolutamente textuales y continuas entre sí; no hay omisiones intermedias ni ediciones del texto):

PREMISA (*X ha decretado que p*):

"Nietzsche formula en su obra *La gaya ciencia* la sentencia que

proclama el fallecimiento de la modernidad: *Dios ha muerto*."

CONCLUSIÓN (*por tanto, p*):

"No hay desde ahora un punto de referencia común, un fundamento axiológico, un «arriba y un abajo»."

En esto consiste la *ontología por decreto*: las cosas existen o no según lo decretamos (o según lo decrete algún 'maestro de sabiduría'). De ese modo, hemos salido de la modernidad y hemos ingresado a la posmodernidad porque así ha sido decretado por autores como Nietzsche, Heidegger, Vattimo, Lyotard, Rorty, etc. Es el renacimiento de una de las más viejas falacias de la historia, la falacia *ex auctoritate*, ahora llevada a sus máximas dimensiones: la capacidad ontológica para alterar el mundo de las cosas y de lo que ocurre.

#### 4. CONCLUSIONES

Habíamos partido de la idea de la reaparición del sofisma en el siglo XX y nos habíamos preguntado al principio en qué consiste esa reaparición o cuáles son los datos para plantear tal reaparición y, además, cuál es el patrón que permite asociar esta nueva era neosofística con aquella de la segunda mitad del siglo -V.

Sobre la base de esa pregunta, nos habíamos propuesto identificar algunos puntos de análisis y diseñar algunas relaciones que, cuando menos, evidenciaran la validez de esas preguntas y la consecuente necesidad de buscarles alguna respuesta.

La estrategia fue la siguiente: primero, se analizó la era de la vieja sofística en Grecia para obtener una visión general del contexto sociocultural y una caracterización del sofisma en cuanto tendencia y en cuanto realización o producción lingüística. En cuanto al contexto sociocultural, se obtuvo que el mismo estuvo marcado por un enfrentamiento entre posturas culturales, para lo cual se propuso el concepto de **TENSIÓN SOCIOCULTURAL**. En cuanto a la caracterización del sofisma, se aislaron seis rasgos sofísticos básicos, los cuales son reportados, en general, por las fuentes bibliográficas especializadas. Todo esto constituyó la sección 1 de este papel.

El segundo paso (sección 2) consistió en comparar la época de la sofística griega con la época actual, a fin de identificar posibles rasgos comunes. Para el análisis de esta época se propuso un esquema teórico triangular integrado a partir de las propuestas de Alexander (1992), Bühler (1967), Odgen y Richards (Odgen, 1972) y Popper (1985). Se propuso

como área empírica correferencial (espacio observable) para este esquema teórico el conjunto de las *acciones humanas*, enfocado según el sistema descriptivo que aparece formulado en otro trabajo anterior (Padrón, 1996). Esta subfase teórica terminó con los siguientes postulados: a) los estados culturales estables dependen de un equilibrio entre los tres componentes representados en los vértices del esquema triangular; b) cada componente del esquema contiene mecanismos que lo alertan del peligro de ser absorbido por cualquiera de los otros dos componentes restantes; y c) una época cualquiera entra en tensión cultural cuando la sociedad (a través de quienes detentan su liderazgo, según uno de los corolarios) se desplaza unilateralmente o cuando privilegia una de las actividades implícitas en alguno de los tres vértices en detrimento de los otros. Se previeron sucintamente algunos corolarios que restringen el esquema (ver allí). Con esto, quedan planteados dos pares de conceptos: el primer par es el de la *estabilidad* y la *tensión* culturales, como dos extremos de una variable referida al grado de conformidad, consenso o acuerdo en la dimensión filosófica y sociocultural de un período histórico. El segundo par es el del *equilibrio* y *desequilibrio* entre las actividades, que realiza la sociedad, implícitas en los tres vértices del esquema, también como dos extremos de una variable referida al grado de balance de las clases de actividades, intereses o ejercicios socioculturales implícitos en un vértice con respecto al de los demás. El principio elemental referido por los postulados *a*, *b* y *c* es: 'a mayor *desequilibrio*, mayor *tensión* cultural' (la variable *conformidad* o *acuerdo* depende en forma directamente proporcional de la variable *balance* entre vértices).

Al aplicar este esquema teórico a nuestra época, se obtuvieron tres clases de signos que evidencian un *desequilibrio* entre los tres vértices del esquema, a favor de la esfera de 'las cosas', la técnica y la tecnología (vértice 'C') y en detrimento tanto de la esfera de la 'razón' y la regulación intersubjetiva (vértice 'B') como de la esfera del 'yo', la subjetividad y la afectividad (vértice 'A'), pareciendo ser éste el más desfavorecido. Se propuso la tesis, también dentro de esta fase de trabajo, de que la reaparición del sofisma (en cuanto tendencia y en cuanto realización o producción lingüística) constituye uno de los mecanismos de reacción de la esfera del 'yo' o una de las manifestaciones del estado de alta *tensión cultural* de estos finales de siglo (quedan fuera de los objetivos de trabajo los mecanismos provenientes de la esfera de la racionalidad). Se completó de ese modo una explicación hipotética para las apariciones y reapari-

ciones del sofisma (el patrón o esquema de procesos donde se insertan), con referencia a nuestra época actual.

En la tercera fase (sección 3) se trabajó la tesis que se acaba de mencionar, según la cual la neosofística surge como manifestación de los reclamos de la esfera del 'yo' (vértice 'A'), tratando de buscar datos y argumentos que refuercen dicha tesis. La primera estrategia (subsección 3.1) consistió en correlacionar la lista de rasgos que definen a la tendencia sofística (expuesta al final de la sección 2) con rasgos de nuestra época, bajo técnicas de *análisis del lenguaje*, encontrándose en cada caso muestras textuales altamente correlacionadas. La segunda estrategia consistió en seleccionar cuatro grandes planteamientos de máxima divulgación en el actual mundo intelectual y académico y demostrar su carácter sofista, también mediante técnicas de análisis del lenguaje.

Los resultados de estas tres fases de trabajo constituyen, en conjunto, una hipótesis que explica, muy breve y parcialmente, la reaparición de la sofística como manifestación de un alto grado de *tensión cultural* en estos finales de siglo, al lado de las evidencias concretas de esa reaparición. Faltarían ahora más estudios como éste para profundizar y detallar estos mismos y otros aspectos y, adicionalmente, estudios empíricos detallados para validar esa hipótesis y extenderla hacia implicaciones más amplias e interesantes. Pasemos ahora a dos puntos centrales que conviene resaltar como productos de este trabajo provisional.

#### **4.1. La Neosofística como tendencia y como realización lingüística**

Vimos que la neosofística tiene el doble carácter de tendencia y de realización o producción lingüística. En el marco de una teoría del discurso, esto equivale a decir que han proliferado en la época actual *actos de habla* orientados a reclamar o imponer los valores de la subjetividad por encima de los valores de la racionalidad y de la técnica u operatividad y que tales actos se logran o realizan mediante textos cuya sintaxis es específicamente refinada o manipulada (igual que la literatura) y cuya semántica es ambigua o deslizante (igual que la publicidad, la religión y la política). A la inversa, y siempre dentro de ese marco semiótico, podemos decir también que los textos neosofísticos son estructuras de *sintaxis refinada* y de *semántica deslizante* que se generan a partir de un conjunto de predefiniciones pragmáticas (que definen la actitud o tendencia neosofística) como las que se vieron en la subsección 3.1 de este papel. Así, pues, quedan estrechamente vinculadas entre sí tanto la tendencia o actitud neosofística como las correspondientes realizaciones lingüísticas.

Quien desee aplicar técnicas de análisis del discurso a textos neosofistas podría partir del concepto de *tendencia neosofística* sobre la base de las siguientes predefiniciones pragmáticas globales:

- se privilegian los valores del *yo* y de la *conciencia interior*;
- se apela básicamente a los sentimientos, afectos, actitudes o emociones del interlocutor;
- se pretende persuadir, ganar prosélitos y adoctrinar (en función de una *pedagogía de la irracionalidad* disfrazada de displicencia o rebeldía intelectual o de valores sociales y humanos);
- se pretende hacer notar la propia erudición y sabiduría;

Ahora, yendo al plano de las estructuras propiamente textuales, los mecanismos semánticos pueden ser clasificados en dos grupos: mecanismos de significado (donde se localiza toda la estructura de macro/micro-significados, asociada al contenido o a la información del neosofisma) y mecanismos de sentido, aquéllos que operan sobre la información bruta transformándola en elementos impactantes, persuasivos y doctrinarios (de acuerdo a las predefiniciones pragmáticas). Entre los *mecanismos de significado*, los siguientes conforman *macrosignificados* típicos:

- la racionalidad y el pensamiento lógico estructurado son nefastos;
- la ciencia, la técnica, la tecnología, los métodos organizados, las regulaciones y las instrumentaciones son alienantes y enemigos de la conciencia, ataduras de la creatividad, de la espontaneidad y del espíritu;
- todo es relativo al individuo exclusivamente, no a las cosas ni a los demás;
- no valen los datos de conocimiento estandarizados, sino la reflexión personal;
- el mundo, la sociedad, la ciencia y las instituciones en general están en crisis;
- estamos en un límite entre épocas, se avecina una nueva era, vivimos un cambio histórico (generalmente en términos de modernidad-posmodernidad).

Entre los *mecanismos de sentido*, tenemos los siguientes:

- *tremendismo*: la selección léxica se orienta al sentido de sorpresa, conmoción intensa, peligro inminente, desesperación, angustia, caos, etc. (las palabras «muerte» y «crisis» son probablemente las de mayor frecuencia estadística en los textos neosofistas);
- *efervescencia*: la selección léxica se orienta al sentido de grandeza y

altos ideales que tradicionalmente puedan tener algunas palabras: «paradigma emergente», «nuevo paradigma», «libertad», etc.;

- *erudición*: la selección léxica se orienta a datos que no añaden absolutamente nada a la información referencial, pero sí a la predefinición pragmática de 'lucirse', mostrar sabiduría (generalmente se logra por constantes referencias inútiles a autores y obras o a otros idiomas);

- *ontología por decreto*: el paso de las premisas a la conclusión lleva la misma forma del paso de una 'actitud proposicional' a una 'proposición referencial': [*x decreta que p*], entonces [*p*], donde *x* es una autoridad intelectual que comparte las predefiniciones pragmáticas y *p* es un enunciado de referencia ontológica;

- *deslizamiento*: tiene varias modalidades, siempre por ambigüedad. Unas veces, se usa dos veces una misma palabra, pero con sentido diferente, para que el significado del primer uso se extienda hasta el segundo uso, absorbiéndolo («crisis<sub>1</sub>» como derrumbamiento y «crisis<sub>2</sub>» como evolución). Otras veces, el significado original de una palabra se diluye en el significado de otra palabra referida a un hecho contiguo (*ciencia* entendida como *intención perversa* de quien la usa). Otras veces, se traslada hacia el texto sofista una palabra tomada de un contexto prestigioso, como el de la ciencia (generalmente para designar algo distinto), para que el prestigio de éste se deslice hacia el texto sofista (por ejemplo: «metapunto de vista», «sinergia», «entropía», «principio de incertidumbre del ser humano», «reflexividad»...);

Por su parte, los mecanismos sintácticos se caracterizan por un alto grado de elaboración y refinamiento de la forma del lenguaje, en busca del impacto sobre el ánimo y la sensibilidad del destinatario. Los más importantes son:

- la repetición de términos en inversión: con la forma [*x \* y*] \* [*y \* x*], donde \* es un conectivo cualquiera; *x*, *y* son palabras o frases. Ejemplo: «¿Quién *decide* lo que es *saber* y quién *sabe* lo que conviene *decidir*?»

- los términos en contradicción: con la forma [*x \*~x*], como Edgar Morin: «Termino excusándome de haber sido a la vez demasiado extenso y demasiado breve» (op. cit.: 84);

- la posición estratégica del término: cuando se quiere que el significado de un término diluya o absorba al de otro término, el diluyente se coloca antes que el término diluido (por ejemplo, colocar primero la palabra *crisis* en sentido tremendista y después la misma palabra con el otro sentido, de modo que ésta pierda su sentido original para asimilarse al senti-

do de la primera; lo mismo ocurre con «inteligencia emocional», donde el significado del término inteligencia se extiende hasta el de emoción, con lo que resulta que las emociones también forman parte del intelecto). Otra modalidad es colocar ciertos adjetivos antes del nombre («nuevo paradigma») o ciertos verbos después de su respectiva frase complementaria («paso provisional que en la misma provisionalidad se agota», en vez de «paso provisional que se agota en la misma provisionalidad»).

## **4.2. Los grandes perjuicios de la Neosofística**

La reaparición de este fenómeno no es en absoluto inocua ni se restringe sólo al mero ámbito de las transgresiones lógicas o de lenguaje. Se trata de una de las amenazas más grandes a la educación y, peor aun, a las necesidades de crecimiento de los pueblos y a las perspectivas de liberación de las clases dominadas. La neosofística es uno de los elementos con mayor fuerza antiprogresista y oscurantista en la sociedad actual. Educar a las nuevas generaciones en la irracionalidad, proponerles a los pueblos atrasados que se alejen de la ciencia y la tecnología mientras los pueblos poderosos las aprovechan cada vez más, sembrar en los grupos organizados la idea de subjetividad e individualidad extremadas, inculcar en las masas de delinquentes y desorientados la idea de que cada quien crea sus propios principios, adoctrinar a los oprimidos en la convicción de que la acción racional y la racionalidad pertenece a los poderosos, etc., todo esto convierte a la neosofística en una real amenaza, especialmente por la conocida influencia que tiene la comunicación por vías emotiva e irracional sobre las personas. En líneas generales, los perjuicios de la neosofística se evidencian a partir de la consideración de tres aspectos centrales:

### **4.2.1. LA ESCISIÓN ENTRE EL SUJETO Y LA INTERSUBJETIVIDAD**

La neosofística hace ver la racionalidad, la ciencia y la tecnología como algo ajeno al individuo, solamente como una entidad institucionalizada y como un instrumento exclusivo de los poderosos. Se omite sistemáticamente el hecho de que, en principio, la racionalidad, la ciencia y la tecnología son procesos intrínsecos al ser humano y que, si estos privilegios le son arrebatados por la dominación y convertidos en institución cerrada, él tiene todo el derecho y la obligación de luchar por su reconquista. Si los espacios intersubjetivos son controlados y configurados por la dominación, lo pertinente no es separar al individuo de esos espacios sino promover su acceso y participación con el objeto de modi-

ficar las estructuras de control.

La ciencia no comenzó siendo una institución ni un derecho exclusivo de los poderosos. Hubo con toda seguridad una época muy lejana en la historia humana en que el hombre, a medida que realizaba sus primeros ejercicios de control del medio, tales como la agricultura o la cacería, comenzó a darse cuenta de que ciertas maneras de obrar y ciertas informaciones eran ‘CONOCIMIENTO RELEVANTE’, en el sentido de que se diferenciaba de otros conocimientos anecdóticos o casuísticos y en el sentido de que valía la pena conservarlo y trasmitirlo a sus hijos o compartirlo con sus vecinos y compañeros de faena. Fue ése seguramente el germen de lo que más tarde se llamaría ciencia y que pasaría a ser institucionalizado, codiciado, controlado y apropiado por las minorías dominantes. Pero eso no significa que el hombre común haya perdido para siempre el derecho a esos procesos que son originalmente suyos. No significa que la intersubjetividad original e inocente se haya alejado definitivamente de las posibilidades del hombre común. Promover, pues, la renuncia a esos privilegios intrínsecamente humanos constituye uno de los mayores perjuicios a la sociedad.

#### 4.2.2. LA AUSENCIA DE SOLUCIONES

Otro gran perjuicio de la neosofística es la total ausencia de soluciones a los problemas de *tensión cultural* que están planteados en nuestra época, no sólo porque no proponen respuestas sino, peor que eso, porque sus planteamientos en sí mismos no conducen a ninguna.

Impugnar la racionalidad estimulando el apasionamiento y difundir el relativismo negando la intersubjetividad auto-regulada son planteamientos que implícitamente cierran toda salida. Son imposibles las conquistas sociales fundamentadas sólo en el apasionamiento y alejadas del pensamiento lógico, de la rigurosidad de los métodos y de la racionalidad de los proyectos y las metas. Es imposible una revalorización de la subjetividad y del individuo por vía del lenguaje incontrolado, del *todo vale*, de la pura conciencia interior y de la sola capacidad de opinión y reflexión personal, sin tomar en cuenta las puestas de acuerdo, los contactos plurales y las búsquedas de compatibilidad, que es de donde nacen precisamente las regulaciones y los controles de la intersubjetividad y de donde nacen también los datos sistemáticos y socializados, creíbles y confiables, los cuales se ubican mucho más allá de la *opinión* y la *reflexión*. Éstas son, al fin y al cabo, inútiles por estar encerradas en el

individuo y por no trascender hacia ‘los otros’, hacia la racionalidad.

En efecto, si *todo vale*, entonces vale también la dominación y la exclusividad de la técnica por sobre cualquier cosa. Si cada cual debe hacerse sus propias referencias y si «cada cual debe inventar su propio sentido de la historia» entonces ya el delincuente y el dictador tienen el suyo, totalmente justificado por los neosofistas. Si no hay verdades, sino que todo es relativo, entonces ya el subyugador y el explotador tienen su verdad, totalmente justificada también. Si sólo cuenta la *reflexión* y la *opinión* y si, como dice Lucien Morin, «es más bien en el grado de sinceridad más o menos persuasiva del que habla donde tenemos que buscar el fundamento de toda afirmación», entonces a los promotores de las guerras, del atraso y de la pobreza sólo les basta reflexionar, opinar y hablar sincera y persuasivamente para quedar totalmente justificados (de hecho ¿no es lo que hacen?) ... Y así sucesivamente. Es obvio que los planteamientos neosofistas llevan a un verdadero callejón sin salida. Tal vez jamás habrá en la historia un pacto y una complicidad tan íntima y eficaz como la del sofista y el explotador, el sofista y el atraso, el sofista y todos los males que él denuncia.

#### 4.2.3. NEOSOFÍSTICA Y TENSIÓN CULTURAL

Si es adecuado el esquema teórico expuesto en la sección 2, hay que admitir que la tensión cultural sólo se reduce propiciando un equilibrio entre los vértices del ‘yo’, ‘la razón’ y ‘las cosas’. La estabilidad cultural y la paz social dependen de una integración entre esos tres vértices, igual que ocurre en el nivel de la persona.

Si nuestra actual época sufre de un desequilibrio proveniente del excesivo predominio de la esfera de ‘las cosas’ (la operatividad, la instrumentación, el control del medio...), en detrimento de las esferas del ‘yo’ y de ‘la razón’, la solución está en restringir aquel predominio hasta el punto donde las tres esferas resulten compensadas y proporcionadas. Pero si lo restringimos hasta el punto en que quede aniquilado y en que cualquiera de las otras dos esferas herede ese predominio, variarán las manifestaciones del enfrentamiento cultural, pero seguirá habiendo tensión en la misma magnitud que antes.

He aquí, entonces, el error de fondo de la neosofística (si la neosofística es un fenómeno intencional y planificado -como es válido imaginar-, entonces no será un error sino un gran logro para ellos, pero seguirá siendo un gran perjuicio para nosotros). Sus planteamientos es-

tán muy lejos de una integración o de un equilibrio que, poniendo las cosas en su justo lugar, pueda reducir la *tensión cultural*. Lo que proponen se parece más a un revanchismo del sujeto puro que a un reclamo de justicia. Se ha declarado el rechazo a la razón, a la ciencia, a la tecnología, a la operatividad, a los patrones de crítica y evaluación del pensamiento... No es realmente que se haya propuesto integrar al sujeto a las nociones de investigación, academia, disciplinaridad, control del medio, etc. o, al revés, expandir estas nociones para dar cabida al sujeto. Lo que la neosofística ha propuesto es la emergencia del sujeto, la arremetida de los *paradigmas emergentes*, la publicidad de las visiones *alternativas* (no 'complementarias'), entendidas como impugnación dogmática a esas nociones, cargadas de irracionalidad, apasionamiento, palabreo y retórica. ¿Podríamos imaginar un mundo peor que el que resultaría de una tensión cultural provocada por el predominio del individualismo y la subjetividad? Al menos hay una racionalidad de la técnica o racionalidad instrumental, como se ha divulgado, pero, aunque muy mermada, sigue siendo en parte **RACIONALIDAD**. Peor que eso es la *irracionalidad*, la misma que propone la neosofística. Peor que una pedagogía *instrumentalista*, que una educación *cientificista* o que un *currículum tecnocrático* es, definitivamente, una *pedagogía de la irracionalidad*.

## REFERENCIAS

- Adorno, T. (1976): «On the Logic of Social Sciences», en Adorno et Al.: *The Positivist Dispute in German Sociology*. New York: Harper & Row.
- Alexander, J. (1992): *Las teorías Sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*. Barcelona: Gedisa.
- Bachelard, G. (1973): *El Compromiso Racionalista*. México: Siglo XXI.
- Brezinski, C. (1993): *El Oficio del Investigador*. Madrid: Siglo XXI.
- Brown, H. (1994): *La Nueva Filosofía de la Ciencia*. Madrid: Tecnos.
- Bühler, K. (1967): *Teoría del Lenguaje*. Madrid: Revista de Occidente.
- Chomsky, N. (1969a): *American Power and the New Mandarins*. New York: Random House.
- \_\_\_\_\_ (1969b): *La Responsabilidad de los Intelectuales*. Barcelona: Ariel.
- \_\_\_\_\_ (1970): *At War with Asia*. New York: Random House.
- \_\_\_\_\_ (1971): *Problems of Knowledge and Freedom*. New York: Random House.
- Colom, A. y Mèlich, J. (1994): *Después de la Modernidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Einstein, E. (1995): *Mi Visión del Mundo*. Barcelona: Tusquets.
- Einstein, A. e Infeld, L. (1950): *La Física, Aventura del Pensamiento*. Buenos Aires: Losada.
- Ferrarotti, F. (1994): «El Destino de la Razón y las Paradojas de lo Sagrado», en AA VV; *Formas Modernas de Religión*. Madrid: Alianza.
- Ferrater-Mora, J. (1994): *Diccionario de Filosofía*. Tomo IV. Barcelona: Ariel.
- Fourez, G. (1994): *La Construcción del Conocimiento Científico*. Madrid: Narcea.

Habermas, J. (1988): *Teoría de la Acción Comunicativa* (2 vols.). Madrid: Taurus.

\_\_\_\_\_ (1976): «The Analytical Theory of Science and Dialectics», en Adorno et Al.; *The Positivist Dispute in German Sociology*. New York; Harper & Row.

Larroyo, F. (1976): *Historia General de la Pedagogía*. México: Porrúa.

Liotard, F. (1987): *La Condición Posmoderna*. Madrid: Cátedra.

\_\_\_\_\_ (s / f): *La Fenomenología*. Buenos Aires: Paidós.

Marcuse, H. (1965): *El Hombre Unidimensional*. México: FCE.

Morey, M. (1988): «Humanismo y Antihumanismo», en Reyes (1988).

Morin, E. (1994): «La Noción de Sujeto», en Schnitman, D.: *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*. Buenos Aires: Paidós.

Morin, L. (1975): *Los Charlatanes de la Nueva Pedagogía*. Barcelona: Herder.

Morris, Ch. (1962): *Signos, Lenguaje y Conducta*. Buenos Aires: Losada.

Ocaña, M. (1988): «Sujeto de Investigación Científica», en Reyes, R. (1988).

Odgen, C. K. (1972): *The Meaning of meaning. A Study on the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*. London: Routledge and Kegan Paul.

Oñate, T. (1988): «Finito, Infinito, Transfinito», en Reyes, R. (1988).

Ortega y Gasset, J. (1955): «Historia como Sistema», en *Obras Completas*, Vol. VI. Madrid: Revista de Occidente.

Ortiz, R. (1997): *La Constelación Racional*. Caracas; UNA (en prensa).

Otero-Carvajal, L. (1988): «La Crisis de la Modernidad», en Reyes, 1988.

Padrón, J. (1996): *Análisis del Discurso e Investigación Social*. Caracas: Publicaciones del Decanato de Postgrado USR.

Parsons, T. / Shils, E. (1961): *Hacia una Teoría General de la Acción*. México: FCE.

Pérez de Laborda, A. (1989): *La Ciencia Contemporánea*. Madrid: Ed.

Cincel.

Popper (1992): «Against the Big Words», en Popper, K.: *In Search of a Better World*. New York/London: Routledge.

Popper, K. (1985): *Conocimiento Objetivo*. Madrid: Tecnos.

Quine, W. V. (1960): *Word and Object*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Rescher, N. (1993): *La Racionalidad*. Madrid: Tecnos.

Reyes, R. (1988): *Terminología Científico-Social*. Barcelona: Anthropos.

Rodríguez-Villasante, T. (1988): «Holística Radical», en Reyes (1988).

Sorman, G. (1992): *Los Verdaderos Pensadores de Nuestro Tiempo*. Barcelona: Seix Barral.

Ursúa, N. (1993): *Cerebro y Conocimiento; un Enfoque Evolucionista*. Barcelona; Anthropos.

