



Estudios del Hombre

Número 8
1998

Ensayos sobre
saber, conocimiento y verdad

*Alfredo de la Lama • Armando Zacarías • Raúl Páramo
Rodolfo Morán • Sergio Sandoval • Luis Vázquez • Rodolfo Fernández
Hilda Morán • Fernando C. Vevia*

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades
DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS DEL HOMBRE

Estudios del Hombre 8

Ricardo Ávila
Ma. Teresa Ruiz
Coordinadores

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Consejo Editorial

<i>Patricia Arias</i>	Universidad de Guadalajara, México
<i>Ricardo Ávila</i>	Universidad de Guadalajara, México
<i>Maurice Aymard</i>	Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París
<i>Francisco Barbosa</i>	Universidad de Guadalajara, México
<i>Roque de Barros Laraia</i>	Universidad de Brasilia, Brasil
<i>Pierre Beaucauge</i>	Universidad de Montreal, Canadá
<i>Bruce Benz</i>	Instituto Botánico de Texas, EUA
<i>Gerardo Bernache</i>	Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social/Occidente, México
<i>Avital Bloch</i>	Universidad de Colima, México
<i>Tomás Calvo Buezas</i>	Universidad Complutense de Madrid, España
<i>Daria E. Deraga</i>	Instituto Nacional de Antropología e Historia, México
<i>Andrés Fábregas</i>	El Colegio de Jalisco, A. C., México
<i>Rodolfo Fernández</i>	Instituto Nacional de Antropología e Historia, México
<i>Dominique Pournier</i>	Centro Nacional de Investigación Científica, Francia
<i>Enrique Jardel Peláez</i>	Universidad de Guadalajara, México
<i>Lothar Knauth</i>	Universidad Nacional Autónoma, México
<i>Daniel Lévine</i>	Museo del Hombre, Francia
<i>Carmen Llerenas</i>	Universidad de Guadalajara, México
<i>Eduardo López Moreno</i>	Universidad de Guadalajara, México
<i>Carlos Martínez Assad</i>	Universidad Autónoma de México
<i>Claude Morin</i>	Universidad de Montreal, Canadá
<i>Joseph B. Mountjoy</i>	Universidad de Carolina del Norte, EUA
<i>Américo Peraza</i>	Universidad de Guadalajara, México
<i>Carmen Ramos</i>	Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Occidente, México
<i>Aurelio Rigoli</i>	Centro Internacional de Etnohistoria, Italia
<i>Pedro Romero de Solís</i>	Universidad de Sevilla, España
<i>Otto Schöndube</i>	Instituto Nacional de Antropología e Historia, México
<i>Gabriela Uruñuela</i>	Universidad de las Américas, México
<i>Francisco Valdez</i>	Instituto de Investigación para el Desarrollo (IRD), Francia
<i>Wolfgang Vogt</i>	Universidad de Guadalajara, México
<i>Rosa H. Yáñez</i>	Universidad de Guadalajara, México

Editor Ricardo Ávila

Portada: "Efigie de Buda en el Paranirvana", Danbulla, Sri Lanka

D.R. 1999, Universidad de Guadalajara
Departamento de Estudios del Hombre
Apartado postal 1-1814, CP 44101
Guadalajara, Jalisco, México
Tel. y fax (3) 613-90-16
Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico
ISSN 1405-1117

ÍNDICE

Presentación	9
Artículos	
Verdad, incertidumbre y predicción <i>Alfredo de la Lama</i>	13
Reflexiones epistemológicas a propósito de la comunicación pública <i>Armando Zacarías</i>	31
Freud y el problema del conocimiento: un fragmento <i>Raúl Páramo Ortega</i>	47
Conocer, educar y socializar <i>Rodolfo Morán Quiroz</i>	63
El debate macro-micro: problema epistemológico en las ciencias sociales <i>Sergio Sandoval Aragón</i>	79
La metamorfosis de la antropología crítica: conocimiento y poder en México <i>Luis Vázquez León</i>	95
Reflexiones sobre las ideas de región, espacio y realidad simbólica <i>Rodolfo Fernández</i>	119
Historias de un conocimiento musical imaginario <i>Hilda Morán Quiroz</i>	143
La contaminación del conocimiento <i>Fernando C. Vevia</i>	167
Extrroducción <i>Ricardo Ávila</i>	185
Reseñas	
Cognition in the Wild <i>Edwin Hutchins</i>	197

El fin de la ciencia <i>John Horgan</i>	201
Un antropólogo en Marte <i>Oliver Sacks</i>	209
Impostures intellectuelles <i>Alan Sokal/Jean Bricmont</i>	217
Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology <i>Alan Barrad & Jonathan Spencer</i>	223
The social Science Encyclopedia <i>Adam & Jessica Kuper</i>	
Diccionario de etnología y antropología <i>Pierre Bonte, et al.</i>	
Companion Encyclopedia of Anthropology <i>Tim Ingold</i>	
El mundo y sus demonios. La ciencia como una luz en la oscuridad <i>Carl Sagan</i>	229
Exordio*	
Un asunto para aprender y degustar: ensayos sobre alimentación y culinaria. Presentación del número 7 de la revista <i>Estudios del Hombre</i> <i>Patricia Arias</i>	237

El Consejo Editorial, y quienes hacen posible esta publicación, recuerdan con afecto al

Dr. Pedro Uribe †

colaborador de la revista.

* Abrimos un espacio en *Estudios del Hombre*, para que el lector conozca la opinión de quienes presentan la revista al público.

Presentación

Congruente con la propuesta que dio origen a *Estudios del Hombre*, es decir el diálogo transdisciplinario –por encima de querellas conceptuales, metodológicas o personales–, así como la publicación de argumentos y discursos comprensibles para el mayor número de personas, realizamos una convocatoria pública para que los interesados elaboraran ensayos sobre tres conceptos estrechamente relacionados: *saber, conocimiento y verdad*.

Con la especificidad requerida, estos conceptos tratan los fenómenos, abstractos y concretos, propios de ese amplísimo ámbito que llamamos realidad, los cuales, a su vez, se expresan en la conciencia de los individuos y de alguna manera la determinan. Cada uno de ellos puede ser abordado de manera independiente, tanto desde un punto de vista filosófico como científico, aunque desde una perspectiva compleja resulta más enriquecedor tratarlos en forma conjunta.

El término saber tiene su origen en la noción de saborear; puntualiza la acción concreta de dar cuenta de algo para saber qué es. Ante todo se trata de una aproximación empírica para comprender lo que sucede en la realidad. Del verbo saber, por otra parte, se deriva el sustantivo sabiduría, que señala la capacidad de saber todo. Pero la posibilidad de saber todo es en principio imposible. Entonces, la sabiduría comprendería una experiencia rica y dilatada, lograda a lo largo de la vida de un individuo determinado, el que se hace sabio.

A diferencia del mero hecho de saber, que es ante todo un conocimiento empírico, el concepto conocimiento responde, en primera instancia, a la razón natural, a la inteligencia humana, que es capaz de elaborar, gracias a la acción de la abstracción, nociones y conceptos precisos por medio de los cuales es posible inteligir la realidad, de manera clara, compleja, profunda. El conocimiento complejo es factible gracias al impulso innato de los humanos por intentar comprender la realidad. En última instancia, el conocimiento es una necesidad de la conciencia.

El concepto de verdad corresponde a la calidad cierta de algo que existe, sea en forma concreta o abstracta. Sin embargo, el criterio de verdad ha

sido tan relativizado que hoy se cree que puede haber tantas verdades como individuos que las reivindiquen. No obstante, desde un punto de vista científico, el criterio de *verdad* se sustenta en la concordancia que debe existir entre los fenómenos que ocurren en la realidad y las nociones y conceptos que de ellos nos hacemos en la conciencia.

Desde nuestra perspectiva, el conocimiento científico es el medio más adecuado para comprender cabalmente la realidad, es decir, para acceder a la *verdad*; para responder a las preguntas que todos los humanos nos hacemos, muchas de las cuales, las trascendentales, siguen sin respuesta verdadera, verdadera en el sentido que aquí se otorga al concepto verdad.

Con estas reflexiones ponemos en manos del lector los ensayos que forman este volumen de *Estudios del Hombre*, esperando que provoquen nuevas cavilaciones.

Los coordinadores

ARTÍCULOS

Verdad, incertidumbre y predicción

Alfredo de la Lama

RESUMEN

La verdad resulta una ingeniosa argucia para engañar a la angustia que nos produce el futuro desconocido. Sin embargo, se ha descubierto que es menos efectiva para enfrentar los problemas del porvenir que otra clase de conocimiento. Este nuevo y revolucionario entendimiento del mañana no se sustenta en la seguridad que infunde la verdad, sino en la conciencia de que el efectivo acompañante del Hombre en su efímero paso por el universo es la duda.

Hécate: No ignoréis que la seguridad es el mayor enemigo de los mortales.

Shakespeare

"Hechicera primera: ¡Yo te saludo, Macbeth!; ¡yo te saludo, Thane de Glamis! Hechicera segunda: ¡Yo te saludo, Macbeth!; ¡yo te saludo Thane de Cawdor! Hechicera tercera: ¡Yo te saludo, Macbeth!; ¡que serás rey!"¹ Con estos títulos nobiliarios Macbeth es abordado por las brujas. El primer saludo habla del honor que ha ganado en batalla, algo que el guerrero espera como recompensa a su valor. El segundo es una inesperada consideración que el destino pronto le cumple. El tercer saludo le anuncia un honor mucho más grande, y Macbeth convencido de que la tercera predicción también será verdad ya no esperará a que el destino se lo imponga, él se encargará de hacerlo cumplir. Después de todo ya conoce el resultado, o cree saberlo.

Quizás el secreto de por qué esta obra se instala por encima del tiempo y de las culturas estriba en que recurre a una de las grandes debilidades del

¹ William Shakespeare, *Macbeth*. Thane puede considerarse parte de la escala social escocesa, por debajo de marqueses y duques.

ser humano, su deseo de controlar el futuro. Para comprender este notable interés consciente por el porvenir, de parte del hombre, es necesario remontarnos a la conquista del lenguaje simbólico.² Este último logro cultural—, posiblemente influyó en la maduración del sistema nervioso central y favoreció el crecimiento de la capacidad craneana, lo que a su vez permitió la ampliación de dicho lenguaje y la consolidación de la comunicación. Todo ello para reforzar la cohesión social entre los pre-hombres e incrementar sus probabilidades de reproducirse y sobrevivir. Por lo menos, eso se desprende de los descubrimientos que hizo Chomsky cuando explicó que existía una unidad en el lenguaje de todas lenguas humanas conocidas.³

La obtención del lenguaje simbólico, resultado del éxito biológico que tenía la comunicación social, le permitió al *homo erectus* actuar colectivamente frente a los retos del momento. En la medida en que el lenguaje se ampliaba a la información le aconteció igual, y gracias a ambos fenómenos, paulatinamente la capacidad de prever el futuro se hizo cada vez mayor. Hasta que aquél fue capaz de intuir no sólo el futuro más inmediato, sino los cambios de estación, una temporada de secas extrema, los inviernos por venir, las migraciones de los animales, etcétera. Gracias a esta comprensión del futuro, las probabilidades de sobrevivir colectivamente se incrementaron sustancialmente.

Existen testimonios indirectos que fortalecen la hipótesis de la existencia, en el hombre primitivo, de un prioritario interés por el futuro. Las pinturas rupestres adosadas a las cuevas y los colmillos de mamuts decorados con escenas de caza, y primitivas figuras en cerámica o hueso, de épocas tan anteriores como 40.000 años antes del presente y distribuidos en innumerables lugares,⁴ parecen corroborar este notable interés por el futuro

² Jacques Monod, premio Nobel en fisiología y medicina en 1965, indica: "Es preciso admitir entre las funciones cognitivas y el lenguaje simbólico que ellas reclaman por las que se explicitan, que hay en el hombre una estrecha simbiosis que no puede ser producto más que de una larga evolución". en *El azar y la necesidad. Ensayo sobre filosofía natural de la biología moderna*. Barcelona, Barral editores, 1972, p. 148.

³ "Se sabe que, según Chomsky y su escuela, bajo la extrema diversidad de las lenguas humanas, el análisis lingüístico en profundidad revela una <forma> común a todas ellas. Esta forma debe pues, según Chomsky, ser considerada *innata* y característica de la especie... A condición de aceptar el contenido biológico implícito, esta concepción no me choca en lo absoluto". J. Monod, *op. cit.*, p. 149.

⁴ Muestras de estas expresiones se encuentran en lugares tan distantes entre sí como Kakadu, Australia; Kostenki, Rusia; Apollo cueva 11, Namibia; Grimaldi, Italia; Lascaux, Francia; Altamira, España; Henry Lantley, "Behold the stone age", *Time*, febrero 13, París, Museo de Historia Natural, 1995, pp. 38-39.

bajo dos vertientes: practicar un proceso de enseñanza–aprendizaje y mostrar las primeras expresiones de la imaginación animista del hombre.⁵

De ser ciertas estas suposiciones, el interés por el futuro, en ambos casos, resulta manifiesto. Ya sea porque a las nuevas generaciones se les preparaba para mejorar su percepción espacial para la futura caza, y porque el animismo, por su parte, efectuaba las predicciones que pretendían garantizar la efectividad de la acción que se iba a emprender. Ambos procesos psico-sociales sirvieron para aumentar la posibilidad de conseguir alimentos. Es decir, por medio de ellos se trataba de garantizar el futuro del grupo. El animismo, sin embargo, iba más allá de la experiencia cotidiana y con el paso de las generaciones se convirtió en la expresión más importante del anhelo por asegurar y controlar ese futuro, y de esta manera amortiguar la angustia que produce la ignorancia frente a lo desconocido. Hecho ingenuo si se quiere, mas si tomamos en cuenta que la sobrevivencia del grupo se encontraba en que el individuo aceptara su papel dentro del mismo sin titubeos, resulta comprensible el interés por fortalecer la cohesión de la tribu mediante recursos mágicos, superiores al sentido común.

Estas notables expresiones de arte de las primeras culturas humanas requirieron de manos expertas y de mucho tiempo; debieron de representar un enorme gasto para los escasos recursos de estas incipientes comunidades, debido a las precarias condiciones de existencia. Sin embargo, lo hicieron. Y ello es representativo no de una zona geográfica específica y de un tiempo en particular, sino que estas manifestaciones las encontramos a todo lo largo de las sendas tomadas por las primeras miles de generaciones de hombres que poblaron la tierra, ya se trate de África, Europa, Oceanía o Asia Central.⁶

Este enorme esfuerzo –económico, social y cultural– por comunicar un mensaje intergeneracional, obliga a preguntarnos por qué se hizo. ¿Qué clase de necesidad compartida se hacía tan urgente para que comunidades que vivían al borde de la extinción decidieran gastar parte de su vital y raquíptico excedente económico en una realización que desde un punto de vista pragmático parece superfluo? Tal vez la respuesta a esta pregunta es incompleta si la hacemos depender exclusivamente de una condición cultu-

⁵ “El camino de los animales fue trazado [...] es evidencia de la existencia de algo sagrado”, *Ibid.*, p. 32.

⁶ Véase el mapa relativo a la distribución del arte paleolítico de Joe Lertola y Paul J. Puigliese, en *Time*, *op. cit.*, p. 40.

ral; quizá no acabe de satisfacernos si le agregamos que es producto de una urgencia psicológica. Sin embargo, algunos dirán que se exagera si se señala que también puede deberse a una necesidad genética;⁷ pero lo cierto es que el deseo de dominar nuestra angustia hacia lo desconocido es un hecho que más de un científico social lo ha denominado “fuerzas ancestrales” o “atávicas”.

El animismo,⁸ con el cual se arroja el intento de crear una explicación general que de sentido a nuestra existencia y acciones, ha permeado al hombre durante miles de años. Su función, tal como puede verse aún ahora, era ofrecer respuestas o si se quiere verdades, que paliaran la incertidumbre que causa el porvenir, y de esta manera superar las angustias personales y colectivas. Los oráculos, las religiones, la filosofía y la magia, por variadas que fueran, procuraron ofrecer explicaciones –o si se prefiere verdades– que garantizaban la toma de decisiones correctas para enfrentar los retos que el futuro les deparaba.

La mayoría de estas invenciones culturales invocaban la imagen de un padre que absolvía la responsabilidad de tener que tomar decisiones, que si eran equivocadas podían atraer el desastre. Como bien afirma Jacques Monod, “La poderosa armadura que para una sociedad constituye una ideología religiosa no es debida a su estructura misma, sino al hecho de que esta estructura es aceptada, se impone. Por ello resulta muy difícil separar el poder de invasión de una idea como ésta y su poder de performarse”.⁹

LA VERDAD DESCUBRE A LA CIENCIA

Lo relevante de estas manifestaciones humanas (las religiones, las filosofías,¹⁰ los oráculos, la magia) fue que asociaron a la verdad con su propio

⁷ “Esta hipótesis sólo sería atrayente y razonable si no hubiese además adquirido singular importancia al haber sido reclamada por algunos datos relativos [...] a la adquisición del lenguaje por el niño”. J. Monod, *op. cit.*, pp. 146-147.

⁸ El término se usa en el sentido más amplio posible de acuerdo a la siguiente idea: “El paso esencial del animismo [...] consiste en una proyección a la naturaleza inanimada, de la conciencia que posee el hombre del funcionamiento intensamente teleonómico de su propio sistema nervioso central. Es, en otros términos, la hipótesis de que los fenómenos naturales pueden y deben explicarse de la misma manera, por las mismas «leyes» que la actividad humana subjetiva, consciente y proyectiva”. J. Monod, *op. cit.*, pp. 41-42.

⁹ *Ibid.*, p. 182. El término “performarse” puede interpretarse como desempeño.

¹⁰ “De Platón a Hegel y Marx, los grandes sistemas filosóficos proponen en su totalidad ontogenias a la vez explicativas y normativas”. *Ibidem.*

proceder; así lo exigió el desarrollo humano pues de lo que se trataba era de hacer que el grupo social actuara en una dirección sin titubear. Eso generalmente en el pasado había resultado exitoso. ¿Por qué en el futuro no habría de serlo?¹¹ Pero cabe agregar: lo que había sido un recurso indispensable para sobrevivir en un medio natural hostil (prever las secas, las lluvias, el invierno, las migraciones, las inundaciones), resultó también útil para unificar a la sociedad frente a las amenazas –reales o imaginadas– de grupos tribales semejantes. Cuando algunas de estas tribus pudieron desarrollar sociedades especializadas, estos logros sociales se convirtieron en útiles medios de movilización social para la guerra o la conquista de otros grupos sociales, pero también para consolidar civilizaciones mucho más sofisticadas. A pesar de que en esta etapa la supervivencia fue menos precaria, la angustia social e individual frente a lo desconocido no disminuía. Las religiones invadieron el espacio para prevenir los desastres naturales, pero añadieron nuevas previsiones sobre lo que cabría esperar de ellos mismos y de otros hombres, los extranjeros, los bárbaros.

Mucho tardó el hombre en darse cuenta que en este tipo de explicaciones mezclaba dos clases de juicios esencialmente diferentes, el normativo y el cognoscitivo. Cuando lo descubrió, trató de unirlos mediante la idea de que ambos representaban a un mismo tipo de conocimiento. Los juicios éticos, a su entender, resultaban semejantes a los axiomas geométricos. Es decir, *verdades universales a priori*.¹² Correspondió a los griegos explicar esta cuestión. Ellos descubrieron que una norma de conducta como “hacer el bien” era un juicio de una clase diferente a “si caliente el metal se dilata”. Trataron, sin embargo, de demostrar que ambos juicios respondían a la misma clase de conocimiento, aunque uno se aplicara a la conducta humana y el otro a la naturaleza. Ello nos lleva casi de la mano a una de las conquistas conceptuales más importantes del hombre, es decir, el encuentro de la verdad objetiva o científica. Originaria también de la cultura griega, la cual no se consolidó hasta que se revaloró, fue enriquecida y tolerada por nuevas fuerzas sociales emergentes en el siglo XVII (d.n.e.).¹³ La ver-

¹¹ La base de la acción de un ser vivo se encuentra en la información que posee. Robert Haveman, *Dialéctica sin dogma. El modelo espacio temporal de nuestra percepción*. Barcelona, Ariel, 1967.

¹² Hans Reichenbach, *La filosofía científica*. México, FCE, 1967, capítulo IV.

¹³ Issac Newton (1642-1727), considerado como la persona que logró consolidar el modelo mecánico de la ciencia, es contemporáneo de los Estados Generales en 1648 y la “revolución gloriosa” de 1688. En ambos casos la burguesía comercial logró imponerse.

dad objetiva nació como resultado de la ciencia moderna. El innovador sistema desarrollado para llegar a ella (descubrimiento, comprobación y comunicación), exigía el rompimiento total entre el conocimiento y los valores reverenciados. Fue un mérito de la sociedad europea occidental haber soportado el divorcio entre conocer y creer, y permitir que ciertos grupos de individuos pudieran seguir este innovador camino. No fue tarea fácil, de hecho; aún existen fuertes núcleos de población y diversas élites que aunque utilizan los resultados de la ciencia tienen una feroz resistencia de cara a los principios por los que ésta se rige. "Es muy cierto –afirma Monod– que la ciencia atenta contra los valores. No directamente, ya que no es juez y debe ignorarlos; pero ella arruina todas las ontogénias míticas o filosóficas sobre las que la tradición animista, de los aborígenes australianos a los dialécticos materialistas, hace reposar los valores, la moral, los deberes, los derechos, las prohibiciones".¹⁴

¿Por qué se aceptó a la ciencia como un modelo que ofrecía nuevas verdades, muchas veces opuestas a aquéllas que tenían el apoyo de reconocidas autoridades? La respuesta, posiblemente, se halla en que demostró mayor poder de predicción del futuro que la otras explicaciones.¹⁵ El poder de la ciencia nació de su eficacia para enfrentar y resolver problemas que hasta ese momento no habían sido resueltos. En consecuencia, las otras explicaciones que existían empezaron a resultar insuficientes o se demostraron finalmente falsas. La verdad objetiva nació, asoció, opuso, enfrentó y finalmente se independizó de la verdad religiosa.¹⁶ Representó el mayor esfuerzo del hombre por encontrar la verdad. Para ello tuvo que renunciar a los valores¹⁷ más preciados, aquéllos en los que hasta ese momento había cimentado su confianza para actuar.

La ciencia clásica, a pesar de su rompimiento con el animismo, dejaba un asomo de esperanza. El propósito que la embargaba, aunque ajeno a los valores que el hombre se había impuesto tradicionalmente, ofrecía un con-

¹⁴ J. Monod, *op. cit.*, p. 186.

¹⁵ "¿Cómo, una idea así, que parecía estar revestida de una puritana arrogancia, podía ser aceptada? No lo ha sido: no lo es aún. Y si a pesar de todo se ha impuesto, es en razón, únicamente, de su prodigioso poder de *performarse*". *Ibid.*, pp. 183-184.

¹⁶ Afirma Alexandre Koyré que la ciencia siempre se relacionó con la religión ya fuera para apoyarse en ella, ya fuera para oponerse a ella, *Estudios del pensamiento científico moderno*, México: Siglo XXI, 1978, p. 4.

¹⁷ Este cambio no puede imaginarse más atrevido porque consistió en revelarse contra los valores como la belleza, la armonía, la fe, la palabra divina, entre otras, y adoptó otros, como la racionalidad, la objetividad, la generalización, la comprobación, la observación y la experimentación.

suelo: que la verdad que encontraba era absoluta, universal, exacta, indudable e inmutable. Ciertamente, los resultados de cada investigación científica eran penosamente limitados para el cúmulo de dudas que existían, pero toda una civilización pudo suponer que a partir de la ciencia todo era cognoscible, y que las leyes naturales existentes, aunque no se hubieran descubierto aún, eran universales y atemporales.¹⁸

El desarrollo de la ciencia clásica, hasta principios del siglo XX, actuó bajo la premisa de que la predicción se hacía con la certeza de que a todo efecto le antecedía una causa.¹⁹ La característica del método de investigación del modelo mecánico destacó la búsqueda de la precisión y la exactitud, a través de lo que podía medirse, pesarse y contarse.²⁰ Se eliminó el mundo de las cualidades y el de las percepciones sensuales. Se ignoraron los complejos orgánicos, los procesos históricos y se atacó la existencia por fines o significados. El comunicado científico por su parte obligó a pasar del concepto empírico al matemático. El experimento se presentó como un elemento ratificador indispensable para la teoría. Esta última, a su vez, se expresaba en forma matemática.

El hecho de que la ciencia ignorara los valores establecidos para llegar al conocimiento, implicó la existencia de otros valores previos e indispensables para acceder a la clase de conocimiento que se descaba alcanzar. Para que la ciencia se institucionalizara era indispensable la aparición y la posterior consolidación de valores que dieran cohesión y sustento a la práctica profesional del científico. Estos valores, que dieron origen a la ciencia moderna, fueron la objetividad,²¹ axiomatización,²² demostración,²³ siste-

¹⁸ Alexandre Koyré advierte que "El movimiento del cual trata esta ley, no es el de los movimientos de los cuerpos que nos rodean. No lo encontramos en la vida diaria; es el movimiento de cuerpos 'arquímedeanos', geométricos, en el espacio absoluto. Esta es la razón por la que no tiene nada que ver con el cambio: el movimiento de cuerpos geométricos en un espacio geométrico, no cambia absolutamente nada. Los 'lugares' en un espacio tal, son equivalentes y aún idénticos." "El significado de la síntesis newtoniana", en Lothar Knauth *et al* (comps.), *La formación del mundo moderno*, México, CEMPAE, 1977, p. 361.

¹⁹ Lewis Mumford ha destacado la importancia de la ideología maquinista como modelo de conocimiento derivado, tanto de la ciencia clásica como de la revolución industrial (1780-1815). *Técnica y civilización*, Madrid, Alianza, 1971.

²⁰ No es casualidad que estos procedimientos sean parecidos a las operaciones de contabilidad de una empresa comercial.

²¹ La objetividad en esta etapa suponía, además, una postura neutral absoluta frente al objeto de estudio.

²² Este valor fue recogido de la influencia platónica. "Un conocimiento del mundo físico que no ha asumido todavía la forma matemática, no es, para Platón, conocimiento auténtico [...] tiene que esperar a su transformación a matemáticas antes de que pueda alegar que merece el calificativo de verdad". H. Reichenbach, *op. cit.*, p. 169.

²³ La demostración es el proceso por el cual "Las observaciones confirman una explicación matemática abstracta, esto es, una teoría de la que se deducen matemáticamente los hechos observables". *Ibid.*, p. 113.

matización, generalización, certeza, completez e intemporalidad. Ellos llevarían al científico a hallar la verdad objetiva.²⁴

El éxito de estos valores para inducir a los hombres de ciencia a la resolución de problemas de enorme complejidad, sobre todo en física, astronomía y después en química, permitió la consolidación, la difusión y su posterior transformación en acuerdos sociales. Estos últimos generaron actitudes, conductas y prácticas consecuentes en el seno de las comunidades científicas y otras, de manera secundaria, las cuales permitieron, tanto abordar nuevos problemas de mayor complejidad, como reclutar nuevos y brillantes discípulos entre la población.

Nada sería más impresionante desde la perspectiva social, que el poder de invasión que tuvo el modelo mecánico en el resto de la sociedad europea. Ello gracias al triunfo de la máquina. La máquina sería la representación más perfecta del modelo mecánico. Ella sustituyó los demás atributos de las cosas: colores, olores, sabores, estética, belleza, armonía, solidaridad, por un solo elemento, la producción de bienes. Fue definitivamente la revolución industrial, a través de una nueva clase social: los empresarios industriales, la que permitió la consolidación del modelo mecánico dentro de la sociedad europea de finales del siglo XVIII. Tampoco resultó sorprendente que la ciencia clásica se hermanara casi de manera natural a esta ideología, ofreciendo a cambio un sistema mecánico para encontrar la verdad.

El modelo de conocimiento clásico²⁵ creyó descubrir en las matemáticas y la geometría la clase de conocimiento verdadero al que debe aspirar el hombre. La física y la astronomía a pesar de tener un origen evidentemente empírico lograron responder a este lenguaje matemático de tal manera que permitió el nacimiento y consolidación del paradigma de la ciencia clásica. Todos aquellos conocimientos que aspiraron a pertenecer al paradigma de ésta imitaron tanto los métodos de investigación, como las formas de generalización e incluso copiaron las formas de comunicación científica instituidas al efecto, inclusive los conocimientos de índole social.²⁶ François

²⁴ "La definición misma de conocimiento <verdadero> se basa en último término en un postulado de orden ético". J. Monod. *op. cit.*, pp. 186-187.

²⁵ Al margen del paradigma clásico racionalista, surge también, a partir de 1600, el empirismo. Pero éste fue incapaz de competir con el primero, por lo que sólo sería practicado por una minoría de científicos hasta su posterior revalorización a finales del siglo XIX. H. Reichenbach. *op. cit.*, cap. V.

²⁶ No todos los pensadores sociales aceptaron la validez del paradigma clásico. Friedrich List (1789-1846)

Quesnay (1696-1774), el fundador de los modelos matemáticos en la economía reconocía que: "Los hombres en sociedad deben estar sujetos a leyes naturales y positivas [...] las cuales son inmutables e irrefragables".²⁷ Adam Smith (1723-1790), el primer economista que entendió a la revolución industrial, consideró que existían "ciertas cualidades en la naturaleza humana, como el comer o respirar, que permiten "permutar, cambiar y negociar una cosa por otra".²⁸ Thomas Malthus (1766-1834), señaló "Creo poder asentar dos postulados siguientes [...] Dichos postulados aparecen leyes fijas de la naturaleza y no habiendo observado el menor cambio ...".²⁹

Durante tres siglos (XVII, XVIII y XIX) la ciencia clásica inauguró una nueva etapa que erosionaba las viejas creencias sobre las que se sustentaban las acciones; además, ofrecía explicaciones objetivas y verdaderas. A cambio exigía que el hombre aceptara su responsabilidad en las decisiones que debía tomar. La objetividad quedó entendida como la capacidad para tratar los problemas de tal manera que el conocimiento derivado se convirtiera en la "única fuente de verdad auténtica".³⁰ Ello exigía que el observador mantuviera una neutralidad a ultranza, con la finalidad de no perturbar el fenómeno.

LA CIENCIA RECHAZA LA VERDAD

La investigación científica, sin embargo, generó su propia soberanía frente a los valores que la impulsaban, debido precisamente al método para acceder a la verdad. Estos procedimientos tenían la particularidad de que debían de ser expuestos de manera clara y abierta, de tal forma que pudieran ser replicados por cualquier observador competente. En otras palabras, el juez último de la verdad no eran las opiniones de los científicos sino los hechos. Ello le confirió a la investigación científica una independencia que no tenían los otros conocimientos. Es decir, sus procedimientos resultaron

opuso a la economía clásica, típicamente alustórica, la escuela histórica de economía; Augusto Comte (1798-1857) inauguró una teoría sociológica evolucionista cuya finalidad es el progreso humano, idea que contrastó con el utilitarismo.

²⁷ François Quesnay, "Ley natural", en Miguel Artola, *Textos fundamentales para el estudio de la historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, pp. 424-425.

²⁸ Adam Smith, *Investigación sobre la causa de la riqueza de las naciones*, México, FCE, 1984, pp. 16-17.

²⁹ Thomas Malthus, "Ensayo sobre la población", en Miguel Artola, *op. cit.*, p. 445.

³⁰ J. Monod, *op. cit.*, p. 183.

independientes de los valores que la impulsaron. De ahí que, cuando se abordaron ciertos problemas que produjeron resultados contradictorios con los valores de la ciencia, estos últimos fueran cuestionados y en consecuencia el propio paradigma de la ciencia clásica fue sujeto a revisión. Esta particularidad no aparece en ningún otro paradigma de conocimiento.³¹

Las primeras anomalías aparecieron en el siglo XIX, cuando se descubrió que la geometría euclidiana era sólo una entre un número infinito de geometrías.³² Esto generó la duda sobre una verdad asentada: es decir, que la geometría griega era la expresión del mundo que conocemos. Bajo los nuevos descubrimientos debía dilucidarse cuál de las geometrías respondía al mundo que conocemos y sólo un procedimiento era capaz de resolverlo. Este era la prueba empírica.³³

Ello contradecía al modelo clásico porque invertía el método, ya que en vez de que la teoría indicara el tipo de prueba que debía de hacerse, la prueba era la que determinaría el tipo de teoría que habría de aceptarse. El resultado tampoco se ajustó a los cánones establecidos porque las pruebas sólo permitieron afirmar que “la geometría natural del espacio que nos rodea, dentro de la exactitud que nos es posible, es euclidiana;”³⁴ o, en otras palabras, que los errores inevitables de la observación hacían imposible demostrar la verdad. Al enunciar de esta manera los resultados, se violó uno de los valores a que la ciencia clásica aspiraba: la exactitud y en consecuencia la posibilidad de alcanzar la certeza.

El “punto de no retorno” al cuestionamiento de la ciencia clásica se inició en 1900, cuando Max Planck, descubrió el *cuanto*, lo cual significó el principio del cambio de la comprensión de la realidad física contemporánea,³⁵ y que continuaría en transformación hasta la década de los años veinte y más, cuando “se aceptó que el acontecimiento atómico individual no era determinado por una ley causal, sino que seguía sólo una ley de probabilidad”. Ello significó que el “sí” –entonces de la física clásica– fuera sustituido por un sí *relativo a un cierto porcentaje*.³⁶ La probabilidad, a partir

³¹ La impugnación de los valores de paradigmas de conocimiento tradicionales da lugar a una herejía.

³² El descubrimiento de las geometrías no euclidianas corresponde a dos matemáticos: N. I. Lobachevski (1793-1856) y K. F. Gauss (1777-1855). Una forma más general de una geometría no euclidiana que incluye sistemas en los que no existen líneas paralelas, fue elaborada posteriormente por B. Riemann (1826-1866).

³³ H. Reichenbach, *op. cit.*, pp. 142-143.

³⁴ *Ibid.*, p. 146.

³⁵ *Ibid.*, p. 179.

³⁶ *Ibid.*, p. 184.

de entonces, sería usada no como un simple recurso instrumental, sino como un principio básico de la teoría del conocimiento humano. De esta manera, la verdad objetiva, aquélla que pretendía ser absoluta, certera, única, inmutable e intemporal, quedó cuestionada. Pero no sólo ella, también otros valores, como la axiomatización del conocimiento, la intemporalidad de los fenómenos, etcétera. La ciencia demostraba que ni ella misma se encontraba libre de la crítica que su propio método había creado para prever el futuro. El secreto estaba en que los procedimientos para encontrar la verdad, implicaban ensayos que corroboraban o rechazaban a las mismas explicaciones y en última instancia a las estructuras paradigmáticas que los sostenían.

A pesar de la existencia de estas salvaguardas en contra del dogmatismo, fue un mérito de la comunidad científica haber reconocido que el edificio en que se sustentaba todo su cuerpo de conocimiento, todas sus explicaciones y todas sus predicciones, debía ser sujeto a una revisión total. No todos los científicos tuvieron un comportamiento tan crítico. Apunta Lakatos que:

Poincaré, Mihaud y Le Roy se opusieron a la idea de la demostración por intuición progresiva y prefirieron dar la explicación de que el continuado éxito histórico de la mecánica newtoniana se debía a una decisión metodológica tomada por los científicos. Después de un considerable período de éxito empírico los científicos pueden decidir no permitir que la teoría sea refutada. Una vez tomada esa decisión resuelven (o disuelven) las anomalías que se presentan recurriendo a hipótesis auxiliares o a otras estratagemas "convencionalistas".³⁷

Aquí cabe hacer una observación interesante en torno al comportamiento de los científicos. En el siglo XIX aparecieron lo que podríamos denominar tres fuentes inéditas de nuevo conocimiento, las cuales convulsionaron profundamente a la sociedad porque cuestionaron las bases biológicas, sociales y éticas en las que se cimentaba la civilización europea occidental. En el área biológica, sobresalieron Charles Darwin (1802-1882), Robert Koch (1843-1910), Louis Pasteur (1822-1895) y Gregor Mendel (1822-1884); en el área social Karl Marx (1818-1885) y Frederick Engels (1820-1895); y en la psicológica Sigmund Freud (1856-1939). Ninguna de estas aportaciones afectaron mínimamente el paradigma clásico.³⁸

³⁷ Imre Lakatos, "La falsación y la metodología de los programas de investigación científica", en Mario Casanueva y León Olivé, *La ciencia y sus métodos*. México, COSNET, 1986, p. 132.

³⁸ Frente a esta clase de reflexiones Tomas Kuhn comenta que "Un paradigma puede aislar a la comunidad

De los tres casos, el biológico estaba más relacionado con el paradigma de la ciencia. Se desarrollaba en las mismas instituciones universitarias que las de sus colegas de las disciplinas clásicas, sus practicantes tenían el reconocimiento como científicos, y se presentaban en las mismas academias nacionales. Además, sus resultados eran verificables y, en algunos casos salvaron miles de vidas, e incluso rescataron a industrias en crisis. Los métodos en microbiología eran parecidos al de sus colegas clásicos, aunque presentaban notables aportaciones. A pesar de todo ello, los representantes del paradigma clásico ignoraron deliberadamente cualquier reflexión profunda sobre si las aportaciones en el campo de la biología o cualquier otro campo que no fueran las de la ciencia clásica y que debieran influir en su propio quehacer. Para decir lo menos de ellos, eran inmunes a la crítica exterior.³⁹

Este fenómeno puede llevar a preguntarnos por qué entre los científicos tenía más ascendencia el paradigma clásico que otros tipos de conocimientos. La respuesta, por extraña que parezca, tiene que ver con la influencia platónica. La ciencia clásica consideraba que la verdad objetiva –lógica– era la verdad axiomatizada. El paradigma clásico afirmaba que sólo el conocimiento matematizado era conocimiento científico.⁴⁰

Afortunadamente para el desarrollo de la ciencia, algunos de los científicos apegados al paradigma clásico, –los más críticos e inteligentes– no eran invulnerables a la autocrítica, ya que fueron las incongruencias producidas por los resultados de sus propias investigaciones los que los llevaron a reformular y más tarde a cambiar el paradigma clásico de conocimiento. Los cambios que se operaron en el sistema de valores de la ciencia fueron revolucionarios. La investigación científica clásica contemplaba tres etapas: descubrimiento, demostración y comunicación. A partir de los descubrimientos en la física de las partículas elementales, la demostración quedó

de problemas importantes desde un punto de vista social". *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1971, pp. 70-71.

³⁹ Tomas Kuhn señala que una de las debilidades del paradigma científico es que al éxito científico "... lo recompensa el reconocimiento de sólo sus colegas. Por tanto, el mérito práctico de su solución no tendrá otra cosa que un valor secundario y la aprobación de las personas ajenas a la especialidad es un valor negativo o nulo". *La intuición esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, México, FCE, 1982, p. 314.

⁴⁰ "Lo que dio poder a la ciencia moderna fue la invención del método hipotético-deductivo, el método que construye una explicación en forma de hipótesis matemática de la que se deducen los hechos observados". H. Reichenbach, *op. cit.*, p. 110.

cuestionada y fue sustituida por la verificación. Es decir, que la validez de una teoría se encontraba en su capacidad para explicar y predecir hechos futuros. Por tanto, la hipótesis, –no matemática necesariamente– como eje de la investigación y la prueba, como juez indiscutible de la validez o rechazo de las teorías, sustituyó a la deducción y a la matematización. Método heterodoxo que había demostrado su poder, una y otra vez, por Pasteur y toda una pléyade de brillantes microbiólogos a lo largo del siglo XIX.

Otro cambio significativo fue la idea que se tenía de la objetividad del científico. Se descubrió que la neutralidad, tantas veces exigida al investigador, no servía para enfrentar los problemas, por la sencilla razón de que la sola presencia del observador modificaba el comportamiento del fenómeno observado. Esta era una cuestión sabida por cualquier científico social y también por cualquier médico, desde años antes.⁴¹ La manera efectiva de enfrentar esta problemática era calculando el grado de interferencia que el observador provocaba.

La objetividad en el nuevo paradigma de conocimiento exigía del científico una actitud no comprometida con las hipótesis que tenía que contrastar, pero ello no significaba que debía de renunciar a la pasión y al compromiso que sentía por resolver problemáticas complejas. El científico no sería humano si fuera capaz de anular verdaderamente las preferencias por una u otra hipótesis o por una problemática en particular. Sólo su actitud crítica, producto de su compromiso con la ciencia, es lo que le permite superar sus preferencias y probar con imparcialidad la validez de sus hipótesis y superar las pruebas de verificación crítica que harán sus colegas. También se aceptó que el tiempo y el espacio son variables que afectan al objeto de estudio y que los fenómenos empíricos son únicos, similares, heterogéneos y generalizables, pero no idénticos a otro de naturaleza similar. Este era un cambio muy importante para entender el comportamiento futuro. Se descubrió que el tratamiento de los hechos pasados requiere de un tipo de lógica diferente al de los hechos del porvenir. Mientras que los hechos pasados se encuentran establecidos los del futuro no. De ahí que la

⁴¹ Apunta León Bruillon que: "Estas ideas (la ausencia de neutralidad del observador) nuevas para los físicos, son bien conocidas por los biólogos. Los médicos y los psicólogos han aprendido desde hace mucho tiempo a cuidarse de estas interacciones sutiles". *La información y la incertidumbre en la ciencia*, México, UNAM, 1965, p. 24.

lógica de la probabilidad sustituya a la relación de causa-efecto cuando los hechos son desconocidos.⁴²

Un resultado inesperado que produjo el nuevo paradigma de conocimiento fue el acercamiento en métodos y concepción de la física y la química, frente a la biología y las ciencias sociales. Estas últimas tenían el estigma de ser poco precisas. Sin embargo, desde la perspectiva del nuevo modelo las diferencias de precisión de la física o la economía⁴³ o la psicología, sólo eran de grado –muchos grados, a decir verdad– pero no de categoría y éste era un acercamiento positivo, pues al fin las ciencias empíricas, naturales y sociales, podían hablar un lenguaje común. Así lo hizo ver Carl Hempel: “En nuestra exploración de la filosofía de las ciencias naturales tendremos ocasión de lanzar una mirada comparativa a las ciencias sociales, y veremos como muchos de nuestros resultados relativos al método y a la estrategia de la investigación científica se aplican a las ciencias sociales tanto como a las ciencias naturales”.⁴⁴

Paradójicamente las disciplinas formales como la geometría, la lógica, las matemáticas, se alejaron del modelo empírico, y en consecuencia de sus viejos socios, la física y la astronomía, debido a que su validación no se hacía por medio de la verificación con los fenómenos o hechos registrados en la naturaleza. El nuevo paradigma de la ciencia contemporánea cambió –un poco– las reglas del juego. De los hechos pueden inferirse no una teoría, sino varias, y de los problemas pueden surgir varias hipótesis o supuestos que en principio pueden ser ciertos. La única manera de determinar cuál de las hipótesis o las teorías es correcta, consiste en poner a prueba, mediante ensayos empíricos, las consecuencias esperadas. Aquella idea que tuviera la probabilidad más alta de ser cierta, gracias a las pruebas aportadas, sería la más probable. Debe notarse que no escribimos “sería la verdadera”, sino “la más probable”. Esto implicaba que aun con todas las pruebas a su favor, una teoría nunca podría considerarse acabada, como afirma Reichenbach: “Una afirmación de probabilidad no nos permite calificar de verdadera la sentencia sobre el acontecimiento predicho. Sólo puede soste-

⁴² “El principio de probabilidad se nos ofrece, por tanto, como un principio independiente junto al de causalidad; sólo ambos principios a la vez contienen el supuesto general de la legalidad”. H. Reichenbach, *op. cit.*, p. 193.

⁴³ “En sus rasgos más generales, el método de la economía política no difiere del método de las ciencias teóricas que investigan los diversos dominios del mundo empírico”. Oskar Lange, *Economía Política*, México, FCE, 1969, p. 95.

⁴⁴ Carl Hempel, *Filosofía de la ciencia natural*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, p. 34.

ner dicha sentencia en el sentido de proposición. Proponer una afirmación significa tratarla como si fuera cierta, aunque no conozcamos su verdad".⁴⁵

Este dramático cambio de actitud entre los científicos tuvo y tiene profundas consecuencias para la práctica científica. En la ciencia clásica no era exceso de confianza hablar de resultados verdaderos. En la ciencia contemporánea la verdad no existe. Ninguna causa provocará irremediablemente uno y sólo un efecto. El científico actual tiene por compañero inseparable a la duda, el clásico tenía a la verdad como aliado. Esto significó que la idea que se tenía de las leyes naturales en la ciencia clásica demostró ser más limitada que las que se tienen ahora. El hombre ha tomado conciencia de que la seguridad y la certeza para predecir el futuro no existen. Lo que tenemos a cambio es un instrumento más poderoso, y sin embargo, más humilde, ya que de actuar bajo sus pronósticos, lo único que tenemos es la más alta probabilidad de estar en lo correcto.

La comunicación de la investigación científica, por su parte, cambió un tanto con el objeto de responder a las necesidades de la verificación. Sin embargo, todavía no es capaz de expresar con sinceridad los tropiezos que una investigación tiene que recorrer para probar sus hipótesis, ya que el comunicado sólo nos habla de aquellos supuestos que fueron verificados exitosamente y se ocultan las hipótesis y procedimientos fallidos. El espejismo de que la ciencia y sus productos son perfectos ha producido una imagen muy diferente de lo que realmente sucede en su interior.⁴⁶ Posiblemente son resabios del paradigma clásico que creía ser capaz de encontrar la verdad. La consecuencia de esta revolución del pensamiento fue que el paradigma científico modificó el proceso de la investigación científica contemporánea. Este ahora se forma de las siguientes etapas: descubrimiento, verificación y comunicación.

EL NUEVO PROPÓSITO DE LA CIENCIA CONTEMPORÁNEA

El cambio en el proceso de desarrollo de una investigación científica y de los resultados que ella aportaba, tuvo como consecuencia la transforma-

⁴⁵ Hans Reichenbach, *La moderna filosofía*, Madrid, Tecnos, 1965, pp. 176-177.

⁴⁶ Esta actitud y conducta de los científicos llevó a Paul Feyerabend a denunciar que "Las aproximaciones *ad hoc* ocultan, e incluso eliminan completamente las dificultades cualitativas. Crean la falsa impresión acerca de la excelencia de nuestra ciencia". *Contra el método*, Barcelona, Ariel, 1975, p.104.

ción del propósito de la investigación científica, dado que pasó de buscar la verdad, la certeza, la esencia etcétera, a una finalidad más sensata: encontrar las explicaciones más amplias que pudieran probarse en los hechos, mediante procedimientos universales

El científico sabe ahora que su búsqueda no le permitirá encontrar la verdad; si acaso tiene suerte, lo que encontrará será una explicación más amplia que las que existían antes. Esto hace al científico más vulnerable, menos soberbio, más humilde con el producto de su trabajo, más humano. Sin embargo, la recompensa continúa siendo una de las más estimulantes para el hombre: enfrentar y resolver los problemas que el futuro nos presenta.

La ciencia contemporánea ha actuado frente al hombre y la sociedad como el niño que se burló del rey desnudo.⁴⁷ Durante miles de años el ser humano elaboró sistemas explicativos para paliar su angustia, e inducir comportamientos, opiniones y acciones que permitieran enfrentar el futuro con cierta tranquilidad, porque creyó que la verdad estaba de su lado. Ahora la ciencia nos afirma que la seguridad y la verdad no existen y que los problemas a que nos enfrentamos debemos encararlos solos y que la posibilidad de equivocarnos existe. De los seres humanos depende exclusivamente encontrar la solución a los problemas futuros. El medio para descubrirlos, analizarlos, preverlos y quizá controlarlos con mayores probabilidades de éxito es la investigación científica contemporánea.

La conquista de este poderosísimo instrumento conceptual debería de exigir a nuestra cultura la revisión total de los fundamentos de la ética, la moral y una radical ruptura con la tradición animista, pero este reto ha sido y aún es demasiado grande para enfrentarlo. Por ello nuestras sociedades enseñan y viven bajo sistemas de valores erosionados, cuestionados por la ciencia, que además no responden como programas de acción eficaces de cara a los retos actuales. El ejemplo contemporáneo más dramático es la aparición del SIDA. El cual ha transformado profundamente a la sexualidad humana: la práctica sexual ha dejado de ser una simple cuestión de moralidad para convertirse en una de salud, donde la vida se encuentra en

⁴⁷ En apoyo a esta idea, Feyerabend señala que: "El racionalismo crítico o es una idea con significado o es una colección de slogans (tales como la 'verdad' 'integridad profesional' 'honestidad intelectual') hechos para intimidar a sus molestos oponentes que tienen la clarividencia de declarar que la verdad pueda que no sea importante, y quizás incluso pueda que no sea deseable". *Ibidem*.

juego. Es evidente que, al ignorar la parte biológica del ser humano, las diversas religiones tienen mucho menos elementos para proteger la vida de sus creyentes, que aquellas comunidades que enfrentan el problema a través de una información clara y cierta.

Es un reto de supervivencia el que la sociedad actual empiece a reconocer que los valores, las actitudes, las conductas con los cuales educa a las mayorías y a no pocas élites dirigentes, se encuentran seriamente dañados y faltos de eficacia frente a los desafíos que el futuro promete.⁴⁸ Es necesario acabar con la neurosis que existe entre las creencias imbuidas por nuestra cultura y educación y, los valores que la ciencia conlleva. No debemos tratar de vivir usufructuando las ventajas de la ciencia y la tecnología producto de ella e ignorar, e incluso atacar, algunos de sus productos y no pocos de sus valores mediante argumentos autoritarios. Es preciso entender, reflexionar y criticar las implicaciones que ella tiene en nuestras vidas, desde su propia plataforma. Es de este modo como adquiriremos la efectiva conciencia del poder –para la destrucción y la creatividad– que tiene la investigación científica. Sólo bajo estas circunstancias quizá podremos ignorar la sombría advertencia que nos hizo Shakespeare, por boca de Banquo: “tal vez para atraernos a un abismo de perdición, esos instrumentos de las tinieblas nos profetizan hechos verdaderos, nos seducen con fútiles promesas y nos arrastran para hacernos traición en asuntos más importantes.”

⁴⁸ Afirma el científico Norbert Wiener que “Vivir de manera efectiva significa poseer la información adecuada”. *Cibernética y sociedad*. México, CONACYT, 1981, pp. 18-19. Debe agregarse que tener la información adecuada es lo que permite hacer generalizaciones correctas.

Reflexiones epistemológicas a propósito de la comunicación pública

Armando Zacarías

RESUMEN

La comunicación ha adquirido una dimensión cada vez más importante en su carácter de disciplina científica en virtud de su inserción instrumental en los diferentes dominios de la ciencia. La manera como se difunde el conocimiento científico pone en perspectiva a los diversos niveles de conocimiento, para poder desmenuzar de manera comprensible la producción. La "actualidad" en conocimiento nos remite a realizar un análisis, aunque sea periférico de la interrelación entre información y ciencia.

CONTEXTO

La información como fenómeno de conocimiento supone el hecho de que quien la recibe está en condiciones de interpretar los datos o conceptos que se transmiten. La actualización de la información sobre un asunto define ciertas posibilidades de un mejor acercamiento a ese problema. La interpretación de la realidad o de su "construcción", constituye uno de los temas controvertidos que han ocupado en todas las épocas a los pensadores que han intentado resolver el problema de la comprensión intelectual de lo real, a través de conceptos capaces de describir y de reproducir, con mayor o menor grado de eficacia, los fenómenos, objetos o personas que nos rodean, dando por resultado una mejor adaptación a nuestro ambiente.

Los intentos por definir de manera comprensible lo que ocurre en nuestro medio, no se ha desarrollado bajo un esquema uniforme para todos los casos, muy por el contrario, grandes cantidades de datos han debido analizarse bajo la lupa de diversas metodologías con interpretaciones distintas

sobre temas de estudio similares. Aun en el caso de las ciencias "duras", que son consideradas como ciencias donde no hay gran diversidad de tendencias especulativas o subjetivas, se ha visto que un mismo fenómeno puede adquirir características muy diversas e interpretaciones paradójicas, dependiendo del sistema metodológico de análisis que se adopte.

Un factor importante y de creciente desarrollo en nuestro contexto ha sido la evolución de la información en las distintas áreas del saber. De igual forma, la distribución organizativa del conocimiento crea condiciones para el desarrollo de especialistas en diferentes campos del saber y en la valoración de cada uno de ellos. La información puede adquirir dimensiones distintas según se trate del conocimiento ordinario o de los saberes altamente especializados que requieren de tratamientos específicos para su formulación, difusión y recepción. En tal sentido, considerar la información como un elemento que se constituye a partir de la integración de diferentes elementos de procesos cognitivos establecidos, requiere de un análisis particular que permita enfocar de manera global lo que la actualidad informativa –en cualquiera de sus facetas– nos detalla y comunica.

LO ACTUAL EN EL CONOCIMIENTO

La "actualidad" como fenómeno de comprensión, gracias a los mecanismos cognitivos, se forma a partir de los conceptos que se han predeterminado para abordarla, y solamente luego de que se experimentan importantes cambios en las bases de la estructura que le da sentido –así como de una difusión de esos cambios–, puede darse seguimiento a la forma en la que la realidad es percibida. La realidad, bajo este ángulo, es desplazada por la actualidad del "aquí y ahora", y se instala en un dominio histórico cuyas trazas las podemos observar a través de sistemas conceptuales que definen cada "actualidad" como un dominio simbólico del conocimiento, cuya genealogía puede ser mucho más clara por medio de un análisis científico.

Todos esos mecanismos demandan construcciones previas para que el conocimiento se formalice. Es decir, es necesaria, en primer término, la organización de conceptos para colocarlos, enseguida, en las estructuras cognitivas sistematizadas y poder dar así un orden bajo una lógica de inter-

pretación y de clasificación de los saberes adquiridos. No hay una ciencia o una metodología, sino ciencias y metodologías en el seno de las cuales pueden existir variantes de cada una de las posiciones que se toman en relación a un objeto determinado. La ciencia no está aislada, muy al contrario, se encuentra bien sincronizada con las necesidades y restricciones del contexto social en el que se haya y, de alguna manera, ella puede ser el reflejo del estado general de la sociedad a la que pertenece.

La interpretación de los datos que tenemos de la realidad son analizados bajo la lupa de metodologías diversas que son los instrumentos de que disponemos para verificar la validez de los análisis. Esto nos lleva a considerar el hecho de que los datos en sí no tienen interpretaciones, porque éstos se construyen a partir de la utilización de los elementos de los que se dispone. En tal sentido, Michel de Certeau señala que "la escritura histórica se constituye en función de una institución cuya organización parece invertir y obedece, en efecto, a reglas propias que exigen ser examinadas en sí mismas".¹

En términos generales se puede decir que la formación de las estructuras formales del conocimiento tienen su base en la convencionalización que se establece entre los diferentes cuerpos de científicos o de analistas de la realidad. Los resultados de las producciones científicas también van impregnados de consideraciones personales propias de los científicos, que se adoptan con la toma de posición de éstos en el momento de elegir una metodología específica que pone al descubierto los intereses de investigación.

Alfred Schutz considera que "un ámbito finito de sentido consiste en experiencias de sentido compartido entre sí. Dicho de otro modo, todas las experiencias que pertenecen a un ámbito finito de sentido apuntan a un estilo particular de vivencia, vale decir, un estilo cognoscitivo".² Toda estructura de conocimiento implica una relación de conocimientos, es decir, no existe una forma única de conocimiento sino un conjunto de éstos que nos conducen a establecer mecanismos de relación entre los diferentes sistemas. Esta perspectiva no está circunscrita a parámetros poco definidos sino al contrario, está basada en estructuras conocidas de relaciones. De

¹ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1993, p. 68.

² Alfred Schutz, *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974, p. 43.

esta manera podemos encontrar la importancia de las metodologías que soportan el peso de los conocimientos probados. Sin embargo, esos esfuerzos nos son unitarios y corresponden, forzosamente, al estado general de los acuerdos científicos sobre un tema determinado.

LOS CONSENSOS EN EL CONOCIMIENTO

La organización de los criterios de análisis de la comunicación, por ejemplo, demanda de consensos entre los cuerpos sapientes del tema, para determinar la veracidad de las hipótesis que se postulan. Diferentes metodologías organizadas bajo perspectivas de análisis distintas, dan por resultado el nacimiento de nuevas formas de aproximación a problemas sociales vistos a partir de ángulos de análisis diferentes.

La proposición de Armand Mattelart,³ en relación al análisis histórico de las ciencias de comunicación, muestra la correlación de las ciencias establecidas que bajo la organización de una perspectiva diferente da por resultado aspectos que no habían sido analizados de una manera particular, y que, a pesar de ello, la problemática descrita por esa nueva forma de aproximación formaba parte sustancial de la trama social del siglo XVIII y XIX. En tales condiciones, la relación de las ciencias o de las disciplinas como la economía, la sociología, la geografía, la antropología, la historia, se entremezclaban las unas con las otras cuando se trataba de analizar la transmisión de conocimientos y de mensajes de diferente naturaleza. Ciertamente, el funcionamiento de las estructuras de la comunicación se encontraba presente, pero sin el examen profundo de este fenómeno, que no tenía la madurez de reflexión como parte de un entramado particular de análisis. Esto, a pesar de que desde los análisis económicos o políticos sobre los efectos de ciertos problemas de comunicación –con la opinión pública y con otros actores políticos–, no había una sistematización que analizase, bajo el ángulo de una disciplina particular, las diferentes hipótesis concernientes a la explicación de la comunicación pública como tal.

Gracias a la organización de redes conceptuales que permitieron entrar a plantear claramente ciertos problemas, así como del consenso logrado

³ Armand Mattelart, *L'invention de la communication*, Paris, La Découverte, 1994.

por los analistas sobre la definición de las características de los nuevos dominios de la investigación científica, la noción de la comunicación pública se hizo posible. Tal peripecia también fue experimentada en otros dominios científicos. De Certeau asevera que no hay una descripción de carácter histórico en la que no esté explicitada la relación con un *corpus* social, debidamente relacionada con una institución del saber.⁴

Si consideramos la idea de la ciencia como una producción totalmente integrada a su circunscripción cultural, encontraremos que sus modificaciones obedecen a los cambios que se operan en las bases de ésta. El cuestionamiento, o como lo señala T. Khun,⁵ "las crisis" de las bases conceptuales de un *corpus* científico no son cuestionadas sino cuando los sistemas de explicación son insuficientes, pero eso no quiere decir que ya son inoperables. Aun y cuando hay sistemas científicos muy rebasados por modelos más contemporáneos, siempre subsisten los modelos antiguos que forman parte de los sistemas más recientes.

Existe una relación entre el conocimiento y la ciencia, así como con la tecnología. Esto significa que hay una "institución de saber", como lo dice De Certeau, que evoluciona y que juzga la pertinencia o no de la aplicación de ciertos métodos y de ciertos sistemas de formalización de las ciencias. Si no consideramos los cuadros institucionales —como formas de conocimiento—, que justifican la oportunidad de un conocimiento, dejamos de lado un elemento fundamental de la investigación científica y del conocimiento, vistos desde una perspectiva cultural.

LA ORGANIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO

El punto de vista de un observador o de un productor de ciencia es un elemento de mucha importancia, porque los datos tendrán un orden determinado en la lógica utilizada para el análisis. Pongamos como ejemplo la historia, donde la organización de la explicación de los fenómenos o de los

⁴ M. de Certeau, *op. cit.*, p. 101.

⁵ Se trata de una obra clásica que remite a una de las posiciones más importantes de la construcción de los paradigmas y sus implicaciones en los modelos de análisis de las ciencias. Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1971, pp. 33-50.

eventos descritos con los elementos conceptuales del presente, implica, ciertamente, elegir entre diferentes vías de reconstrucción, explicación e interpretación de los fenómenos. Como lo señala Karl Mannheim,⁶ en la investigación histórica no se obtiene "la realidad" de los fenómenos solamente a partir de la naturaleza de las cosas. Lejos de esto, se debe avanzar en los factores teóricos y extrateóricos que conducen al historiador a elegir por un camino de reconstrucción entre varios posibles. Este encaminamiento científico no es un elemento aislado, al contrario, se encuentra inserto en una lógica consensuada de la producción científica, entre grupos de profesionales acreditados en los análisis y los juicios concernientes a un tema determinado.

Pensar el conocimiento como una producción cultural induce al estudio del conjunto de trazos, prácticas y métodos, en un lugar y en un tiempo específicos. La organización de una sociedad pone en evidencia el tipo de relaciones organizacionales, como elementos que forman parte de un proceso histórico de integración simbólica en productos que son fáciles de identificar, tales como la noción de historia, economía, política o comunicación.

Clifford Geertz señala que

ciertamente, en el caso del hombre, no se pueden formar con precisión suficiente, ni campos predominantes ni series mentales sin la ayuda de modelos simbólicos de emoción. Para orientar nuestro espíritu, se debe conocer la impresión que tenemos de las cosas y para saber la impresión que tenemos de las cosas, necesitamos las imágenes públicas.⁷

Los factores que se integran como elementos indispensables para establecer los límites de la certidumbre de un conjunto de conocimientos determinados, forman parte del conocimiento, como ya lo señalamos, y también forman parte de un consenso entre opiniones autorizadas sobre el tema. La interpretación y la valoración no son procesos que se den por sí, de manera mecánica. Los valores se crean a partir de la interpretación de los fenómenos. Lo que queda del fenómeno es la descripción o los cuerpos de interpretación. Se trabaja en una dimensión simbólica elaborada para designar

⁶ Karl Mannheim, *Ideología y utopía: una introducción a la sociología del conocimiento*, México, FCE, 1941.

⁷ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 81.

los hechos que nos preocupan. En ese sentido, una "construcción social" se manifiesta sobre la interpretación de los límites del tema y, por consecuencia, también está en acción una forma de comprender las fronteras de esta parte de la realidad y en su momento forman parte de una sistema más general.

EL PROCESO DE CONOCIMIENTO COMO ACTIVIDAD PERSONAL Y COMO ACTIVIDAD SOCIAL

La producción y la reproducción del conocimiento en su carácter científico, pretenden, fundamentalmente, llegar a una objetividad amplia, a la que se puede arribar en la medida en que el conocimiento sea acotado por una metodología específica que sirve como soporte de la valorización de los conocimientos adquiridos. Bajo este ángulo, los problemas que surgen de su interpretación están en relación con las intenciones metodológicas de la investigación y, en algunos casos, con la reflexión que resulta del encaminamiento de la concepción científica de la realidad a la que está circunscrita.

El contexto cultural en el que este fenómeno se desarrolla es, como ya se señaló, un elemento de importancia fundamental en el análisis del sentido de cualquier diligencia científica, es decir, el citado marco cultural nos sitúa en medio de las fronteras donde la estructura simbólica tiene un valor como ciencia. Es difícil analizar un periodo o estado de una ciencia o metodología sin considerar su genealogía, porque los valores que son utilizados como soporte no se explican sino a partir de un examen en función de los criterios que existen en la base.

El conocimiento no es el producto directo de la conclusión de la observación de los "hechos" o de los "datos", sino de la interpretación de éstos. A partir de ese momento, el movimiento de la "construcción de la realidad" comienza. Tal como lo señala Khun, la ciencia es una empresa con una gran capacidad de resolución de problemas frente a los cuales se necesita una respuesta. En ese sentido, la acumulación de los conocimientos en los

dominios científicos nos puede mostrar medios para la solución de los problemas que tenemos.⁸

El elemento subjetivo en la producción del conocimiento es un punto importante que no se debe soslayar. A. Schutz sostiene que "el elemento subjetivo del conocimiento consiste, solamente en parte, en resultados 'independientes' de experiencia y de explicación. Deriva principalmente de elementos del cuerpo social del conocimiento".⁹ Aunque los factores subjetivos son elementos que tienen un perímetro de validación a nivel personal, éste se convierte en la estructura de base para el desarrollo de estructuras mucho más complicadas y completas. Los conocimientos individuales de la reproducción de los conocimientos sociales –es decir, la concepciones personales–, se encuentran insertas en el seno de una tradición cultural. Por otra parte, la formación de los pensamientos "independientes" se generan, justamente, a partir de una base conceptual sobre la cual funcionan.

En el proceso de la producción cognitiva, se pueden constatar dos momentos: la investigación y la difusión de los conocimientos adquiridos. Por un lado, tenemos un proceso de larga duración cuyo principio y fin pueden ser indeterminables y, por otro, la difusión de esos logros o avances de investigación, a los que se les debe situar en un contexto espacio-temporal.

La relación entre lo individual y lo social en la producción de conocimientos se manifiesta en la relación que hay entre el investigador y las instituciones a las que pertenece su trabajo intelectual. Por una parte, existe la necesidad de cultivar y desarrollar la investigación que se sitúa en un doble movimiento –las motivaciones subjetivo-personales– y, por otra parte, en las necesidades institucionales de crear consensos y de establecer un orden en relación a la utilización de los conocimientos adquiridos.

En el caso de la historia, De Certeau hace notar la diferencia entre los movimientos de larga y corta duración en el proceso de la construcción del saber. Sostiene que

cuando la historia se convierte en un texto, ella obedece a una segunda coacción. La prioridad que da la práctica a una táctica de la desviación en lo que se refiere a la base proporcionada por los modelos que parece ser refutada por la conclusión del libro o del artículo. En tanto que la investigación es interminable, el

⁸ T. S. Kuhn, *op. cit.*, p. 92.

⁹ Alfred Schutz, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, p. 252.

texto debe tener un fin y esta estructura de conclusión va hasta la introducción que ya está organizada por la exigencia de terminar.¹⁰

LA REPRODUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO A PARTIR DE SABERES

ESPECIALIZADOS

Para comprender el sentido y el valor de lo que conocemos, es necesario filtrar el proceso de conocimiento a través de un análisis sapiente, determinando su contenido con la utilización de diversos niveles de abstracción. Así, podemos constatar que las diferentes interpretaciones de la realidad tienen diferentes valores, dependiendo del hecho de formar parte de una estructura ordinaria o vulgar o, en su caso, de una estructura de conocimiento científico. En todo caso, se puede observar que en la base de todo conocimiento está la experiencia, y que a partir de su organización, se pueden producir sistemas más o menos homogéneos para resaltar las interpretaciones que hacemos de la realidad. Se pueden distinguir, claramente, al conocimiento ordinario y al especializado. Sin embargo, el primero no se desvirtúa, pues su valor no procede de un vacío social sino de una construcción social.

La especialización del conocimiento tiene por efecto la producción de grupos de individuos que se especializan en algunos temas específicos de la investigación. La distinción entre los conocimientos ordinarios o vulgares y los *corpus* de conocimientos especializados –científicos–, dependen del contexto cultural. Lo que es ordinario depende de los acuerdos sociales que determinan la forma de clasificar a los diferentes tipos de conocimiento. Lo ordinario es considerado como tal en una sociedad que conoce e identifica las rutinas cotidianas como parte de las acciones o de las situaciones que se repiten sin necesidad de una interpretación especializada para descodificarla. En cada etapa de la evolución del saber existe una red de relaciones conceptuales. Cuando se habla del conocimiento, se habla de un momento abstracto a través del cual se puede establecer un valor y un sentido a una información que funciona u opera de acuerdo a una clasificación

¹⁰ M. de Certeau, *op. cit.*, p. 102.

que la precede. Siempre se utilizan los acuerdos sociales para determinar el valor del saber, se trate de un conocimiento ordinario o científico.

Insistiremos en el hecho de que el saber es una construcción cultural, de tal forma que puede situarse en dos perspectivas diferentes: el saber local y el saber global. Michel Maffesoli sostiene que "lo que importa no es la elaboración de una verdad dominante sino de la articulación de verdades locales –en todos los sentidos del término– permitiéndole situarse en el presente".¹¹

La velocidad de desarrollo de los saberes especializados es diferente del conocimiento vulgar. Por una parte, el conocimiento ordinario representa, de alguna forma, el conjunto de conceptos que permiten una cierta toma de decisiones a partir de acciones y de conocimientos ya adquiridos a través de los cuales se organiza y se responde a la vida cotidiana. El conocimiento ordinario no es estático pero, no hay una razón para cambiar una estructura socialmente aceptada de antemano. En tanto que este saber no se refiere sino a la actividad cotidiana, las posibilidades de cambio no son las más importantes. Por otra parte, el conocimiento especializado es un conocimiento en continua revisión de sus bases, y que, además, requiere de una formación específica para llegar a descodificar la información. Esto significa que el conocimiento especializado, a pesar de que cuenta con un soporte epistemológico básico, experimenta cambios que en ocasiones modifican las rutinas metodológicas que se establecieron con anterioridad.

Los criterios de selección de los datos o fenómenos que se consideran relevantes, dependen de la atención que los especialistas le presten a un fenómeno particular. Aun en tales circunstancias, es observable que el interés de los científicos se van impregnando de intereses personales y de grupo, en la medida en que los procesos de investigación están directamente relacionados con la empresa que un grupo de investigadores realiza. A pesar de todo, la verificación de los valores obtenidos se inscribe en la lógica de una "construcción social".

Con lo anterior se muestra la necesidad de conocer los niveles de especialización de cada área para llegar a resultados racionales y para mejor discernir su adaptación a la vida social. Peter Berger y Thomas Luckmann señalan que

¹¹ Michel Maffesoli, *La connaissance ordinaire: précis de sociologie compréhensive*, París, Librairie de Méridiens, 1985, p. 71.

la multiplicación de tareas provocadas por la división del trabajo exige soluciones estandarizadas que pueden ser fácilmente aprendidas y transmitidas. Éstas, a su vez, exigen un conocimiento especializado de ciertas situaciones y de relaciones entre los medios y los fines, en función de los cuales las situaciones son socialmente definidas.¹²

La existencia de un espacio público ofrece las condiciones necesarias para la transmisión del conocimiento. En este espacio se encuentra el receptáculo en el que el conjunto de conocimientos puede circular. Por lo que toca a la democratización de esta transmisión, de acuerdo con la historia de diferentes sociedades, las características generales para la transmisión y difusión de la información tendrá proporciones diversas. El conocimiento ya no es, en términos generales, un privilegio particular.

El hecho de que la difusión del conocimiento pueda tener un número importante de receptores no significa que la interpretación se realice sin dificultades para todos. La semántica cognitiva va a la par de la situación histórica, social y cultural de una sociedad dada. La producción, la interpretación, la administración de conocimientos, son distribuidos en relación a las competencias de los especialistas. Berger y Luckmann señalan que "en todos los casos, los especialistas se convierten en los administradores del stock de conocimientos que les ha sido socialmente asignado".¹³ En ese sentido, se puede constatar que se requiere la acción de especialistas para informarse o formarse sobre aspectos generales o particulares. Así, también se puede constatar la gran importancia de tomar decisiones racionales en relación a las actividades cotidianas, dado que todo el mundo necesita resultados particulares que se encuentran en relación con los intereses particulares.

¹² Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorcru, 1986, p. 109.

¹³ *Ibidem*.

LOS INTELECTUALES Y EL CONOCIMIENTO

La comprensión de la realidad se realiza a partir de interpretaciones. En cierta medida, podemos decir que un importante número de sentidos elaborados a partir de las experiencias sociales no son sino interpretaciones. Jürgen Habermas señala que "la comprensión no es posible sin la observación de los signos pero, la experiencia comunicativa no se endereza como la observación al estado de las cosas 'desnudas' sino al estado de cosas preinterpretadas".¹⁴ En ese sentido, la construcción de la realidad no se puede realizar como la fabricación de un todo denso, sino como la elaboración de un conjunto racional de especialidades. Esto implica la participación de especialistas en diferentes aspectos de la realidad. La interpretación a diferentes niveles significa la apropiación de un patrimonio cultural que resume, de alguna manera, la evolución histórica de una sociedad. El conocimiento no es un hecho inmediato, se trata de un complejo proceso que reúne a conjuntos de conocimientos que sirven para, precisamente, interpretar y decodificar el mundo que tenemos.

Dentro de un conjunto de conocimientos que cada persona tiene, hay una serie de componentes comprendidos en lo que llamamos el conocimiento ordinario. El contenido de este conocimiento está limitado por las condiciones socioculturales de una sociedad dada. Este hecho se puede constatar en el análisis comparado de los valores acordados al conocimiento ordinario entre culturas diferentes.

La interpretación de la realidad exige un análisis a profundidad para codificar y decodificar los datos que tenemos. La reproducción del conocimiento que adquiere una calidad de saber social reconocido, debe pasar por el tamiz de los especialistas que son socialmente reconocidos como tales. Esto significa que el reconocimiento del valor de un conjunto de conocimientos pasa a través de negociaciones sociales, dentro de las fronteras de acción de los especialistas de un objeto dado. Los problemas de negociación para la acreditación de la verdad en un dominio particular se enfrenta a diversos problemas, porque es necesario pasar por la intermediación de diferentes ámbitos de la ciencia, cada uno con sus propios mecanismos

¹⁴ Jürgen Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, México, Edit. Rei, 1993, p. 176.

de organización metodológica, cada uno con sus propios cuerpos de sapientes y también con sus ritos de acreditación.

El proceso de establecimiento del conocimiento no se produce sino a partir de una negociación y una acreditación. Stephan Fuchs señala que "actualmente, el resultado obtenido de forma común en los estudios micro-sociales de la ciencia, dan la impresión de que la epistemología realista es demasiado pesada porque el conocimiento científico está socialmente construido y negociado".¹⁵ Tal, muestra que la ciencia es un dominio en construcción constante. A pesar de dar la impresión de ser una estructura completa se puede observar que la ciencia se hace de todo un conjunto de actos que corresponden a una demarcación sociocultural.

DELIMITACIÓN DEL CONOCIMIENTO

En todo momento, el proceso de conocimiento necesita de elementos que permitan establecer las fronteras que delimiten cada área de estudio. En ese sentido, los factores que determinan las demarcaciones entre un conocimiento legitimado y otros sistemas de conocimiento, constituyen un aspecto muy importante porque con ello realizamos "atajos" o resúmenes en ciertos procesos que ya no son utilizados para la verificación previa de asuntos validados. Dicho de otra forma, a partir de ciertas referencias cognitivas deja de ser necesaria la repetición de todo el conjunto de elementos que forman un objeto. Si se tiene en cuenta la existencia de estas referencias, se puede fijar una serie de relaciones que permite, a su vez, la construcción de elementos de mayor complejidad, utilizando conocimientos ya probados. Se establecen así, a partir de estas condiciones, las estructuras que dan por resultado la "legitimación" de los saberes adquiridos.

La importancia de la legitimación cognitiva es fundamental porque así se puede realizar una especie de delimitación metodológica clara para los miembros que forman parte de la clase de los investigadores de un área del conocimiento dada, así como las limitaciones de los usos de ciertas estructuras de conocimiento, las mismas que a su vez se convierten en elementos

¹⁵ Stephan Fuchs, *The professional quest for truth: a social theory of science and knowledge*, Nueva York, State University of Nueva York Press, 1992, p. 79.

de base y de soporte para la creación de nuevas interpretaciones o construcciones de la realidad, según el caso. Sin embargo, existen siempre algunos riesgos en la medida en que estas estructuras institucionalizadas se utilizan sin los filtros metodológicos en su paso de un sistema a otro.

El uso indiscriminado de tales estructuras de saber puede provocar ciertos estados de indefinición cognitiva. En efecto, se trata de dar un orden con coherencia, consistencia y completez, y es precisamente por eso que las instituciones dan una legitimación al conocimiento producido. No es sino a partir de los elementos reconocidos o acreditados como verdaderos cuando podemos organizar o, en todo caso, considerar organizar conjuntos de conocimientos con una cierta solidez de valor epistemológico.

El proceso de legitimación del conocimiento es un proceso que no debe despreciar la importancia de su historia contextual, porque ese conocimiento es el producto de un conjunto de relaciones que no se explican sino a partir de su historia. Habermas señala que

la "racionalización" creciente de la sociedad está ligada a la institucionalización del progreso científico y técnico. En la medida misma en que la ciencia y la técnica se introducen en las esferas institucionales de la sociedad y que, por ello, éstas transforman las instituciones mismas, las antiguas legitimaciones se encuentran destruidas.¹⁶

Se trata, pues, de un proceso histórico en donde se observa que el conocimiento es una especie de síntesis de procesos previos en los que su evolución no puede explicarse sino cuando se consideran todos los paradigmas que la preceden, en el entendido de que cada período se debe confrontar a una geopolítica determinada para situarnos bien en el núcleo del problema que abordamos. Este proceso implica el examen de diferentes momentos de la constitución del saber como tal. En tales condiciones es necesario considerar el análisis de los momentos y de las personas que intervienen, los métodos utilizados y el producto que de ello resulta, poniendo el todo en relación con las condiciones culturales, económicas y técnicas, para así poder llegar a aclarar el panorama general de las instituciones cognitivas.

Berger y Luckmann insisten en considerar la necesidad de realizar una especie de objetivación de todo el conjunto de elementos que intervienen

¹⁶ Jürgen Habermas, *La technique et la science comme "ideologie"*. Paris, Tel-Gallimard, 1973, p. 4.

para la formación de las instituciones legitimadas del conocimiento, como si se tratase de primeros productos de un pensamiento teórico del universo simbólico en el que se circunscribe. Esta maniobra permite considerar que la legitimación del universo simbólico puede realizarse en un nivel en el que se puede lograr un amplio margen de generalización. Así, ya no estamos obligados a realizar la constatación de todos los análisis en la medida en que pueden establecerse esas instituciones cognitivas. Es necesario, sin embargo, remarcar que nos referimos a los elementos analizados bajo la observación científica y no de datos o de hechos aislados.

Paul Veyne muestra la importancia de los elementos legitimados cuando se trata de establecer sistemas de conocimientos tales como la historia. Ahí se resalta la importancia de las "instituciones" abstractas del conocimiento, que nos permitirían ver en su conjunto un periodo o un momento particular en el contexto de la historiografía. El valor que se le da a un análisis particular depende directamente de la relación de éste con el conjunto de la ciencia histórica y, particularmente, de la aproximación metodológica utilizada. Veyne señala que "el historicismo toma equivocadamente las interpretaciones como si fuesen teorías".¹⁷ Con esto se puede constatar a partir de esta noción, el hecho de que las interpretaciones se deben integrar a un sistema "legitimado", es decir, someterse a las leyes de integración de un cuerpo científico determinado. Esto significa que la estructura del conocimiento tiene una fuerte necesidad de sistemas legitimados del saber. En efecto, los datos pueden ser considerados como materia prima para el análisis pero no como un elemento general. Esto corresponde a un momento muy diferente en el análisis científico, en donde se reúnen los elementos, los datos, los hechos, que puestos bajo la observación de conjunto, a través de alguna metodología, nos dan elementos que se incorporan a un estructura establecida.

CONCLUSIÓN

Los anteriores elementos nos sirven de base para poder considerar bajo este esquema de análisis de los niveles y valorizaciones del conocimiento, a la información en general y más particularmente a la información noti-

¹⁷ Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire: essai d'épistémologie*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, p. 41.

ciosa de la prensa, como un elemento de importancia cultural innegable que requiere estudiarse, no como una estructura científica en estricto sentido, sino por las consecuencias que este tipo de saber tiene, incluyendo el ámbito científico.

El progreso que los medios de comunicación han experimentado como instrumentos de socialización de la información de las sociedades contemporáneas, ha puesto a la información en el doble juego de las estructuras del conocimiento. Por una parte, como banda de transmisión de lo que es definido como actualidad, pero por otra parte, los medios se convierten también en actores de la misma tela social que ellos están reflejando.

Nuevos análisis e investigaciones deberán ponerse en marcha para entrar en el campo de las decisiones informativas como parte de las decisiones cognitivas que se realizan en el entramado cultural contemporáneo.

Freud y el problema del conocimiento: un fragmento*

Raúl Páramo Ortega

RESUMEN

El conocimiento es re-conocimiento por necesidad: este es el concepto epistemológico de transferencia. Para Freud toda percepción es interpretación. No existe ningún conocimiento que se escape de los filtros subjetivos. Si es exclusivamente subjetivo deviene alucinación. Al sujeto no le importa tanto si se encuentra dentro de la "verdad" o del "error", lo que en realidad le cumple grandes favores es encontrarse en la zona de mayor consenso.

FACTORES SUBJETIVOS EN EL CONOCIMIENTO

Inclusive la psicología académica ha establecido que puede llevarse a cabo una percepción sin conocimiento propiamente dicho. Uno de los ejemplos clásicos es la percepción visual de la escritura china por alguien ajeno a ella. En otras palabras, después de la percepción puede añadirse o no el conocimiento¹ en sentido estricto. Asimismo se habla de gradientes de exactitud en el conocimiento, que van desde la mera detección —un objeto, algo— en donde simplemente se detecta como existente, para seguir avanzando en gradientes de conocimiento —algo rojo— prosiguiendo hacia una precisión mayor —un tulipán rojo—, hasta llegar, por ejemplo, a “aquel tulipán rojo que me regalaron”, y así sucesiva y progresivamente.

* Estas notas representan sólo un fragmento de un texto considerablemente más amplio e inédito sobre *conocimiento y psicoanálisis*.

¹ Conocimiento, en general, es el acto por el cual un sujeto se adecúa mentalmente de un objeto para descubrir sus propiedades. Aquí, en este texto, marcado por la epistemología freudiana, el conocimiento es una mera aproximación (necesariamente interpretativa) a la realidad. Para ello pasa por una multitud de filtros, sometidos todos a influencias inconscientes. Por otro lado, para Freud el inconsciente, en sentido estricto, no alcanza a ser objeto de conocimiento directo.

El conocimiento pasa por todos los filtros estrictamente subjetivos, es decir, se incorpora a los recuerdos concretos de una historia personal. El conocimiento tiene un impulso intrínseco que lo condena a ser reconocimiento. Reconocimiento —subjetivo desde luego— de lo previamente dado. Es tiempo de señalar aquí que se utiliza el término “subjetivo” sin implicaciones peyorativas como es usual, sino solamente descriptivas. El conocimiento lo realiza un sujeto y por lo tanto no puede ser sino de origen subjetivo. Ciertamente, si permanece *exclusivamente* subjetivo deviene alucinación. Si no, es de todos modos percepción subjetiva, sustentada en mayor o menor medida por lo objetivo. En el recién nacido lo objetivo y lo subjetivo empiezan lentamente a diferenciarse a medida que avanza el desarrollo. En el origen lo objetivo es lo externo a secas. Así pues, observaciones sobre la ontogénesis fundamentan las presentes consideraciones. Como si todo esto fuese poco, recordemos que las percepciones de los sentidos están entrelazadas. Se puede afirmar que hasta cierto punto no poseemos cinco sentidos sino sólo uno. Veamos un ejemplo tomado de H. P. Duerr.² Este autor citando a E. Leisi, señala en efecto que en el inglés antiguo las denominaciones de los colores significaban al mismo tiempo una gama de sentimientos inherentes. Así *grāne* quería decir al mismo tiempo verde, favorable y fructífero. No quiero extenderme aquí con más ejemplos. El polo opuesto es el de los neopositivistas que quieren definir los colores o el dolor, por ejemplo, con exacta terminología “neurofisiológica moderna”, plagada de crípticos neologismos supuestamente científicos. Según esto el psicoanálisis tendría que ser reducido a terminología neurofisiológica para adquirir respetabilidad,³ o, en otros sectores, Roy Schaffer,⁴ con su intento de “modificar todo el lenguaje” psicoanalítico. Tendré que citar a Jacques Lacan (al joven Lacan, citado por F. Saal)⁵ cuando afirma: “La ciencia es una ideología de la supresión del sujeto”. Lacan se refiere desde luego a la pretendida ciencia o a las pretensiones de ciencia; con sus prestidigitaciones

El psicoanálisis se aparta de la idea según la cual el conocimiento es resultado y el proceso de “encontrar la verdad”. La tal “verdad” es, desde la epistemología freudiana, sólo una hipótesis aproximativa que da sentido a lo que percibo. El presente manuscrito es un intento de definir el “conocimiento” desde la perspectiva freudiana.

² H. P. Duerr, “Die Angst vor dem Leben und die Sehnsucht nach dem Tode”, en H. P. Duerr (comp.), *Der Wissenschaftlicher und das Irrationale*, I, Frankfurt (Syndikat), 1981, p. 636 (Ethnologie und Anthropologie).

³ K. H. Pribram, *Psychoanalysis and the natural sciences: The Brain-Behaviour connection from Freud to the present*, Londres, University College London, 1981 (Freud memorial inaugural lectures).

⁴ Roy Schaffer, *A new language for psychoanalysis*, Yale University Press, 1976.

⁵ F. Saal y N. Braunstein, “Saber/Verdad: un enfoque psicoanalítico”, Manuscrito inédito, 1982.

del lenguaje, frecuentemente sacrifica los conceptos y se coloca en el otro extremo, el de las teorías que devienen “teorías” que pecan de excesiva subjetividad *quasi* alucinatoria.⁶

LA CONTRATRANSFERENCIA CONTEMPLADA DESDE LO EPISTEMOLÓGICO

Posterior a la aportación del fenómeno de la transferencia en la problemática epistemológica, surgió el más álgido, de la contratransferencia. Paula Heimann es una de las investigadoras que más valor mostró para proseguir la línea tan cautelosamente iniciada por Freud. Curiosamente, uno de los artículos pioneros de Paula Heimann fue pronunciado en 1949 en Zürich, durante el décimo sexto congreso de la Asociación Psicoanalítica Internacional, a pesar de serias advertencias de sus colegas de que no lo hiciera.

Freud —después de algunos titubeos y resistencias— *planteó la contratransferencia directamente como instrumento de captación del inconsciente del analizado por el inconsciente del analista*. El hecho de que en principio se trata de una percepción inconsciente —lo cual no deja de ser en cierta manera una contradicción en sí misma—, convierte el asunto en frágil y delicado. Amenaza la respetabilidad científica —científica-natural, se entiende— del psicoanálisis. El analista se supone debe tener una “Actitud Contratransferencial Básica de orden epistemológico”⁷ que le permita cierta permeabilidad a sus propias sensaciones, fantasías, sentimientos y pulsiones de cualquier índole, porque sólo así podrá ver indicios en él de lo que está ocurriendo consigo mismo, con el analizado y entre ambos. Tal vez una de las resistencias que mostró Freud para escribir sobre el tema, fue que este tipo de acontecimientos psíquicos puede peligrosamente colindar con la parapsicología. De hecho uno de los descuidados trabajos pioneros de Helen Deutsch se refiere precisamente a los llamados fenómenos ocultos durante las sesiones psicoanalíticas, y fue escrito en 1926. Con

⁶ K. H. Götz, “Der Meistertaschenspieler—Ein Portrait Jacques Lacan”, *Das Argument*, 159, año 28, septiembre-octubre, 1986, pp. 678-693.

⁷ Raúl Páramo Ortega, “Actitudes contratransferenciales básicas. ¿Un aspecto descuidado de la contratransferencia?”, *Trabajo del psicoanálisis*, vol. 3, núm. 7, 1984, pp. 105-115; Mismo autor, “Überlegungen zum Begriff der «Grundeinstellungen» in der Gegenübertragung—ein vernachlässigter Aspekt der Gegenübertragung?”, en Kuller, Páramo, Zagerman (eds.), *Die Psychoanalytische Haltung*, München-Viena, Internationale Psychoanalyse, 1988, pp. 3-16.

todo, volviendo a Freud (1912), éste dice textualmente: “[El psicoanalista] debe orientar hacia el inconsciente emisor del analizado, su propio inconsciente como órgano receptor, comportándose [...] como el receptor del aparato telefónico lo está con el emisor. Como el receptor transforma de nuevo las oscilaciones eléctricas [...] el psiquismo inconsciente del médico está capacitado para reconstruir con los productos del inconsciente que le son comunicados, éste inconsciente mismo”. Apenas es posible encontrar en Freud una afirmación epistemológica más osada: representa la más seria inclusión de lo subjetivo en el campo del conocimiento. El racionalista Sigmund Freud, incluso el racionalista que busca llevar al campo de la razón la sinrazón del síntoma, del sueño y de la locura misma, roza ahora un campo peligroso: el de la más total arbitrariedad. A partir de esto, el *con quién* analizarse cobra su importancia más radical y más consecuente con el método psicoanalítico mismo, según el cual el analista trabaja estrictamente *desde* su subjetividad y *con* su subjetividad. Ya en otro lugar hemos señalado que “en cuanto a la contratransferencia se refiere [...] el lugar teórico y práctico que se le dé es un buen criterio para medir el grado en que la metodología psicoanalítica está presente”.⁸ Precisamente de ahí surgió la necesidad del llamado análisis didáctico, del análisis de “control” y sobre todo del reanálisis. No está de más mencionar aquí que, lógicamente, adquiere igual importancia el que el analista debe pensar más de dos veces a quién va a aceptar en análisis y a quién no.

Además de la metáfora del teléfono que ilustra la comunicación entre inconscientes, Freud en su estudio sobre el arte de Miguel Ángel hace referencia a este fenómeno, a través del cual producen tan profunda impresión las grandes obras de arte. Cuando alguien vibra emocionalmente, por ejemplo, ante el Moisés de Miguel Ángel, “no puede tratarse de una aprehensión meramente intelectual [en quien la contempla] sino que ha de ser suscitada nuevamente en nosotros aquella constelación psíquica que engendró en el artista [...] la creación”. Aquí, pues, Freud habla de comunicación de inconsciente a inconsciente.⁹

Llegado a este punto se hace urgente proseguir las investigaciones empíricas sobre la empatía y la comunicación pre-verbal para llegar a com-

⁸ Raúl Páramo Ortega, *et al.*, “Ideario del grupo de estudios Sigmund Freud”, en *Cuadernos Psicoanalíticos*, núm. 1, 1979, pp. 105-115.

⁹ S. Freud, “Der Moses des Michelangelo”, en *Obras Completas*, X, 1914, p. 173.

prender en qué consiste la comunicación de inconsciente a inconsciente. Ciertamente hay aquí un campo inmenso por explorar. Los recientes trabajos de P. Kutter y R. Krause¹⁰ serán de una importancia medular. En esta misma línea conviene mencionar a Calegoras y Berti, en donde se hace referencia a un método muy prometedor para la investigación empírica de la relación analizado-analista. Lo que se conoce y por consiguiente, lo que el analista conoce e interpreta, está determinado no sólo desde fuera, sino desde dentro, y este desde dentro implica no sólo como dice la psicología académica, memoria o repertorio de reacciones, sino significa *desde lo inconsciente*, con la serie de mecanismos defensivos operantes que van a perturbar las posibles cadenas asociativas.¹¹

ENCUENTRO SUJETO-OBJETO: REALISMO SIMBÓLICO

Nos adherimos a las ideas desarrolladas por Igor Caruso¹² en lo que se refiere a que el conocimiento humano es un *conocimiento simbólico*. Para Caruso el conocimiento no es ni mero reflejo de la realidad externa, ni creación propia, sino que es un encuentro *selectivo y activo* entre ambos. Es al mismo tiempo introyección de la realidad externa por el sujeto y proyección del sujeto hacia la realidad exterior. El símbolo no representa una comunicación total, sino que a fin de cuentas es un *pars pro toto*. El símbolo es también siempre ambivalente, o si se quiere opaco y transparente al mismo tiempo.¹³ Así pues, nos incorporamos con Caruso a lo que se ha llamado *realismo simbólico* o también *realismo dialéctico*. Alfred Lorenzer se coloca en este mismo orden de ideas cuando afirma que "todas las formas del conocimiento humano son simbólicas". *El homo sapiens* es consi-

¹⁰ P. Kutter. *Psychoanalytische Interpretation und Empirische Methoden*, Frankfurt (Fachbuchhandlung für Psychologie), 1985; R. Krause, "Zusammenhänge zwischen psychischer Gesundheit", en *Sozialisation und Kreativität. Zeitschrift für Psychologie und Psychotherapie*, 27, núm. 1, 1979.

¹¹ R. C. Calegoras y L. Berti, "Der Traumatisierte Therapeut-Gegenübertragung bei einer schwieriger Patientin", *Psyche*, 40, 1986, pp. 971-990.

¹² Igor Caruso, "Die Wiener personalistische Tiefenpsychologie als symbolische Teilerkenntnis der menschlichen Person", en *Beihefte I der Sitzungsberichte des Wiener Arbeitskreises für Tiefenpsychologie*, 1953-1954; "Die Psychologie und unsere Zeit", *Die Psychologie*, tomo VII, núm. 6, 1955; "Übertragung und Symbol", *Acta Psychotherapeutica*, 3, Basel-Leiden, 1955; *Persona und Symbol Jahrb. f. Psychol. und Psychotherapie III*, 2/3, Würzburg, 1955, pp. 121-124.

¹³ A. Wegeler, "Symbol und Einsicht", en *Schriften zur Psychoanalyse. Wiener Arbeitskreis für Tiefenpsychologie*, Viena, 1985, pp. 129-138.

derado como *zoon symbolicum*. Símbolos son, prosigue Lorenzer, "...todas las objetivizaciones de la *praxis* humana abiertas a su expresión por medio del sonido, la escritura, la pintura u otras formas que fungen como portadores de significado". Este mismo autor, también considera que las formas culturales son símbolos, "la sedimentación de formas de vida sociales".¹⁴ El lenguaje mismo, en cuanto destilado de formas sociales, es un instrumento forjado por otros para mí, de tal manera que yo recibo los beneficios, aunque también cierto inevitable índice de alienación.

En epistemología, el *realismo simbólico* sostiene que la realidad no es ni *mera apariencia* ni la *esencia* de las cosas. Cuando yo tengo algo en mis manos, tengo en mis manos algo real, aunque estoy lejos de percibirlo como realmente es. El *realismo simbólico* es dialéctico encuentro entre realidad interna y externa.

La epistemología psiconalítica tiene como precursor más inmediato el "perspectivismo" de Nietzsche cuando sostiene, por ejemplo que: "Sólo hay una forma de ver: la perspectivista. El conocimiento es sólo *una* perspectiva del conocimiento" y añade el mismo Nietzsche con sus clásicas formulaciones extremas: "nuestra 'objetividad' y nuestro 'concepto' sobre alguna cosa serán tanto más perfectos, cuanto *más* libertad de acción le dejemos al afecto, y entre *más* ojos, diversos ojos contemplen lo que queremos conocer".¹⁵ Subraya Nietzsche. El perspectivismo convierte la pregunta socrática de "¿qué es eso?" en algo más modesto "¿qué es eso para mí?"; al añadir el *para mí*, confieso que no puedo afirmar nada con valor absoluto sino que lo relativizo añadiendo que esto o aquello es sólo real o aparentemente real *para mí*. Trasladado al campo psicoanalítico, equivale a introducir la contratransferencia al inter-juego analista-analizado.

PSICOANALIZAR ES FUNDAMENTALMENTE INTERPRETAR

Si Nietzsche da un paso adelante respecto al "perspectivismo" de Leibniz, Freud profundiza y problematiza el perspectivismo nietzscheano. El perspectivismo conlleva como consecuencia ineludible el que la cantidad

¹⁴ A. Lorenzer. *Das Konzil der Buchhalter-Die Zerstörung der Sinnlichkeit* (Eine Religions-kritik), Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1981.

¹⁵ N. Bolz. "Die Gewalt der Interpretation", *Fragmente*, 17/18, noviembre, 1985, pp. 25-47.

de interpretaciones posibles de la realidad suba a un número infinito. Así pues, hacer una interpretación –aquí también en el sentido de técnica psicoanalítica– significa dejar de lado algunas otras posibles y dejar de lado otras simplemente por ignorarlas completamente. Dicho de otro modo, el psicoanálisis en cuanto “hermeneútica profunda” (*Tiefenhermeneutik*), va eligiendo los puntos de emergencia que propulsen el avance de la construcción que introduzca *más sentido* con menos gasto y al mismo tiempo propiece el trabajo de conocimiento progresivo en el analizado mismo. Es decir, se trata de moverse en un “círculo beneficioso” en el que entre ambos produzcan conocimiento simultáneo o alternadamente. Esto es lo que Thöma y Kächele¹⁶ han bautizado como “círculo hermeneútico”. Una interpretación no clausura nada. De suyo la posibilidad de seguir interpretando se extiende en forma infinita. Un simbolismo nos remite a otro y así sucesivamente. No podemos llegar a la realidad misma, no podemos llegar a la supuesta “esencia” de las cosas. L. Wittgenstein¹⁷ lo formula así: “Lo que ocurre no es que este símbolo ya no pueda interpretarse, sino más bien que no lo interpreto”. Esta anotación de Wittgenstein expresa exactamente el porqué Freud habló de que el análisis es en sentido estricto *interminable*. Con acierto señala S. Gürtler, que cualquier comprensión es deficitaria, incompleta, precisamente ante la imposibilidad de considerar todo el contexto *interminable*.¹⁸ Aquí entiendo la interpretación psicoanalítica como un intento de incorporar el material a un contexto más amplio, es develar el sentido de algo incorporándolo al contexto lo más global posible. Interpretar es –en estricto sentido– *contextualizar*. Es por eso que Maturana citado por T. Brocher y C. Sies,¹⁹ ha señalado con razón: “Para el observador [analista] que sigue una interacción verbal se topa con equívocos precisamente ahí en donde *el acceso al contexto* en que se da la interacción está obstaculizado”.²⁰ *Interpretar es proponer un sentido, un significado diferente al consagrado y/o diferente al manifiesto*. Es *develar* lo que ya estaba ahí sin haber sido detectado.

¹⁶ T. Thöma y H. Kächele. *Lehrbuch der psychoanalytischen Therapie*, Berlin, Springer, 1985, 2 tomos.

¹⁷ L. Wittgenstein, *Zettel* (Edición bilingüe: alemán-español), México, Universidad Autónoma de México, 1979, p. 45, anotación número 234.

¹⁸ S. Gürtler, “Von der Hermeneutik zu Hermán/Reflexionen zur Unverständlichkeit”, *Fragmente*, 17/18, noviembre, 1986.

¹⁹ T. Brocher y C. Sies, “Psychoanalyse und Neurobiologie Zum Modell der Autopoiese als Regulationsprinzip”, *Jahrbuch der Psychoanalyse*, Frommann-holzboog, libro 10, 1986.

²⁰ *Cursiva mía*.

Claude Lévi-Strauss²¹ en un artículo clásico sobre “la operatividad del símbolo” expone lo central de la interpretación: “establecer la relación entre el símbolo y el objeto simbolizado”. Lorenzer diría que interpretar es “re-simbolizar”, corrigiendo, en esta segunda simbolización, lo equivocado de la simbolización patógena. En el mismo artículo Lévi-Strauss prosigue señalando que la interpretación otorga “un lenguaje en el que mediante una re-formulación, puedan directamente expresarse estados que de otra manera no serían en absoluto formulables”. Se trata pues de “posibilitar un conocimiento en forma más ordenada y vivenciado a su vez en forma más entendible”. Para esas fechas Lévi-Strauss se encontraba sin duda “contaminado” de psicoanálisis y si los psicoanalistas no le hemos prestado atención a este artículo que no he dudado en llamar clásico, es porque Lévi-Strauss está haciendo una lectura psicoanalítica de la intervención de los chamanes (!) de la etnia Cuna de la selva de Panamá y no de los psicoanalistas en nuestra clásica actividad interpretativa (!). Con esto no quiero decir que los psicoanalistas operamos en forma idéntica a la de los chamanes, o “solamente” como ellos, sino que, *por un lado existe una lectura psicoanalítica de la actividad de ciertos chamanes, y por otro, que mal haríamos los psicoanalistas en ignorar los ineludibles substratos mágicos del llamado “hombre civilizado”*.

Desde la plataforma de la epistemología psicoanalítica la realidad no se nos da tal cual, sino que justamente es interpretable. La univocidad es inadmisibile. Un solo significado es substancialmente inconfiable si no se complementa con otros. La más simple de las percepciones tampoco puede ser unívoca, y por supuesto tampoco absolutamente confiable: es una interpretación de quien la percibe. Es obviamente polisémica.

La interpretación en psicoanálisis procede –desde el punto de vista de la lógica– tanto por vía de inducción como por deducción. El analista, mediante el instrumento de la “atención flotante”, capta incongruencias en el sentido, lagunas, tropiezos y disonancias entre afectos y contenido. Actúa *in vivo*, retroalimentándose de los efectos que va produciendo en el analizado. Estos efectos tienen como meta llevar a cabo un proceso que propicie el paso de material inconsciente a la conciencia del analizado en una forma

²¹ Claude Lévi Strauss, “Die Wirksamkeit der Symbole”, en *Strukturelle Anthropologie*, Suhrkamp, Frankfurt, [1948] 1971.

y grado tal que resulte admisible para él. Es decir, tomando muy en cuenta que la formulación de la interpretación va a tener ya un efecto. O sea que la interpretación pronunciada frente a un analizado tiene también una vertiente “instrumental” y no sólo una vertiente semántica y explicativa. Desde el punto de vista meramente gnoseológico, las interpretaciones tienen la misma calidad de cualquier hipótesis en ciencia. Klimovsky lo dice así: “Una interpretación es una especie de teoría en miniatura acerca de lo que hay detrás de un fenómeno manifiesto. De ese modo interpretar implica producir un modelo o una hipótesis de modo semejante a lo que haría un físico cuando quiere señalar lo que hay detrás de un efecto”.²² La interpretación pretende ayudar a recorrer el camino en dirección estrictamente opuesta a los torcidos vericuetos que impuso la represión. Aquí entiendo la represión como la suma de todos los mecanismos que entorpecieron la máxima comprensión de lo que ocurrió intra e intersíquicamente. Además no hacemos diferencia sustancial entre interpretación propiamente dicha y las “construcciones” –o “reconstrucciones”– en técnica psicoanalítica.

Interpretar es en el sentido más estricto y no meramente metafórico *traducir*. Al traductor se le llama con razón, también *intérprete*. Así pues si interpreto bien otorgo: a) información sobre sí mismo al analizado; b) establezco una nueva conexión que hace patente un nuevo significado; c) comunico algo cuyos efectos puedo utilizar como retroalimentación correctora o ratificadora.²³ El analista, en forma análoga al intérprete, tiene la tarea de transmitir un contenido mental de quien lo pronuncia en una lengua que es desconocida para los demás ahí presentes. Al traductor le está encargado transmitir un significado en forma diferente, en lo formal, pero equivalente en lo substancial. Para ello es necesario recorrer un largo y difícil camino común a ambas profesiones: la del psicoanalista y la del traductor o intérprete. Freud en 1913 lo formuló así: “...las interpretaciones del psicoanálisis son en primer lugar, traducciones de una forma expresiva extraña a nosotros, a otra familiar a nuestro pensamiento. Cuando interpretamos un sueño no hacemos otra cosa sino traducir...” El analista es el intérprete –al servicio del analizado– encargado de traducir el lenguaje inconsciente al lenguaje consciente. El intérprete –sea psicoanalista o in-

²² G. Klimovsky, “Aspectos epistemológicos de la interpretación psicoanalítica”, en Horacio R. Etchegoyen, *Fundamentos teóricos de la técnica psicoanalítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1986, p. 434.

²³ H. Etchegoyen, *op. cit.*, cap. 25.

térprete en el sentido más usual del término— necesita primeramente y también empáticamente *captar y entender el material que produce el interlocutor*. Tal vez tengamos que decir material que “emana” del analizado para dejar suficientemente claro qué silencios, posturas, etcétera, “emanan” del paciente. En este primer estadio cualquier buen traductor incluso pasa por alto los “ruidos” secundarios que provienen de las imperfecciones del emisor para comprenderlo globalmente. Entre las imperfecciones de la emisión contamos con “incorrecciones gramaticales, inconsistencias, garraseras, interjecciones, incisos fuera de tema, repeticiones innecesarias, adjetivos que no concuerdan con el sustantivo, plurales en vez de singulares, *lapsus*, defectos de pronunciación...”²⁴ Salta a la vista que si bien el analista es un traductor, lo es de una manera peculiar, lo que introduce desde luego algunas diferencias. Por mencionar sólo una, digamos que mientras el intérprete pasa por alto un *lapsus* del sujeto emisor, en un momento dado el *lapsus* —o cualquiera de los “ruidos”— podría llegar a ser, para el analista, la ocasión pertinente para articular precisamente ahí una nueva conexión clave para dar un sentido nuevo a la alocución. Como hemos subrayado líneas arriba, es tarea del intérprete *captar y entender el material del interlocutor*. Obviamente el psicoanalista tiene como meta traducir de un lenguaje no-consciente a uno consciente. El traductor cuenta con una plataforma lingüística lo más convencional posible, con sus leyes y posibilidades propias que —por cierto— hacen a un idioma más apto para cierto sector del pensamiento que para otro. El analista utiliza como plataforma no sólo el lenguaje convencional común al analizado, sino que debe partir de una *plataforma pulsional de amplio espectro* abierta, es decir permeable, para otorgar el paso al campo de su conciencia —sin censura alguna— a cualquier pulsión²⁵ manifiesta en ocurrencias, sentimientos, cambios corporales o cualquier otro fenómeno de cualquier índole. Mis propias represiones como analista van a restringir la *plataforma pulsional* asequible a mi con-

²⁴ José Porfirio Miranda, *Apelo a la razón —teoría de la ciencia y crítica del positivismo—*, México, Premiá Editores, 1983, pp. 86, 87.

²⁵ Pulsión (*trieb*). Es aquello que mueve al organismo en la búsqueda de un fin placentero ligado a la satisfacción de necesidades primarias. La pulsión busca disminuir el estado de tensión provocado por una excitación corporal y su correspondiente representación psíquica. La pulsión es el punto donde lo psíquico y lo físico se tocan.

El instinto es “reacción refleja” de anclaje filogenético, es decir, fija y heredada. Es algo inevitable que responde a una situación dada (“estímulo clave” de los etólogos) y sólo a ese estímulo. El instinto es cerrado en sí mismo. La pulsión, por el contrario, nos abre hacia el mundo. Es maleable.

ciencia y como bien pronto lo hizo notar Freud eso ya marca el límite de mi capacidad de analista y a su vez me expone a realizar “convenios ir conscientes”; R. J. Langs²⁶ los llama *misalliances*, que desde luego perturban los fines terapéuticos y además suelen producir muy desagradables efectos para la higiene mental del propio analista.²⁷

Al psicoanalista se le presenta el quchacer extra –a diferencia del traductor– de intentar descifrar el “lenguaje privado” (Lorenzer) de infinitas variables. Precisamente este autor considera tarea específica del analista “la superación de esa particularidad [privatización] en el uso del lenguaje”,²⁸ y “recobrar la desgarrada y falseada conexión del lenguaje”.²⁹ Esta “superación” y “restauración” se realiza mediante la interpretación. El acto de la palabra que desliga de un orden anterior para introducir otro orden. Este autor introduce un alto grado de complejidad al llevar legítimamente el concepto de “juego lingüístico” (Wittgstein) al campo psicoanalítico. Los “juegos lingüísticos” son entidades unitarias que abarcan no sólo el uso del lenguaje, sino la *praxis* vital (*Lebenspraxis*) y la comprensión del mundo que traen consigo *inherentemente*. El juego lingüístico es acto. El lenguaje es praxis. Está ligado a su uso y aplicación concreta en el lenguaje cotidiano y abarca sus efectos y funciones en un contexto social. Este concepto da cuenta –ya aplicado al psicoanálisis– de las muestras o modelos comunicativos que se dieron en las primeras relaciones objetales³⁰ que van a marcar el lenguaje a usar, así como también existe un influjo en dirección contraria, es decir el lenguaje en sí va a marcar también las relaciones objetales. Aquí al utilizar el término “lenguaje” incluimos intencionalmente el sentido tanto de *langue*, como de *parole*³¹ –según la distinción de

²⁶ R. J. Langs, “Therapeutic Misalliances”, *Int. J. of Psychoanalytic Psychotherapy*, vol. 4, 1975, pp. 77-105.

²⁷ Calegoras, Berti, *op. cit.*

²⁸ A. Lorenzer, *Spracherstörung und Rekonstruktion*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, p. 196.

²⁹ *Ibid.*, p. 164.

³⁰ Las llamadas relaciones objetales se inician en el momento en que termina la diada, es decir, la simbiosis total con la madre. En este caso ‘objeto’ u ‘objetal’ no tiene sentido peyorativo a pesar de que se refiere a personas. Las R.o. se refieren al complejo mundo de relaciones entre personas. El uso de la palabra *relaciones (o relación)* son desde luego interrelaciones y pueden ser de una gran variedad de tipos, según el momento evolutivo y la psicopatología de las personas en cuestión. Una persona puede ser calificada de ‘objeto’ en la medida en que hacia ella apunten las pulsiones, sin que con ello se le niegue la cualidad de sujeto.

³¹ *Langue/parole* (lenguaje y palabra según Saussure son separables). El lenguaje es la estructura, el sistema (gramática) de signos al servicio de la comunicación de pensamientos y sentimientos. Toda palabra es lenguaje pero no todo lenguaje es palabra. La palabra es la vertiente verbal del lenguaje. La palabra es el lenguaje individual y concreto (*Sprechakt*).

Saussure-, es decir tanto el lenguaje como un todo estructurado, orgánico, cuando hablamos del griego o del alemán, como en el sentido que se refiere a la elocución fáctica verbal de quien enuncia para comunicarse.

Aunque sea para señalar una laguna en las investigaciones psicoanalíticas –si hacemos excepción de lo aportado por A. Lorenzer y algunas otras en curso en Grönningen y en Frankfurt– mencionemos que es necesario utilizar los instrumentos conceptuales de la lingüística para engranarlos con la teoría psicoanalítica de las relaciones objetales. Me estoy refiriendo a los conceptos lingüísticos de: sintáctica –que se refiere a la relación entre sí–, la semántica –que atiende a las relaciones entre las palabras y los objetos, entre el significado y el significante, prescindiendo de los sujetos que están usando el código–, y a la pragmática –que presta atención a los sujetos que utilizan el lenguaje y a las circunstancias concretas de ese uso–. En los juegos lingüísticos se reflejan las pertenencias culturales y de clase que también se pueden dar entre analista y analizado. Obviamente, los “juegos lingüísticos” del analizado difieren de los “juegos lingüísticos” del analista.

La operatividad de lo que aparentemente es sólo lenguaje –hablo de la interpretación– estriba en que los “juegos lingüísticos” calan bien hondo. “Desprivatizar” y des-esclerizar los “juegos lingüísticos” puede producir hondos efectos, particularmente la interpretación acertada que Strachey³² llama precisamente “interpretación mutativa” la que permite, en resumen: a) localizar sus impulsos primarios; b) distinguir lo transferido de lo real respecto a su analista; c) aminorar la rigidez de su super-yo, introyectando uno más laxo; d) abrir el camino a nuevo material inconsciente; e) pasar de lo general a lo particular con el mayor detalle posible. En síntesis, interpretación mutativa es exactamente aquélla que rompe “el círculo vicioso neurótico”.³³ En este sentido Lorenzer³⁴ nos dice con razón que “el psicoanálisis es un procedimiento de investigación crítica y de transformación de la estructura de los juegos lingüísticos [...], el psicoanálisis puede modificar el juego lingüístico del analizado, porque el analista no va a funcionar como

³² J. Strachey, “Die Grundlagen der Therapeutischen Wirkung der Psychoanalyse”. *Int. Z. Für Psychoana.* 1935, vol. XXI, p. 499.

³³ *Ibid.*, p. 500.

³⁴ A. Lorenzer, *Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis - Ein historisch-materialistischer Entwurf*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974, p. 28.

juego lingüístico”. Esta aportación de Lorenzer tiene que ver con las recomendaciones de la técnica clásica en el sentido de no aceptar los roles que en virtud de la transferencia el analizado intenta imponerle a su analista a través de la repetición, justamente de determinados juegos lingüísticos enquistados en el modelo de comunicación que se está transfiriendo. La dinámica y la estructura de la relación entre analista y analizado está reflejando una relación patógena de la misma estructura y dinámica que se dio en sus relaciones objetales tempranas.

Para constarrestar los efectos negativos de tal situación tenemos la interpretación –particularmente de la transferencia– y la actitud global del analista frente al analizado. No olvidemos que cualquier interrelación humana, cada acción, incluso cada actitud, conlleva uno o varios epistemas. Precisemos un poco lo que se entiende por epistema. Para Platón la palabra griega *episteme* significa a secas “saber” o “conocimiento”. En cuanto constituye una unidad queda teóricamente delimitado de otros conocimientos o de otras entidades no cognitivas. Valga la comparación: si el metro es una unidad de medida el epistema es una unidad de conocimiento, que no necesariamente es la unidad mínima y tampoco, es necesariamente simple. Lo que el signo es para las ciencias del lenguaje es el *episteme* para la teoría del conocimiento, lo que el significado para la semántica y lo que el sintagma para la sintaxis de una lengua. Los epistemas no siempre son conscientes, ni en sí, ni en su articulación con otros. En la medida en que el ser humano es un ser eminentemente inmerso en la dimensión cognoscitiva, los epistemas lo configuran en tal forma que lo hacen ser lo que es. Desde luego se puede hablar de epistemas que resumen el saber o conocimiento de una época, o el núcleo de un cuerpo estructurado de saberes. En esta exposición nos apartamos parcialmente de Foucault. Para este filósofo los epistemas son “estructuras” profundas bastante ajenas a intervenciones humanas individuales o colectivas. Por el contrario, aquí señalamos que más allá de los elementos estructurales –desde luego sin excluirlos– están los determinantes justamente individuales –o colectivos–, que son objeto de indagaciones psicoanalíticas, particularmente en el establecimiento de la constitución de las relaciones objetales. *En efecto, las actitudes, gestos, acciones, etcétera, de la madre hacia el infante llevan consigo determinados epistemas que van a tener una influencia definitiva en su desarrollo.*

Estos epistemas frecuentemente son sólo *implícitos*, y la labor analítica va a consistir precisamente en explicarlos y desglosarlos. Y esta tarea no solamente se refiere a los “dobles mensajes”, que aunque aparatosamente juegan un papel importante en la psicopatología de la esquizofrenia, por lo menos son más obvios, y “solamente” “dobles”. Múltiples epistemas entran fácilmente en colisión produciendo el efecto de “dobles mensajes” o “múltiples mensajes en colisión”, que nos recuerdan los “*Übersprunghandlungen*” investigados en el reino animal y que resultan de una sobrestimulación contradictoria. Ciertamente queda aún mucho por investigar a nivel empírico para establecer la huella que las relaciones objetales dejan en el lenguaje, considerado éste no sólo como *langue* y *parole*, sino en sus tres niveles: sintáctico, semiótico y pragmático.³⁵ En un campo tan poco investigado, este último autor ha tenido el mérito de señalar particularmente las distorsiones del campo semántico en algunos pacientes. En realidad estas distorsiones son las más frecuentes y además no es posible separar tajantemente éstas de las realizadas en los otros campos lingüísticos clásicamente estudiados: el sintáctico y el pragmático.

Al traductor le es dable realizar “traducción simultánea”. No así al analista que requiere rastrear los enigmas particulares, no sólo del analizado sino de los que se producen en él mismo en su encuentro con el analizado concreto, y la forma en que estas, sus reacciones, intervienen en su capacidad interpretativa. Las reacciones del analista, *grosso modo*, provienen de cuatro fuentes: a) su historia personal; b) su reacción específica ante su analizado; c) las que tienen su raíz en la institución analítica en que se formó; y d) las provenientes del método mismo en cuanto portador de determinada visión del mundo, que a su vez tiene su lugar en la historia del pensamiento. Al conjunto de estas cuatro fuentes se le llama *contratransferencia*, aunque no todos los psicoanalistas comparten una concepción tan amplia del concepto de *contratransferencia*.³⁶ Este fenómeno

³⁵ S. Goppert y H. Goppert, *Sprache und Psychoanalyse*, Reinbeck, 1973; G. Jappe, *Über Wort und Sprache in der Psychoanalyse*, Frankfurt, S. Fischer, 1971; H. Köchele, “Sprache im Psychoanalytischen Dialog”, *Texte*, núm. 3/4, 1983, pp. 309-327; D. Flader y R. Leodolter Wodak (comps.), *Therapeutische Kommunikation – Ansätze zur Erforschung der Sprache in der psychoanalytische Prozess*, Königsstein/T., 1979; Gutwinski-Jeggle, et al., *Zur Konvergenz linguistischer und psychoanalytischer Textuntersuchungen*, Am Beispiel eines Fallberichts aus einer Balint-Gruppe, 1985; S. Arbiser, “Pacientes con distorsión de predominio semántico”, *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, núm. 59, 1978, pp. 23-35.

³⁶ R. Piramo, *op. cit.*

de contratransferencia –en el sentido más amplio imaginable, extendido aquí hasta abarcar las reacciones del traductor o intérprete frente al texto– se da en mucha menor intensidad y en menor grado de complejidad en el traductor.

No está de más insistir, una vez más, que lo cognitivo nunca es solamente cognitivo, sino que, obviamente, está permanentemente entreverado con lo afectivo, lo pulsional y lo instintivo; este último entendido en el sentido de los etólogos, es decir, primordialmente lo que se manifiesta a través de los llamados “mecanismos desencadenadores innatos” como depositarios de conocimientos filogenéticamente adquiridos y fijados.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Podemos llegar a la paradójica conclusión de que al sujeto no le importa tanto si se encuentra dentro de la verdad o del error, de la verdad o de la mentira, lo que en realidad le cumple grandes favores es el encontrarse en la zona de la opinión que goce de mayor consenso, de mayor aprobación. El sustentar cualquier doctrina u opinión que cuente con escaso consenso deja desprotegido al sujeto. Lo deja atenido a su propia capacidad de juicio. *Una gran mentira protege más que una pequeña verdad*, sobretodo para aquéllos a quienes el conocimiento en sí no les importe mayor cosa; no les importa la verdad como tal, y esto en contra de todas las apariencias en contra: estoy hablando del pragmático. Fácilmente dejamos la dignidad a un lado. Insisto, al ser humano –en general– parece interesarle más el consenso que la verdad. Dicho en otras palabras, le interesa más el coincidir con los demás, recibir el apoyo de los demás. De lo que se trata es de salir del estado de incertidumbre. En este sentido, de antemano se podrá uno imaginar que mientras estas instancias predominen, la opinión de las mayorías será, por este motivo que venimos señalando, sospechosa. Por la misma razón las verdades están ligadas a minorías y además requieren mucho tiempo para irse imponiendo. Tolerar *habitar zonas de escaso consenso significa tolerar la dosis de incertidumbre propia de la capacidad congnotiva deficitaria*. El consenso satisface la “necesidad de pertenencia” (Salomón Asch), su contraparte implica la “capacidad de estar solo”

(Winnicott). Todo pensador revolucionario conoce esa ausencia de consenso que por cierto comparte con el loco.

El conocimiento compromete. Nos coloca frecuentemente en situaciones de no retorno. Una vez que sé algo, ya no puedo ser el mismo que era antes de saberlo. Para combatir esto nos queda sólo el recurso de la represión, el olvido, la negación, el hacer como si no supiésemos, hasta crecerlo así nosotros mismos.³⁷

³⁷ Obviamente Freud se mostró precavido respecto a los fenómenos parapsicológicos. Freud, refiriéndose a su *Interpretación de los sueños* de 1900 decía que él se había atrevido en esa obra a tomar partido a favor de las viejas opiniones de la antigüedad e incluso de las supersticiones, y se había expresado "en contra de las exigencias de la ciencia estricta". Tal vez Freud consideró que para sus fuerzas, era ya demasiado librar otra batalla para rescatar lo rescatable —por mínimo que fuese, o porque amerita otras explicaciones que no son necesariamente parapsicológicas— de la parapsicología. Con todo, su honradez intelectual le hizo afirmar frente a Romain Rolland "...no soy un escéptico a ultranza. De lo que sí estoy seguro es de que existen cosas que por ahora no podemos conocer". Ronald W. Clark, *Sigmund Freud*, Frankfurt, Fischer, 1981, p. 558.

Conocer: educar y socializar

Rodolfo Morán Quiroz

RESUMEN

Se plantean algunos temas relacionados con el análisis del conocimiento como fenómeno social, y desde un marco de referencia cultural e institucional. Se describen algunas formas de conocimiento relacionadas con la educación y los procesos de socialización en la familia, escuela e iglesia. Se señalan las relaciones del conocimiento con el poder y se plantean preguntas sobre las posibilidades de que las definiciones del conocimiento "legítimo" se amplíen.

¿De qué manera los procesos por medio de los cuales integramos a los nuevos miembros de una cultura conllevan la prescripción de una racionalidad correcta? ¿En qué nos basamos los miembros de una sociedad para reconocer que los otros *conocen* la cultura y saben cómo utilizarla? ¿De qué manera los miembros de una sociedad fuimos y permanecemos integrados, por medio de instituciones y acciones colectivas especializadas y plenas de intención, en los códigos socialmente sancionados por nuestros ancestros y contemporáneos? ¿Cómo hacer respetar el principio de tolerancia por quienes no han sido educados (e inductados) en el mismo conjunto de prescripciones, respecto a la lógica y racionalidad legítimas en nuestro contexto? ¿Cómo adaptamos a los otros a nuestras formas de pensar y actuar? ¿Cómo saber si somos nosotros quienes debemos conocer la lógica que subyace en los actos de los demás?

Cuestiones como éstas resumen varios de los conflictos y dilemas en los que nos encontramos los miembros aborígenes¹ de una sociedad cuan-

¹ En el sentido de ser miembros pre-existentes de una sociedad y cultura, a diferencia de quienes se integran en ella por migración o nacimiento. De hecho, en las sociedades se dan muy pocos casos en los que no existen miembros aborígenes previos. Sólo en muy dramáticos, remotos y extraordinarios casos, propios de la literatura de ficción, es donde los niños por sí solos deben construir su lenguaje y reglas de convivencia, a partir de la nada, en una ínsula cultural en la que no les pre-existen otros humanos.

do nos enfrentamos a la manera en que la educación establece sus propias prácticas y reglas para “hacer entrar en razón” a los nuevos miembros de la sociedad. En más de un sentido, el problema de hacer conocer a los demás las reglas de nuestra sociedad se ha comparado con los problemas de la traducción y la comunicabilidad por ejemplo, por José Ortega y Gasset,² y Jürgen Habermas.³ Los problemas de la transición entre territorios y la adquisición de la cultura han sido tratados, por ejemplo, por Francisco Alberoni y Rodolfo Morán;⁴ los de la construcción social de la realidad por Peter Berger y Thomas Luckmann;⁵ los de la invención de la realidad por Paul Watzlawick;⁶ y los de la conversión religiosa por Cristina Gutiérrez.⁷

En las líneas que siguen, expongo algunas de las rutas de reflexión derivadas del problema general del conocimiento, y el de su definición social. Sin pretender agotar las vertientes de la intervención de los grupos sociales de referencia en el problema de cómo y qué se conoce, señalo algunos de los temas en los que se inserta la actividad de conocer y algunas de sus implicaciones institucionales y políticas.

FAMILIA Y SOCIALIZACIÓN PRIMARIA

Como bien nos hizo notar Sigmund Freud, la primer agencia de socialización y de causa de conflictos entre el individuo y las normas sociales, es la familia. Los amorosos padres son, además, los monstruosos agentes encargados de ajustarnos a las reglas de convivencia en las que tendremos que sobrevivir y desarrollarnos el resto de nuestros días. Reglas que luego la escuela se encargará de poner en cuestión, como puerta formal de acceso a la sociedad más variada y amplia. Nuestra llegada como niños –categoría

² José Ortega y Gasset. “The Misery and the Splendor of Translation”, en Rainer Schulte y John Biguenet (eds.), *Theories of Translation: An Anthology of Essays from Dreyden to Derrida*, Chicago, The University of Chicago Press, (1937) 1992.

³ Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Boston, Beacon Press, 1989.

⁴ Francisco Alberoni, *El primer amor*, Barcelona, Gedisa, 1996, p.17; Rodolfo Morán Quiroz. “Los sentidos de la transición. Migrantes internacionales y cultura regional”, Tesis doctoral en ciencias sociales, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, 1998.

⁵ Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu (1964) 1997.

⁶ Paul Watzlawick, et al., *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?*, Barcelona, Gedisa (1981) 1998.

⁷ Cristina Gutiérrez Zúñiga, *Nuevos movimientos religiosos*, Zapopan, Jal., El Colegio de Jalisco, 1996.

tan reciente como el siglo XVII, nos señala Michel Foucault⁸ a este mundo social, se ve marcada por los intentos no sólo de hacernos sobrevivir físicamente, sino también socialmente. Joan Manuel Serrat insiste en el doloroso proceso, desde la perspectiva de los padres, cuando señala que a "esos locos bajitos" hay que domesticarlos, es decir, hacerlos susceptibles de la vida en el hogar.

El proceso de conocimiento se inicia, así, no sólo en relación a lo que en la escuela y sus ambientes suele llamarse los "contenidos", sino también en cuanto a las habilidades de conocimiento que nos permiten seleccionar las reglas para aplicar los conocimientos. En otras palabras, la familia nos inicia en el proceso de conocer cómo conocer. En un sentido formal, la familia no se preocupa por establecer una relación entre profesor y aprendiz. Sin embargo, la diferencia de edad, que contiene implícita la llegada anterior de los padres al mundo —que precede en varios años a la de los hijos—, se convierte en el criterio para diferenciar quién se encarga de domesticar y quién es domesticado. La niña y el niño deben conocer los horarios, las definiciones de lo que es deseable y lo que no, conocer los límites del comportamiento. Sin un conocimiento de los límites temporales y de actuación, el niño será sólo "un maleducado", y con ello queda condenado, junto con sus padres, al ostracismo que se expresa, no únicamente en no ser invitado a las fiestas infantiles, sino también en el rechazo a la interacción con ese ser que desconoce las palabras mágicas del nuevo contexto en el que habrá de insertarse. Y mejor temprano que tarde.

La familia sirve para establecer límites entre conocer y creer que se conoce. Entre afirmar que determinado color se llama azul, verde, o rojo. La niña y el niño deben empezar a combinar sus conocimientos para generar nuevos conocimientos. Saber que una pelota es azul implica que el niño conozca y discrimine entre objetos, pero también entre cualidades de los

⁸ Sería prolijo entrar en detalle de cómo ha evolucionado nuestra actual noción de niñez. Baste con señalar que la separación de las edades del ser humano ha contribuido a generar un interés por establecer reglas o seguir, para quienes recién entran en la sociedad (por su edad, o por inmigración), en contraste con aquéllos que se consideran miembros plenos, pero no por ello exentos de los controles domesticadores. Los niños actuales son definitivamente muy distintos en sus formas de actuar, especialmente en cuanto a las potencialidades que la pedagogía y las tecnologías de socialización les reconocen. Igualmente, cabe mencionar que las estructuras familiares han evolucionado con el tiempo, lo que no implica que la familia nuclear y extensa haya dejado de ser la primer agencia de socialización, aun a pesar de propuestas como las de B. Frédéric Skinner y otros utopistas de izquierda y derecha que pretendían que alejar a los niños de sus padres biológicos tendría mayores beneficios para la sociedad y salvaría el problema de la ignorancia que acompañaría a las generaciones más antiguas.

objetos, que van más allá de su volumen y su apariencia, según reflejan la luz y se comportan. Implica conocer los usos de los objetos y discriminar entre cosas similares, por ejemplo entre una esfera de cristal y un balón de fútbol. Incluso generalizar en relación cosas que no siempre resultan muy parecidas, por ejemplo un balón de fútbol americano y uno de soccer.

La familia se convierte en el primer puente entre las propias concepciones del individuo y las sensaciones que se generan a partir del contacto con el mundo. Entre las definiciones arbitrarias del sujeto y las definiciones de lo que ya estaba en el mundo desde antes de nuestra llegada. La autoridad—"porque soy tu madre"—, nos pre-existe; pero por primera vez ahí se le conoce y luego se le irá conociendo en los siguientes ámbitos, como la familia ampliada, la escuela, el trabajo, el campo de juegos, los amigos, los otros ámbitos y hasta en las instituciones que no se reconocen tan fácilmente en las diferencias frente a los demás—"a las niñas no se les pega"—; lo que implica que a los otros niños sí, y ello marca el conocimiento de diferencias entre géneros que más tarde resultan contradictorias frente a otras reglas de subordinación.

Los límites del conocimiento "legítimo" se marcan en la familia, pero el proceso apenas ha comenzado. Lo que creíamos un conocimiento irrefutable, como el de la existencia de seres y cualidades, con los momentos y fechas en los que actúan—desde los luminosos como las hadas madrinas, el niño Dios y Santa Claus, hasta los tenebrosos como el hombre lobo, duendes y alimañas de la oscuridad—, son diferentes de los que actúan a la luz del día. Esa legitimidad del conocimiento recurre primero a la autoridad de quien lo dice, que incluso puede oponerse a la interpretación que le damos al mundo desde nuestros sentidos—es decir, nuestro conocimiento comienza a construirse también a pesar de ir en contra de la intuición—, pero también recurre a procedimientos más complejos de contrastación. Tales procedimientos se verán contradichos una y otra vez en la educación familiar: no creer en seres que no existen, como el hombre lobo, pero sí temer a seres que no se ven, y creer en su existencia a pesar de que sólo tenemos por evidencias las del discurso de nuestros ancestros.⁹

⁹ Al respecto vale la pena consultar la distinción entre saber y conocer que realiza Luis Villoro en *Crear, saber, conocer*. México, Siglo XXI (1982) 1996. La diferencia entre creer que se sabe y creer que se conoce es mínima, y como sensaciones "cognoscitivas" no hay forma de distinguirlas. Sin embargo habrá que recordar que no es lo mismo *conocer* las reglas del fútbol que *saber* jugarlo.

CURRICULUM Y ESCUELA

En el contexto escolar, el proceso de conocer las reglas para conocer se especifica aún más y se habla de reglas para aprender conocimientos –por lo general de carácter verbal, con todas las complicaciones y sutilezas del lenguaje–, de reglas para aprender habilidades –por lo general motoras, pero también cognoscitivas “de segundo orden”, con las que se manipulan ideas como si fueran plásticamente moldeables–, y de reglas para discernir el conocimiento de una pre-noción. La escuela nos ofrece el contexto para plantearnos de manera formal el proceso de conocimiento. ¿Qué niños tienen problemas de aprendizaje? ¿Cómo lo sabemos? Porque no *saben* cómo aplicar un determinado conocimiento, o aun peor, porque no han adquirido conocimientos a pesar de haber sido expuestos a ellos, –es decir, “no se les pegan”– no se convierten en parte de su manera “espontánea” de actuar. Pero también lo sabemos por comparación con los demás niños de esa edad y esa cultura.

El *currículum* escolar se convierte así en la forma de organizar lo que todo niño de determinada edad y cultura ha de aprender. Por una parte es una forma de relevar a los padres de la atención –y tensión– constantes hacia sus niños, pero por otra es una forma de completar la socialización, en el sentido de hacer conocer al niño las reglas de la sociedad en la que se maneja. El *currículum* tiene al menos un componente prescriptivo –las normas que han de seguirse y el orden de los contenidos que el aprendiz ha de manejar– y un componente opcional.

No obstante, aun el componente opcional se torna en prescriptivo una vez que se ha tomado la opción de una determinada *disciplina*. Cada aprendiz debe ajustarse a las reglas del oficio y para ello ha de conocerlas al dedillo, y ajustar su comportamiento y los productos de su actuar a las reglas que establece la sociedad y el gremio en el que se especializa. Así, el *currículum* para convertirse en especialista de la construcción de edificios, es diferente de aquél que es útil para convertirse en especialista en la construcción de discursos, aunque los procesos y productos puedan ser muy similares en términos metafóricos.

Todo aprendiz ha de conocer las formas correctas de actuar según se marcan en el *currículum* escolar, es decir, según están formalizadas por

escrito en una guía que tiene vigencia, no sólo durante los años que pasamos por la escuela, sino también en la vida allende las fronteras del plantel educativo, tanto en el tiempo posterior —que siempre tenemos la esperanza de que será mucho más largo—, como en el tiempo de nuestra vida simultánea a la época en que nos dedicamos a ingerir, asimilar y modificar los conocimientos, —que siempre ocupa más horas que las del aula—.

El conocimiento se va tornando, gracias al proceso por el cual se le asocia con la escuela y la especialización, en medida de nuestras potencialidades. El paso por la escuela —aunque no aprendamos mucho, como no sea a tener la disciplina de ir todos los días al mismo lugar— no sólo nos da credenciales como sabios reconocidos, en la lógica de Randall Collins,¹⁰ sino que también nos hace ingresar en campos específicos de conservación, reproducción y modificación de la cultura en la que nos insertamos —o queremos insertarnos—.

La organización del conocimiento por medio del *currículum* ha sido objeto de sesudas y largas indagaciones y análisis sobre todo en el campo de la pedagogía, pero también de parte de filósofos, sociólogos, analistas políticos y económicos. En gran medida, la pregunta central que relaciona al conocimiento con el *currículum* escolar se plantea como el grado al cual los conocimientos organizados formalmente inciden en la transformación, la conservación o la crítica de lo establecido en determinada sociedad. En otras palabras, de qué manera la reproducción de la cultura frena las potencialidades de conocer nuevas realidades, de liberar sectores de la población para la transformación creativa, favoreciendo por contraste la perpetuación de las relaciones de explotación y el subdesarrollo de las capacidades plenas de la humanidad.

Al revisar los contenidos de la enseñanza francesa, intelectuales como Pierre Bourdieu y Gros, junto con otros once analistas, propusieron en 1988 algunos principios para reflexionar sobre la educación y reforzar la unidad y coherencia de los saberes enseñados.¹¹ Es sintomático que la comisión comenzara por formular los principios para regir la transformación progresiva de los contenidos de la enseñanza. Una visión que permea el breve

¹⁰ Randall Collins, *The Credential Society. An Historical Sociology of Education and Stratification*, Londres Academic Press, 1979.

¹¹ Pierre Bourdieu, "Principios para una reflexión sobre los contenidos de la enseñanza", en Isabel Jiménez (comp.), *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Siglo XXI, 1988, p. 129 ss.

documento de los "principios" es aquélla que concibe al *currículum* como es un espacio limitado, en tiempo y número de contenidos, lo que parece implicar que las capacidades de conocer los humanos también tienen fronteras que se podrían especificar por criterios de número de cosas cognoscibles y tiempo que se les puede dedicar. Así, desde el primer "principio" señalan que habrá que ajustar los cambios realizados al *currículum* de acuerdo con las transformaciones de la sociedad y la ciencia, de la sociedad y la ciencia –que los miembros de la comisión limitan sólo a los "progresos"– y señalan además que "todo agregado deberá ser compensado mediante supresiones": –"la reducción de un programa debe permitir trabajar menos tiempo, pero mejor"–.

En segundo lugar, para aquella comisión la educación debe privilegiar la enseñanza de modos de pensar o de saber hacer, lo que parece llevar implícita la intención de asegurar que los aprendices discernan los procedimientos correctos y más eficaces de conocer –en una sociedad dada, añadiríamos–. En este sentido, los intelectuales que conforman la comisión, con la unificación europea en mente, proponen la necesidad de que los aprendices conozcan las formas correctas de pensar en esa cultura, que se amplía territorialmente con la unificación del continente europeo, pero que conlleva el problema de la unificación de criterios y de cómo civilizar a los demás.¹²

Otras características deseables de los contenidos de la enseñanza, como la exigibilidad y su transmisibilidad, su coherencia vertical y horizontal, su diversificación e interdisciplinariedad,¹³ apuntan hacia la evidencia de que para los expertos en educación, el conocimiento ha de hacerse como una forma que asegure que los miembros de una sociedad se entiendan entre sí, pero a la vez de asegurarse de que cada miembro de ella sea capaz de entender los criterios universales de construcción del conocimiento, de entrar en la lógica compartida que permite discernir la realidad de la fantasía, las propias sensaciones respecto a las convenciones sociales, la magia de la ciencia, la religión de los estados individuales o colectivos alterados.

¹² Para una disensión más amplia de la modernización y la imposición de culturas, su homogeneización y su globalización, junto con los problemas que ello implica para la conservación de las culturas locales y ancestrales, véase Rodolfo Morán Quiroz, "Cosmopolitismo, migración y comunidades transterritoriales: cultura global y culturas locales", *Espiral*, núm. 9, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1997; también Eduardo Galeano, *Patatas arriba. La escuela del mundo al revés*, México, Siglo XXI, 1998.

¹³ Bourdieu, *op. cit.*

Un problema que se desprende del reconocimiento de que conocer se constituye en una forma de compartir la realidad, es de cómo identificar –¿y superar?– la repetición de contenidos del *currículum* frente a la generación de habilidades de pensamiento. ¿Qué pasa por ejemplo si los maestros sólo sancionan como correctas determinadas interpretaciones, y ejecuciones plásticas y verbales, o si evitan que los alumnos intervengan, o sólo lo permiten de una manera ritual y mecánica? ¿Qué pasa si los maestros no son capaces de entender que el conocimiento tiene varios caminos para lograrse? ¿Qué pasa si se permiten varios caminos hacia el conocimiento, pero sólo un destino válido? Una y otra vez, la escuela ha sido concebida por analistas críticos como una forma de control y limitación en vez de como estímulo de la creatividad. Como un medio para uniformar y hacer intercambiables a los aprendices, en vez de potenciar las diferencias individuales, generar nuevas realidades y ampliar las fronteras de lo posible.

IGLESIA Y DOCTRINA

Si la escuela es ocasión para encontrar la puerta del conocimiento, la puerta a la conversión religiosa y al conocimiento místico se atraviesa cuando el hombre común encuentra un buen creyente, que muestra, con el ejemplo de su comportamiento, que hay evidencias de lo divino que no se aprehenden por los sentidos. Que hay otras formas de conocer que no se agotan en lo verbal y en lo cognoscitivo, sino que se abordan por lo afectivo. Según señala Alberoni,

todo ser humano necesita, para aceptar un nuevo ambiente, que al menos una persona lo acoja y lo tranquilice. Lo haga sentirse amado. Esta persona constituye la puerta para entrar en el nuevo mundo (...) Le sucede a los niños pequeños cuando entran en la guardería. Y le sucede al emigrante cuando llega a una tierra extranjera (...) Trata de entender, de aferrar el significado de lo que le rodea (...) El niño ha debido dejar los brazos protectores de sus padres, porque ellos lo han llevado a la guardería, lo han conducido a un territorio desconocido. Para poderse incorporar necesita (...) una persona que le dé amor y se deje amar (...) es la puerta por la cual entrar. Es sólo el principio porque cada vez, en cada paso de su vida, deberá encontrar otra para proseguir su viaje.¹⁴

¹⁴ Alberoni, *op. cit.*, pp. 17-18.

También el conocimiento religioso es una convención social, que permite distinguir los detalles de una doctrina, una creencia, una práctica y un rito compartidos. Son los creyentes que anteceden al nuevo converso, o al nuevo miembro que recién nace en la fe, quienes ilustran respecto a los límites de lo que se puede conocer y señalan las líneas divisorias que no se han de transgredir so riesgo de quebrantar la doctrina. De esa forma, sólo los iluminados y los *iniciados* en el conocimiento lograrán ampliar, lenta y afanosamente, los alcances de lo ortodoxo en religión, y sólo ellos podrán marcar las maneras de desentrañar los designios de lo divino. Conocer, en el sentido religioso, implica además de una dimensión social inmediata, el reconocimiento de legítimos intérpretes capaces de trascender esa dimensión de lo inmediato, hacia un reconocimiento de habilidades cognoscentes que no se dan *de inicio*, sino sólo después de una *iniciación*.

Más de una vez la historia nos ha dado ejemplos de que, para las colectividades que dan un sentido religioso a sus acciones, no es lo mismo la sensación de conocer a Dios que creer en lo correcto. La dimensión intelectual y afectiva, que puede y debe ser individual, se complementa en la ortodoxia con un ritual y una práctica colectivas. El problema se da cuando las expresiones individuales o de un grupo de individuos –que intenta elevarlas a legítimas manifestaciones colectivas–, no coinciden con los conocimientos previos sancionados como correctos por la doctrina consolidada en el pasado.

Esta conservación de la ortodoxia, tanto en el conocimiento lego como en el religioso, llama la atención hacia una doble función práctica y también cognoscente. Por un lado la sacerdotal, por el otro la profética. Sacerdote y conservación de la doctrina establecida encuentran su contraparte en el profeta y su tarea de romper con lo establecido. El sacerdote representa la posición que Gramsci asocia con la del intelectual orgánico: defender el conocimiento recibido y las formas de alcanzarlo; el profeta cumple con la tarea del intelectual tradicional en la clasificación gramsciana: romper con las pre-nociones y las normas cristalizadas, para criticar e innovar, encontrar nuevos conocimientos e incluso proponer nuevas metodologías para conocer. Ambas posiciones muestran en el campo de lo religioso las tensiones entre la repetición y la conservación frente a la creatividad y el diálogo; el conflicto entre la doctrina que reserva para sí la interpretación legítima

de los "designios conocidos" y la propuesta de un método alternativo para llegar a conocer.

Aula y templo no agotan los ámbitos del conocimiento formal, pero ilustran con claridad cómo el proceso de conocer se ve mediado por nuestra inserción en un contexto social. El roce social y la interacción del buen creyente con los demás son igualmente ocasión para la transmisión de contenidos y para el aprendizaje de las técnicas y habilidades socialmente sancionadas para el análisis de una realidad que ya no lo es sin que recurramos a los conceptos que la conforman y explican. Para nuestra fortuna, como seres en constante búsqueda de conocimientos, el experimento definitivo y *crucial* no se ha diseñado todavía. Pero para nuestra desgracia como seres en constante búsqueda de aferraderos y certezas, las doctrinas afirman haberlo ejecutado y encontrado sus consecuencias.

CONTRASTES CULTURALES

Entrar a una cultura nueva —o al menos ajena a la nuestra—, a través del aprendizaje de un idioma, nos permite conocer los temas de los que se habla o de los que se escribe. Sin embargo, no siempre somos conscientes de entrar en otra cultura cuando ésta utiliza un idioma supuestamente común al utilizado en la nuestra. La diferenciación entre lenguajes y culturas plantea de manera más visible el eterno problema de hacer comunicables los "mundos interiores" de los interlocutores. Problema que no se resuelve con sólo conocer el idioma.

El problema de la cultura se plantea de manera más clara precisamente en el oficio de traducir de un idioma a otro. No basta conocer la lengua, hay que conocer el lenguaje, la cultura, la época. Un buen traductor no es sólo quien ha logrado conocer las palabras de otro idioma, sino quien ha logrado entender los giros y la lógica del idioma del autor según se aplican en la lengua original que se inserta en una cultura específica. Conocer la cultura no se agota en conocer un vocabulario. Traducir al idioma del lector no se agota en conocer el vocabulario del autor, sino que implica la necesidad y habilidad de jugar con dos conocimientos y con dos formas de conocer. El traductor debe hacer que el lector entienda y conozca otras realidades gra-

cias a que conoce la suya propia, proeza que no logrará a menos que como traductor sea capaz de moverse como pez en el agua en los dos lenguajes, las dos culturas, y a veces incluso en las dos épocas.

Este esfuerzo cognoscente del traductor –que facilita el del lector– debe respetar el del autor sin traicionarlo, o al menos tergiversarlo lo menos posible. Así, el traductor se enfrenta a un problema del que no siempre nos damos cuenta en la vida cotidiana: ¿cómo entender a nuestros interlocutores dado que como individuos y como miembros de un grupo, hemos recibido diferentes definiciones de lo que es la realidad, y la manera en que se le puede conocer? ¿Cómo comunicar lo que decimos conocer? ¿Cómo conocer otras formas de pensar sin dejar de entenderlas en términos de nuestro propio pensamiento?

EL PROBLEMA GENERAL: EL APRENDIZAJE DE CÓDIGOS

Para aprender y conocer a fondo un nuevo idioma es menester comprender el uso de reglas y discriminar las situaciones en las que se utilizan una u otra normas de escritura o expresión. De esa forma, el problema general del conocimiento desde la perspectiva social plantea una relación pedagógica entre los miembros de una sociedad y los nuevos miembros. Se enseñan no sólo conocimientos, sino la forma en que se alcanzan, y se aprende a identificar los productos como conocimientos legítimos según se insertan en el *corpus* social de conocimientos que precede a los actuales. Como los grandes amores y los grandes sabios, que dejan huellas tan profundas en nosotros que despreciamos a los pequeños afectos y a los pequeños cruidos, el conocimiento nuevo está atado a tal grado a los conocimientos previos, que se ve en la necesidad de ajustarse a los esquemas social y científicamente establecidos.

A pesar de los descalabros que ha significado la aspiración de encontrar conocimientos fijos de una vez y para siempre, la frase *against received knowledge* es un lema de lucha que no ha llegado a generalizarse tanto como lo fue la lectura del libro de Paul Feyerabend, *Against Method*, entre los científicos. El conocimiento, tan discutido por epistemólogos, psicólogos, antropólogos y demás analistas, no se escapa a las reglas de lo social y

de la actividad humana: la necesidad de su constante transformación en tanto método y en tanto producto, su establecimiento incierto dadas nuevas condiciones y nuevas formas de recopilar e interpretar la información. El conocimiento previo se utiliza como herramienta para conocer más acerca del mundo, y lo generado sirve para cuestionar los hallazgos al igual que los instrumentos. De no ser así, el conocimiento deja de serlo para cristalizarse en dogmas revelados, más que en acercamientos a la comprensión de la realidad, que nos permitan identificar las relaciones existentes entre fenómenos y analizar los mecanismos por los que se suscitan.

Los debates legislativos norteamericanos de años recientes nos han dejado entrever cómo el problema del conocimiento tiene también aristas relacionadas con la justicia y el poder. La discusión en torno al *right to know* que asiste a los ciudadanos, respecto a las consecuencias de las acciones gubernamentales y de las grandes corporaciones, no agota la cuestión de si en realidad se tiene el conocimiento y las metodologías suficientes para anticipar lo que sucederá en caso de optar por una u otra vía de acción. No obstante, este debate señala la necesidad de generar conocimientos suficientes —ya no digamos confiables y válidos— respecto a la aplicación de técnicas de control social, prescripciones de carácter económico, o decisiones relacionadas con el uso o almacenamiento de determinados productos generados por nuestros conocimientos inexactos. En el campo de la técnica —y también del discurso asociado con ella—, la congruencia de los conocimientos no equivale a su validez. Ni la verosimilitud o la certeza, por más que se le parezcan, equivalen a la verdad.

DEL CONOCIMIENTO A LA IGNORANCIA

El problema de adquirir, conservar, reproducir y actualizar el conocimiento se complica aun más si tomamos en cuenta la dimensión del poder. Autores tan lúcidos como Jürgen Habermas¹⁵ han sido criticados por el hecho de que su propuesta de análisis dialógico de la comunicación no incluye la dimensión de la posibilidad de que los poderosos impongan su voluntad en situaciones en las que Habermas señalaría hacia la posibilidad de lograr un

¹⁵ Habermas, *op. cit.*

acuerdo consensual.¹⁶ Por otro lado, Michel Foucault ha sido criticado precisamente por lo contrario, cuando se le acusa de que la microfísica del poder es tan pesimista que parece no dejar opción a la resistencia y a las estrategias de los subordinados.¹⁷ Entre un diálogo que borra las diferencias de fuerza y las posibilidades de los poderosos de imponer sus deseos e intereses, y entre una imposición sin palabras de qué es lo que se debe hacer y cómo, vuelve a surgir el problema del conocimiento y las agencias sociales encargadas de conservarlo, reproducirlo y legitimarlo.

Mientras Bourdieu¹⁸ se plantea cómo los fenómenos de la legitimidad de la moda y de quiénes tienen voz autorizada y legítima para decidir qué vestimentas y aliños debemos lucir sobre nuestros mortales cuerpos, están íntimamente relacionados con el ejercicio del poder, al igual que la definición de la alta cultura y del arte auténtico, Eduardo Galeano plantea que también el problema del conocimiento, su definición y distribución es un problema de poder:

Nunca han faltado pensadores capaces de elevar a categoría científica los prejuicios de la clase dominante (...) Las culturas de origen no europeo no son culturas, sino ignorancias, a lo sumo útiles para comprobar la impotencia de las razas inferiores, para atraer turistas y para dar la nota típica en las fiestas de fin de curso y en las fechas patrias (...) Hay una larga tradición de identificación de la gente de piel oscura, y de sus símbolos de identidad, con la ignorancia y el atraso.¹⁹

La ignorancia se define así en un doble sentido. Por un lado, el conocimiento generado desde la superstición, la artesanía y el folklore, frente a la ciencia y la tecnología, no es más que una expresión de primitivismo y, por ende, un falso conocimiento. Por otro lado, los usos de la civilización y sus formas de hacer más eficiente el uso de las fuerzas naturales y humanas —incluida una eficiencia que cobra altos precios y paga bajos salarios— no alcanzan a los previamente ignorantes y desposeídos. Siguiendo a Galeano,

¹⁶ Stephen K. White, *The Cambridge Companion to Habermas*, Nueva York, Cambridge University Press, 1955; John B. Thompson y David Held, *Habermas: Critical Debates*, Cambridge, The Massachusetts Institute of Technology Press, 1982.

¹⁷ Javier Villa, sociólogo e historiador: "Respecto a Foucault, es interesante que varias de las críticas más incisivas provienen de su propia tierra", por ejemplo, Jacques Derrida, con su flamígero "Cogito et histoire de la folie", reimpreso en J. Derrida, *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967, pp. 51-97.

¹⁸ Pierre Bourdieu, "Alta costura y alta cultura", en *Sociología y cultura*, México, CONACULTA, 1985.

¹⁹ Eduardo Galeano, *op. cit.*, pp. 54, 58, 60.

las potencias desarrolladas ejercen un feroz proteccionismo "en la custodia de lo que más les importa: el monopolio de las tecnologías de punta, de la biotecnología y de las industrias del conocimiento y la comunicación, privilegios defendidos a rajatabla para que el norte siga sabiendo y el sur siga repitiendo, y que así sea por los siglos de los siglos".²⁰ En ese sentido, el conocimiento se inserta en un contexto de conflicto, en el que puede ser utilizado por unos y no por otros; a la vez, el uso de determinados conocimientos por aquéllos a los que no se les reconoce su derecho de generarlos y ejercerlos suele ser etiquetado de ignorancia de las verdaderas formas de lograr y conservar la comprensión y manejo del mundo.

Para concluir quiero señalar que, en tanto humanos ávidos de encontrar guías para la acción a corto y largo plazo, nuestra relación con el conocimiento no carece de problemas. Y ciertamente mientras más logremos conocer, más problemas podremos identificar. En cierto modo, parte del problema parece residir en el hecho de que nuestras aspiraciones y educación occidentales han machacado en el *manejo* de la naturaleza y de los demás humanos, más que en su conocimiento y en el acercamiento hacia la comprensión del otro.

Este énfasis en la lógica instrumental por sobre la intención empática ha sido comparada en sus efectos con la diferencia que existe en el énfasis del *karate* como disciplina que ataca al contrincante, frente al *Judo* que aprovecha las fuerzas e inclinaciones propias del rival para derrotarlo. ¿Qué hacer para que nuestras formas de educación y convivencia conduzcan a conocer la forma en que los demás construyen la realidad y la entienden, *antes* de tratar de imponer en los demás individuos, grupos y culturas nuestras formas de civilizar, con sus hallazgos y métodos?

El reconocimiento de que la educación implica promover en otros los principios generales por los que se les integra en la lógica de una sociedad, podría llevarnos a entender que todo conocimiento refiere a límites espacio-temporales que se relacionan estrechamente con una cultura específica. Así, la imposición de una cultura se opone no sólo a los principios básicos de la comprensión y la tolerancia, sino también a la construcción misma del conocimiento de otras racionalidades y de otras culturas.

²⁰ *Ibid.*, p. 38.

OTRAS REFERENCIAS

- Ehrenreich, Barbara, *The Worst Years of Our Lives. Irreverent Notes from a Decade of Greed*, Nueva York, Harper Perennial, 1990.
- Kline, Morris, *Matemáticas. La pérdida de la certidumbre*, México, Siglo XXI, (1980) 1998.
- Hernández, Fernando, "La psicología en la educación escolar. Una revisión tras la fiebre de los últimos tiempos", *Cuadernos de Pedagogía*, núm. 236, México, s/f, 1996.
- Martner, Cecilia, "Autoritarismo y alternativas democráticas en la educación superior chilena", *Nueva Antropología*, núm. 21, México, 1983.
- Morán Quiroz, Rodolfo, "Cuantificar los intangibles: migrar, crear, educar", Ponencia presentada en el Tercer seminario regional *Probabilidades y estadística en matemática educativa: concentración área de ciencias sociales*, Hermosillo, Sonora, 1998.
- Ramírez Mendoza, María Guadalupe, "El sociólogo de la educación: su campo de estudio, su compromiso", *Revista pedagógica*, vol. 5, núm. 5, México, UPN, 1985.
- Starcevic, Vladan y Catherine M. Piontek, "Empathic Understanding Revisited: Conceptualization, Controversies, and Limitations", *American Journal of Psychotherapy*, vol. 51, núm. 3, Nueva York, 1997.

El debate macro-micro: problema epistemológico en las ciencias sociales

Sergio Sandoval Aragón

RESUMEN

El presente ensayo, aborda de manera crítica la discusión sobre la relación entre lo "micro" y lo "macro". En la primera parte se hace una ubicación de los términos analizados desde una perspectiva interdisciplinaria. En las partes segunda y tercera se aborda el problema propiamente en la sociología, llevando a cabo un análisis crítico de la reconstrucción histórica que se ha hecho sobre el mismo y, finalmente, se plantea una serie de preguntas y se sugieren algunos lineamientos para su ulterior tratamiento.

Otra cosa es saber si la complementariedad... no es inherente por sí misma al pensamiento humano, y si no es por fatalidad que constantemente tropezamos con antinomias.

Friederich Dürrenmatt

GENEALOGÍA DEL PROBLEMA DE LA RELACIÓN MACRO-MICRO

Uno de los temas más controversiales, y a la vez más recurrentes, en las ciencias contemporáneas es el que se refiere a las nociones de lo *micro*, lo *macro* y su *relación*. La física – y por lo tanto también la química– fue la primera ciencia en discutir este problema. Ya estaba presente en las reflexiones proféticas de los filósofos griegos Demócrito y Leucipo, quienes postularon la existencia de unidades materiales microscópicas e indivisibles –esto es, los *átomos*– que constitufan el universo. El problema lo enfrentaron cuando debieron explicar si las propiedades de las diferentes formas de

la materia –conocidos como los *elementos*: agua, tierra, aire y fuego– se debían a propiedades de los átomos o si eran resultado de su agregación. Este antiguo dilema habría de reaparecer en los últimos trabajos de Albert Einstein bajo la forma de la aparente oposición entre las teorías físicas, cuántica y relativista.

En ciencias naturales como la biología y la geología, aparecería bajo formas muy complejas. En biología, la teoría de Charles Darwin habría de resolver parcialmente el problema de relacionar al individuo biológico con la especie para poder explicar los cambios históricos en esta última. En la actualidad, el problema persiste en la discusión sobre la relación existente entre las estructuras del material genético y la morfología de los individuos, conocida como relación genotipo/fenotipo. En geología el problema tenía que ver más con la magnitud de los periodos de tiempo implicados en las transformaciones de la corteza terrestre. Esta ciencia comenzó a desarrollarse realmente cuando se vencieron las resistencias epistemológicas para pensar en términos de millones de años, derivadas del pensamiento religioso judeocristiano que reducía la existencia del mundo a unos cuantos miles de años.

Finalmente, una de las discusiones más antiguas en el campo de la reflexión filosófica giraba en torno al lugar del hombre en el cosmos, y a los conceptos de *microcosmos* y *macrocosmos*, identificando al primero con el mundo subjetivo del hombre y al segundo con el universo en el cual éste estaba incluido.

En el fondo del problema microcosmos/macrocosmos, en realidad se encuentra un dilema epistemológico; los antiguos sabios se preguntaban ¿cómo puede el hombre tener una comprensión del cosmos siendo él parte del mismo? Esta profunda cuestión estuvo presente en gran parte de la filosofía grecolatina, medieval y moderna, reapareciendo constantemente bajo diversas formas y dando lugar a innumerables discusiones doctas. En la filosofía griega, el problema se concentró en lo gnosceológico; en el pensamiento griego tardío y en el latino, aparece más bien bajo la forma de una discusión ética.

Durante toda la Edad Media, habría de dominar el pensamiento filosófico bajo la forma de la disputa nominalismo *versus* realismo.¹ Esta discu-

¹ Richard Münch y Neil J. Smelser, "Los niveles micro y macro en relación", en Jeffrey C. Alexander, *El vínculo micro-macro*, Guadalajara, Jal., Universidad de Guadalajara, 1994, p. 11. Con fines prácticos se han

sión se suscitó a partir de una serie de comentarios a la obra aristotélica sobre el *status* ontológico de los universales, esto es, los *géneros* y las *especies* (comentarios elaborados por los filósofos Porfirio y Boecio) y presentó dos “soluciones”: la nominalista y la realista. En un sentido epistemológico muy amplio, se puede decir que los nominalistas eran o son partidarios de la idea de que los seres humanos sólo podemos elaborar un conocimiento válido de *lo particular*. Esta concepción del conocimiento y el lenguaje humanos, está determinada por un “particularismo sustancialista”, según el cual en realidad sólo tenemos acceso a lo particular. En la lógica del siglo XX, filósofos connotados como W. Quine o R. Carnap, han sostenido que el nominalismo es una “doctrina que enuncia que el lenguaje de las ciencias contiene sólo variables individuales, cuyos valores son objetos concretos y no ya clases, propiedades y similares”.² El universal sería, pues, solamente un signo de las cosas.

Por otro lado, la postura propiamente realista sostenía que lo universal era “*la esencia necesaria o la sustancia de las cosas*”, además de ser un concepto abstracto (*conceptus mentis*).³ Como puede observarse, en lo que a las ciencias concierne, —especialmente a la sociología—, todo esto se resume en la consideración de la posibilidad de generalización de las afirmaciones emanadas de una teoría. En el caso de las matemáticas o la física, se ha progresado bastante en la solución de este problema gracias al análisis de la inducción matemática. En las ciencias sociales —quizá con excepción de buena parte de la economía contemporánea— el problema aun parece subsistir. En efecto, la *aporía* vuelve a surgir en la filosofía moderna como un problema radical, especialmente en Descartes (problema de la comunicación de las sustancias), Kant (problema del juicio sintético *a priori*), y Hegel (el problema de la historia del pensamiento como una sucesión de síntesis).

En cuanto al proceso histórico de constitución de las ciencias positivas, se puede ver cómo la *aporía* de la relación micro-macro, o mejor dicho, la tendencia a pensar en dualidades y dicotomías, pasó de la filosofía a la psicología (con el pseudoproblema de la relación mente/cuerpo), así como

omitido las referencias a capítulos de libros y ensayos que se encuentran citados en las notas a pie de página y que se incluyen en las obras aquí referidas.

² Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 1987, pp. 857, 858.

³ *Ibid.*, p.165

también a las ciencias sociales, donde adquiere un sentido especialmente problemático.

Una de las primeras "soluciones" a este dilema en las ciencias sociales aparece en la obra *Leviatán*, del filósofo y político inglés Thomas Hobbes, quien argumenta que la sociedad es análoga a un gran organismo, compuesto de la agregación de todos los seres humanos individuales. Así, la sociedad, o más precisamente el Estado, era considerado por Hobbes como algo emergente, como una totalidad que resulta ser algo más que la suma de las partes y a lo cual éstas –los individuos– se subordinan en virtud de una convención social.

EL PROBLEMA MACRO-MICRO EN SOCIOLOGÍA

La sociología contemporánea ha tenido que afrontar esta discusión⁴ e incluso se han generado grandes debates al respecto, tal es el caso de la conferencia *Schloss Rauischholzhausen*, realizada en 1984. En esa ocasión se dieron cita muchos de los científicos sociales más relevantes en la actualidad, con el fin de dilucidar precisamente el problema del vínculo micro-macro, el cual, a pesar de su recurrente aparición en muchos tratamientos teóricos, no había sido planteado como tema específico de discusión por una comunidad científica conformada expresamente para ello. Por esta razón, el libro *El vínculo micro-macro*, cuya edición original estuvo a cargo de Jeffrey C. Alexander resulta esencial, sobre todo los ensayos introductorio y conclusiones.

La introducción de los términos micro y macro en el campo de las ciencias sociales se debió a la economía, que los comenzó a utilizar ampliamente en los años cincuenta, a partir de las teorías económicas que trataban de explicar las causas de la Gran Depresión de los años treinta. Dean R. Gerstein los caracteriza en términos generales de la siguiente manera: "los macroanálisis y los microanálisis distinguen entre apuntar a los todos, en contraste con apuntar a las partes. El modo de análisis, no el tamaño absoluto del agregado, discrimina entre macro y micro en este contexto".⁵

⁴ Jeffrey C. Alexander y Bernhard Giesen, "De la reducción a la vinculación: la visión de largo plazo del debate micro-macro", en J.C. Alexander, *op. cit.*, p. 9.

⁵ Dean R. Gerstein, "Desbruzar lo micro y lo macro: vincular lo pequeño con lo grande y la parte con el todo", en *Ibid.*, p. 116.

Según el análisis etimológico de Gerstein, los términos macro y micro provienen de los morfemas griegos μακροζ y μικροζ, que "son términos cotidianos de magnitud física que refieren a la extensión en tiempo y espacio".⁶ Por lo que están estrechamente relacionados con procedimientos e instrumentos de medición y se asocian de manera primaria a un razonamiento cuantitativo de las extensiones.

En lo temporal, ambos términos se relacionan con las duraciones larga y corta, como se puede apreciar en la posición representada por Fernand Braudel,⁷ y que otros sociólogos han desarrollado ampliamente, como es el caso de Norbert Elias. Al hacer una consideración de los "*retos de la sociología frente a la globalización*", Gina Zabłudovsky demuestra que uno de los más importantes consiste en la integración de una reflexión estrictamente histórica, que tome en cuenta la ventajas del análisis de los cambios sociales en el mediano y largo plazos,⁸ donde precisamente cobra vigencia el enfoque propuesto por Elias, quien preciso en su obra más importante:

El bosquejo provisional de una teoría de la civilización comprende igualmente un modelo de las relaciones posibles entre el cambio a largo plazo de las estructuras individuales de los hombres (...) y el cambio a largo plazo de las composiciones que construyen los hombres en la dirección de un grado superior de diferenciación e integración.⁹

Este enfoque histórico de las duraciones largas y cortas puede aplicarse de diversas maneras a problemas empíricos concretos, tal es el caso del estudio sobre procesos de cambio político realizado por César Cansino,¹⁰ en el que se muestra cómo se conjugan esas dos escalas temporales en las estrategias puesta en juego ante la posibilidad de un cambio radical en el campo de la política.

La capacidad explicativa del enfoque histórico de la larga duración es tan potente, que los mismos Alexander y Giesen lo utilizan para describir

⁶ *Ibidem*, p. 119.

⁷ Fernand Braudel, *La larga duración*, México, Alianza Editorial, 1989.

⁸ Gina Zabłudovsky, "Los retos de la sociología frente a la globalización", México, *Revista Sociológica*, año 7, núm. 20, septiembre-diciembre, 1992, p. 39.

⁹ Norbert Elias, *El proceso de la civilización*, México, FCE, 1994, p. 11.

¹⁰ César Cansino, "Tiempo largo y tiempo corto, elementos para el estudio de la dimensión temporal en los procesos de cambio político", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año XLI, núm. 164, abril-junio, México, 1996.

cómo se ha dado en la historia de las ciencias sociales la misma discusión de lo micro-macro, no obstante que el enfoque histórico en sociología introduce algunos problemas actualmente no del todo resueltos.¹¹

Desde la dimensión espacial la distinción resulta completamente análoga a la temporal. Sin embargo, en términos sociológicos esta distinción aparecerá bajo diversas formas. Al respecto Münch y Smelser señalan que estos términos en realidad han sido usados con diversos sentidos, "aunque los diferentes autores no necesariamente los defienden".¹²

Los significados que estos autores detectan en las principales teorías sociológicas, son los siguientes:

- Micro, referido a los individuos, y macro referido a las poblaciones.
- Micro, centrado en las unidades sociales pequeñas, y macro referido a las unidades sociales grandes.
- Micro, como interacciones individuales con alcance limitado, y macro con alcance a toda la sociedad.
- Micro, como interacción (encuentros e intercambios), y macro, como las repetidas experiencias de gran número de personas en tiempo y espacio.
- Micro, como indicadores empíricos de unidades observables (individuos), y macro como lo que se construye a partir del comportamiento de los individuos y de los enunciados de los individuos.
- Micro, como proposiciones psicológicas, con base en las cuales se hacen enunciados y leyes sobre procesos, y estructuras sociales de mayor alcance.
- Micro, como procesos sociales que engendran relaciones entre individuos, y macro como la estructura de diferentes posiciones dentro de la población y sus estreñimientos en la interacción.

Münch y Smelser advierten sobre la evidente diversidad de significados que se les ha atribuido a estos términos. De manera congruente con Alexander y Giesen, aquéllos hacen énfasis en que la distinción debe ser entendida "en términos analíticos más que como algo concreto con referencia a los fenómenos que los sociólogos normalmente enfocan en sus estu-

¹¹ J. C. Alexander y B. Giesen, *op. cit.* Sobre los problemas del enfoque histórico en sociología, Theda Skocpol, "Emerging agendas and recurrent strategies in historical sociology", en *Vision and method in historical sociology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

¹² R. Münch y N. J. Smelser, *op. cit.*, p. 429.

dios".¹³ Sin embargo, presentan una definición de la relación micro-macro con la cual buscan realizar una síntesis de todas las concepciones antes consideradas:

Nosotros consideramos el nivel micro como aquél que implica encuentros e interacciones entre individuos según patrones (... comunicación, intercambio, cooperación y conflicto) y el nivel macro como aquel que se refiere a las estructuras de la sociedad (grupos, organizaciones, instituciones y producciones culturales) que por mecanismos de control social sostienen (...) y que constituyen tanto oportunidades como constreñimientos para el comportamiento individual y las interacciones sociales.¹⁴

Después de hacer un rápido análisis de las principales tradiciones sociológicas clasificadas según tres grupos –las micro, las macro y aquéllas que pueden ser consideradas ensayos de solución–, Smelser y Münch concluyen diciendo que ambos enfoques son "necesarios para entender y explicar la vida social".¹⁵ Desafortunadamente, sobre *cómo* habremos de concebir teórica y metodológicamente esta necesaria complementariedad, sólo ofrecen la proposición arriba transcrita. Sin embargo, la definición y parcial solución del dilema macro-micro que aquí he resumido, es de carácter más bien lógico. ¿Cómo se ha desarrollado este problema históricamente y cuál es el estado del conocimiento al respecto?

LA PRUDENCIA DE LA TEORÍA: SOBRE LARGOS PLAZOS Y SUPERACIONES DIALÉCTICAS

A partir del análisis de una reconstrucción histórica de las ciencias sociales, es posible elaborar una clasificación de los enfoques teóricos posibles en torno al vínculo macro-micro, según el siguiente esquema:

1) Los individuos racionales y propositivos crean a la sociedad mediante actos contingentes de libertad. 2) Los individuos interpretativos crean a la sociedad mediante actos contingentes de libertad. 3) Los individuos socializados re-crean la sociedad como una fuerza colectiva mediante actos contingentes de libertad. 4) Los individuos socializados reproducen a la

¹³ *Ibid.*, p. 430.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 463.

sociedad al traducir el ambiente social existente en un microámbito. 5) Los individuos racionales y propositivos ceden ante la sociedad debido a que son forzados a hacerlo por control social externo.¹⁶

Esta clasificación se puede explicar mejor si se toma en cuenta que "en la teoría sociológica la cuestión de la acción está separada de la cuestión del orden".¹⁷ Es decir, se están tomando en cuenta dos ejes analíticos transversales, cada uno de los cuales es un continuo: a) el eje del *orden*, que comprende la relación colectivismo-individualismo y; b) el eje de la *acción*, que comprende la relación objetividad-subjetividad.¹⁸ A partir de este esquema, los autores proceden a realizar la reconstrucción histórica de "largo plazo" de la sociología. El orden que adquiere este desarrollo es como sigue:

- a) Antecedentes filosóficos: Todo el desarrollo del pensamiento *antes* de la aparición de las primeras formas de pensamiento propiamente sociológico (Mill, Fichte, Hegel, Herder, Rousseau), y la teoría sociológica clásica (Smith, Marx, Durkheim, Simmel y parte de la obra de Freud). En esta fase, la cuestión del vínculo micro-macro aparece de manera muy difusa, sin llegar a definirse una postura al respecto.
- b) Una primera "formulación sintética" con Max Weber, que "articuló claramente la cuarta opción teórica"¹⁹ y, como "insistía, una y otra vez, en que todo lo que 'realmente' existe es una acción social", se vio orillado "a la opción 3"²⁰
- c) Una renovación de las dicotomías filosóficas en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, cuando se "sostenía que el único marco viable para la ciencia social [era] el paradigma de la acción racional, en el que 'racional' y 'acción' son vistas como propiedades inherentes al individuo autónomo".²¹
- d) Una segunda formulación sintética, con Talcot Parsons, quien si bien logró integrar en la teoría de Durkheim la psicología social de la que carecía, se equivocó al "enraizar firmemente lo social en lo individual".²²

¹⁶ J. C. Alexander y B. Giesen. *op. cit.*, p. 24.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, pp. 24, 25.

¹⁹ *Ibid.*, p. 28.

²⁰ *Ibid.*, pp. 26, 29.

²¹ *Ibid.*, p. 32.

²² *Ibid.*, p. 37.

- e) Una renovación del debate multiparadigmático, en el que las antiguas controversias filosóficas reaparecieron en el seno mismo de la teoría sociológica. Aquí Giesen y Alexander describen dos procesos más generalizados, una reconstitución de las dicotomías en la sociología norteamericana y un reavivamiento de su discusión en la sociología continental europea.²³
- f) Finalmente, en la actualidad se estaría asistiendo a una "*búsqueda de vinculación*", cuya "fuerza e intensidad (...) no tiene precedente en la historia de la sociología",²⁴ en la que ocupan lugares destacados Giddens, Habermas, Luhmann, Münch, Alexander y otros autores que presentan sus trabajos en el volumen en cuestión.

De esta manera, Alexander y Giesen explican cómo se pueden distinguir, a lo largo de la historia, momentos en los que aparece la dicotomía micro-macro en el campo del pensamiento sobre lo social y momentos en los que se dan avances sintéticos al respecto.

Ahora bien, aunque estos autores no lo dicen de manera explícita, no es necesario ir más lejos de lo que efectivamente exponen para darnos cuenta que la descripción histórica que han realizado adopta una forma en *espiral*, ya que avanza por medio de síntesis sucesivas, cada vez más complejas e inclusivas. Incluso la exposición implica la posibilidad de introducir una noción de *progreso* en los intentos de establecer un vínculo entre lo micro y lo macro. Ciertamente, los autores no hablan sin más de esta especie de *progreso*, probablemente porque no desean dar la apariencia de estar retornando a un estado de la teoría que pudiera calificarse de *presociológico* y por lo tanto, *precientífico* o "filosófico" es decir, al pensamiento *dialéctico*. Si bien es cierto que esta última afirmación no aparece como tal, sí puede manejarse como una hipótesis y tratar de comprobarla por el análisis exegético del texto. En efecto, ¿qué pasaría si se hiciera una lectura dialéctica del texto de Giesen y Alexander? Para responder esta pregunta, es necesario llevar a cabo aquí un análisis lógico y lingüístico del problema.

En primer lugar, resulta claro que los momentos no-sociológicos –esto es, filosóficos– se caracterizan por la introducción o reintroducción –"re-

²³ *Ibid.*, pp. 38, 42.

²⁴ *Ibid.*, p. 44.

constitución", "reavivamiento"²⁵ de las dicotomías micro-macro. Pero, ¿se trata en *verdad* de dicotomías? Practicar una dicotomía significa, literalmente, practicar una separación en dos partes concretas. En el nivel de las operaciones *abstractas* de la inteligencia, significa separar *analíticamente* las propiedades de un concepto, objeto o fenómeno. Así, según el esquema antes visto, durante los momentos filosóficos lo micro y lo macro se consideran como *dicotomías*, mientras que los momentos sociológicos se consideran como aspecto de la vida social que deben *sintetizarse*.

Por lo tanto, hablar de *vincular* lo micro y lo macro tiene sentido si, y sólo si, se mantiene la idea de una dicotomía, esto es, la separación de dos elementos que deben *comunicarse*: establecer o buscar un "vínculo", implica, de algún modo, *conservar* la separación. Mientras que llevar a cabo una *síntesis* significa, y siempre ha significado, *superar dialécticamente una antítesis*. Si bien esta superación implica la *conservación* de las propiedades positivas de la antítesis, tiene un sentido muy diferente al de establecer un vínculo. En resumen, la visión de largo plazo del debate micro-macro puede ser interpretada como una progresión de momentos históricos concretos que implican avances sucesivos en la *síntesis abstracta* —esto es, teórica— del concepto de vida social.

Sin embargo, partir de una tajante separación entre pensamiento filosófico y sociológico, que se presenta como "prudente", nos puede llevar a rechazar las formas de pensamiento dialéctico, impidiendo así aplicarlo en la comprensión del proceso de largo plazo, en el que se ha verificado una serie sucesiva de síntesis en relación con lo micro y lo macro —y otras dicotomías o dualidades— que describen una verdadera espiral dialéctica. Bajo este enfoque, resulta claro que no es otra cosa que una especie de exagerada *prudencia teórica* lo que está presente cuando sociólogos como Alexander y Giesen nos advierten que no están "sugiriendo (...) que la amplia aceptación de una nueva teoría de la articulación micro-macro sea inminente".²⁶ En efecto, no sería honesto —ni posible— pretender hacer las veces de profetas; pero sí se podrían hacer contribuciones importantes a la epistemología de las ciencias sociales si se aceptara que, finalmente, lo que está en juego no es la búsqueda de un vínculo, sino de una síntesis.

²⁵ *Ibid.*, pp. 38 y 42. A este respecto se puede argumentar, además, que las propuestas hegelianas constituyen un momento de síntesis frente a, por ejemplo, la analítica de Vico.

²⁶ J. C. Alexander y B. Giesen, *op. cit.*, p. 51.

Es importante señalar que el presente análisis no invalidaría la propuesta de los autores relativa a su "modelo sistemático en el cual las cinco opciones fueran incluidas como dimensiones analíticas de la realidad empírica como tal",²⁷ sino que abre la posibilidad, precisamente, de arribar a un constructo teórico que verdaderamente sintetice todas esas opciones. De hecho, la opción por la que se inclinan Münch y Smelser,²⁸ citada más arriba, puede ser considerada una primera formulación de dicha síntesis.

EL VÍNCULO MACRO-MICRO: ¿UN PROBLEMA PARA QUIÉN?

Si como hemos visto, la antítesis macro-micro no es sino una forma resumida –*estenográfica*, diría Bourdieu– de referirse no sólo a diversos dilemas presentes en las diversas ciencias, sino de manera especial a problemas sociológicos, ¿de qué tipo de problemas se trata? Desde el enfoque adoptado en este ensayo, resulta evidente que se trata de un problema de carácter eminentemente *epistemológico*. En efecto, podría postularse la afirmación de que en el fondo de esta discusión acerca de dicotomías, antinomias, antítesis y dualismos, se encuentra un problema más profundo, relativo a la necesidad que tiene el sociólogo de constituir un conocimiento epistemológico de su propia disciplina. Parece que a eso se refiere Ira J. Cohen, cuando dice que Giddens prefiere partir de una serie de presupuestos de corte ontológico, antes que "distraerse" en consideraciones epistemológicas²⁹ que se han identificado, desafortunadamente, con disputas bizantinas de metafísicos. Debe entenderse que, según Cohen, desde el punto de vista de Giddens, la discusión sobre lo macro-micro carece de sentido, ya que propone, como primer paso en la constitución de una teoría sociológica general, la adopción de un conjunto de principios *ontológicos* sobre la *praxis* social que funcionarían a manera de axiomas teóricos: por ejemplo, afirmaciones del tipo "las prácticas sociales son producto y productoras de las estructuras".

Independientemente de si estamos de acuerdo o no con Giddens, debe señalarse que este autor está rechazando, más bien, *una cierta forma de*

²⁷ *Idem.*

²⁸ Richard Münch y N. J. Smelser, *op. cit.*, p. 430.

²⁹ Ira J. Cohen, "Teoría de la estructuración y praxis social", en Giddens A. y J. H. Turner, *Iniciación a la práctica sociológica*, México, Alianza Editorial/CONACULTA, 1991, pp. 354-355.

concebir a la epistemología, que a la necesidad misma de contar con un conjunto de conceptos acerca de la naturaleza del conocimiento sociológico. En efecto, Giddens se opone a lo que él mismo llama una epistemología en un "sentido clásico" del término,³⁰ es decir, meramente especulativo. Ante lo cual sugiere que el sociólogo debe dedicarse a "reelaborar las concepciones del ser y el obrar humanos, la reproducción social y la transformación social".³¹

Pero, ¿cómo haría esto el sociólogo sino a través de la misma investigación? Y, ¿cómo no reconocer el hecho de que el trabajo del sociólogo es, él mismo, un "hecho social"? ¿Cómo construir una epistemología de la ciencia social si no es a través de *una sociología de la sociología*? Al respecto debiera resultar claro para el sociólogo mismo el *significado social* del debate macro-micro en el seno mismo de su disciplina. ¿No es acaso un efecto de la división social la mentalidad dualista que tiende a oponer lo teórico a lo práctico, lo espiritual a lo material, lo noble a lo vulgar, lo cosmopolita a lo provinciano, la juventud a la madurez ... lo grande a lo chico?³² A lo anterior habría que añadir otro problema, con el cual nos enfrentamos –o protagonizamos– cotidianamente. Parece ser que esta división ha alcanzado a la sociología misma, estableciendo una división social del trabajo científico. La separación universitaria entre investigadores y difusores –profesores– de la sociología, ha generado un sinnúmero de académicos ajenos a la investigación y, por ende, a la teorización, obligándolos a aprender –y luego a reproducir– con fines *didácticos*, una serie de dicotomías –cualitativo/cuantitativo, comprensión/explicación, individuo/sociedad– que se postulan en la verdadera práctica científica de manera provisional o con fines meramente expositivos.

UN PUNTO DE VISTA ALTERNATIVO

Así mismo, cabría preguntarse en qué medida y en qué sentido la aporía del vínculo micro-macro no se debe a la distinción o división entre *escuelas sociológicas*, ya que, por ejemplo, en la escuela francesa –ausente en el

³⁰ *Ibid.*, p. 355.

³¹ *Idem.*

³² El concepto de categorías sociales dicotómicas lo he tomado de P. Bourdieu y J. Saint Martin (1975), citado por Pinto, Lenoir, Champagne y Merlié, en *Introducción a la práctica sociológica*, México, Siglo XXI, 1993.

debate— ese problema se considera simplemente un *pseudoproblema*. Para ilustrar esto último, mencionaré solamente dos casos, por demás relevantes. El primero corresponde al filósofo, antropólogo y sociólogo Edgar Morin, quien ha desarrollado una concepción epistemológica regida por el concepto de totalidad, a partir de una aplicación transdisciplinaria de los sistemas, de allí que su perspectiva sea conocida como *holística*.

Según Morin, no es posible entender una totalidad —como la sociedad— sin tomar en cuenta a las partes, mismas que no se entienden si no son incluidas en una totalidad. La distinción y consiguiente desvinculación de los niveles micro y macro, no son más que una ilusión, según Morin, favorecida por la creencia de que debe haber una *armonía* entre el todo y la parte, cuando la realidad es que, en todo sistema —autoorganizado— necesariamente existe un “antagonismo organizativo”.³³ Igualmente, Morin considera que muchos de los problemas que se plantea la sociología contemporánea se deben a que no se practica suficientemente una “sociología de la sociología”, que tendría como condición de posibilidad el reconocimiento activo de una *epistemología de la complejidad*.³⁴

El segundo caso corresponde a Pierre Bourdieu, quien igual que Morin, aunque desde una postura teórica centrada en el concepto de *razón práctica*, rechaza la discusión sobre el vínculo micro-macro por considerarlo simplemente innecesario:

Podría afirmar parafraseando a Kant, que la investigación sin teoría es ciega y que también lo es la teoría sin investigación. Por desgracia, el modelo socialmente dominante de la sociología descansa, aún en estos días, en una distinción tajante y un divorcio práctico entre la investigación empírica sin teoría (...) y la teoría sin objeto de los teóricos puros, actualmente ejemplificada por las acaloradas discusiones en torno al famoso nexo micro-macro.³⁵

Como puede observarse, también Bourdieu atribuye a la “*división social del quehacer científico*” el surgimiento del problema en cuestión, y critica abiertamente a Jeffrey C. Alexander de no percatarse de dicho origen y de atribuirlo, erróneamente, a una supuesta “incapacidad” para acceder a lo que éste último llama “*generalidad presuposicional*” y una

³³ Edgar Morin, *Sociología*, Madrid, Tecnos, 1995, p. 92.

³⁴ *Ibid.*, p. 57.

³⁵ Pierre Bourdieu, *Respuestas para una antropología reflexiva*, México, Grijalbo, 1995, p. 116.

“multidimensionalidad”.³⁶ De hecho, Bourdieu atribuye toda esta discusión a lo que ha denominado recientemente “razón escolástica”,³⁷ pues ha de tenerse presente que:

Las ciencias sociales han de incluir, así pues, en su propio objeto la existencia de los efectos que resultan de su propia difusión (...) también la existencia de falsas ciencias sociales porque éstas tienen efectos que no son menos reales e importantes.³⁸

En realidad, entre estos dos sociólogos existen algunas afinidades de fondo. En lo que respecta al tema aquí tratado, ambos han recurrido a un mismo pensador, Blaise Pascal, para expresar su concepción de la relación existente entre la parte –el individuo– y el todo –la sociedad–.³⁹ Pascal escribió, en sus célebres *pensamientos*: “par l'espace l'univers me comprend et m'engloutit comme un point [mais] par la pensée, je le comprends”⁴⁰ [por el espacio, el universo me comprende y me engulle como a un punto [pero] por el pensamiento, yo lo comprendo]. Así, ambos autores hacen una lectura a la Durkheim, esto es, sustituyendo la idea de “universo” por la de “mundo social”, obteniendo así una solución a las dicotomías sociológicas.

CONCLUSIONES

Por lo tanto, si como hemos visto, la distinción macro-micro resulta no ser más que una distinción meramente analítica; si cada teoría adopta, en realidad, significados diferentes; ¿no será, acaso, que dicho debate –incluida la conferencia *Schloss Rauischholzhausen*– no es otra cosa que el equivalente a un “concilio racional”, al cual los sociólogos asisten con el afán de reafir-

³⁶ *Ibid.*, p. 31.

³⁷ Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, París, Seuil, 1997. En esta obra se puede encontrar, además, la crítica más completa que este sociólogo ha lanzado a Jürgen Habermas.

³⁸ Patrick Champagne, “La ruptura con las preconstrucciones espontáneas ocultas”, en Pinto, Lenoir... *op. cit.*, p. 165. Todos estos investigadores se han formado con Bourdieu.

³⁹ Pierre Bourdieu, *Méditations...* *op. cit.*, p. 157; Edgar Morin, “El paradigma de complejidad”, en *Introducción al pensamiento complejo*, España, Gedisa, 1994, donde Morin afirma que “El todo está en la parte que está en el todo”, p. 108. La misma idea aparece en Michel Foucault, “Omnes et singulatim”, en *Tecnologías del Yo*, Madrid, Paidós, 1991. Otra traducción de este mismo texto, no muy diferente, se encuentra en: Michel Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, Argentina, Alejón, 1996.

⁴⁰ Blaise Pascal, *Pensées*, París, Flammarion, 1976, p. 150 (Br. 348).

mar su voluntad de síntesis teórica, preocupados porque han descubierto en el seno mismo de su disciplina, que las categorías dicotómicas – como las *categorías profesionales*– han comenzado a causar estragos?

Cuando se plantea el problema del vínculo macro-micro resulta pertinente preguntar: ¿Quién lo plantea? ¿Desde qué perspectiva y circunstancia se plantea? Y de manera especial ¿cuándo y dónde se plantea este problema? En este sentido, el libro editado por Alexander, nos permite llegar a algunas conclusiones bastante útiles. Antes que nada, nos alecciona acerca del hecho de que ese problema se le plantea de manera específica al sociólogo, a quien le es relevante en la medida en que no darle respuesta tiende a entorpecer, antes que a facilitar, la construcción progresiva de nuevas síntesis teóricas. Se trata de un problema esencialmente epistemológico, derivado de las formas de representación social de la realidad, que sólo podrá ser afrontado en la medida que la sociología se reconozca como inmersa en el mundo social. Es decir, en la medida que el sociólogo esté consciente de que también él es heredero de un sistema de categorías socialmente construidas.

Las metamorfosis de la antropología crítica: conocimiento y poder en México*

Luis Vázquez León

RESUMEN

Se aborda un aspecto político de la historia del conocimiento motivado por intereses. Éstos explican que la fractura entre los antropólogos mexicanos no ocurriese en 1968, sino en 1951, durante la V Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, donde Alfonso Caso repulsa la alternancia teórica de Pedro Armillas y Angel Palerm. Así, la arqueología mexicana debió mantenerse bajo los cánones mesoamericanistas, mientras que la segregación de Palerm propició la renovación de la antropología social.

AVATARES TEÓRICOS Y POLÍTICOS

A pesar de ser una tradición inconsistente en términos teóricos y prácticos, la antropología crítica en México se remonta a los orígenes mismos de la antropología social, si aceptamos como tal la nominación aplicada por Andrés Molina Enríquez en su positivista *Clasificación de las ciencias fundamentales*,¹ obra que escribió siendo profesor de etnología en el Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, entre 1907 y 1911. Habrá que esperar luego casi cinco décadas para asistir a una segunda eclósión de pensamiento crítico, merced a la interacción establecida entre algunos exiliados españoles —destacadamente Juan Comas, Pedro Armillas y Angel Palerm— y un grupo de profesores de etnología y antropología social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), los denominados

* Texto corregido de una ponencia presentada en la XXV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, celebrada en San Luis Potosí, el 13 de julio de 1998.

¹ Andrés Molina Enríquez, *Clasificación de las ciencias fundamentales*. México, INAH, 1990.

Siete Magníficos,² todos los cuales se autoidentificaron como antropólogos críticos, denominación que poco a poco se fue difuminando, al tiempo que el grupo se disgregaba por conflictos internos entre sus miembros. Pero sea el caso de Molina Enríquez como el de este grupo, su postura crítica queda como uno de los legados más ignorados pero también como uno de los más innovadores en la actividad futura de la antropología sociocultural en México.

El hecho de que en México la antropología crítica, en cuanto tradición de conocimiento, haya seguido un curso errático e incluso haya terminado degenerando, bajo la poderosa condicionante política, en un fenómeno al que Guillermo Bonfil llamó eufemísticamente los "problemas conyugales" entre la antropología social y el Estado, ello es comprensible por su inserción contextual, pero asimismo debida a la acción social de los antropólogos involucrados, que han obrado de acuerdo a las situaciones en que se han desenvuelto. Uno de los factores condicionantes que es preciso mantener para nuestro análisis es la persistencia de un conocimiento teórico dominante de corte histórico-cultural, (el mesoamericanismo), bajo el cual normalmente se desempeña la mayor parte de su antropología integral.³ A este hábito de pensamiento consuetudinario atribuyo no sólo la dificultad para adaptarse a las nuevas ideas, sino el que la innovación sea vista de por sí como atentatoria de las singulares costumbres mexicanas del disimulo y del religioso respeto de lo autoritario. Por lo mismo, la crítica es mal vista y sobre todo mal entendida, en un campo paracientífico donde debería reinar la racionalidad crítica de las ideas. En contrapartida, se prefiere recurrir a los argumentos *ad hóminem*,⁴ es decir de corte falaz, para degradar al crítico, antes que contraargumentar racionalmente sus ideas. En el actual caso los combatientes republicanos españoles se convirtieron en españoles *gachupines*, una identidad negativa que de entrada los ligó con unos "antecesores" inventados, a los que se hace responsables por sucesos del siglo XVI, por ende tan culpables como aquéllos.

² El grupo en cuestión estuvo formado por Arturo Warman, Guillermo Bonfil, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera y Enrique Valencia.

³ Por antropología integral entiendo la articulación instrumental de las autollamadas "ciencias antropológicas" con las que se socializó a numerosas generaciones de profesionales en la ENAH, esto es, la arqueología, la etnología, la antropología física y la lingüística amerindia, mismas que durante casi treinta años estuvieron integradas bajo la concepción de un "tronco común" y una integración práctica en proyectos y la estructura organizada del INAH. En el presente, otras instituciones han repetido esta tradición integral en la UNAM, Universidad Veracruzana y Universidad de Yucatán. A pesar de una mayor segregación en "especialidades" (palabra que sigue denotando una comunidad lejana), la ENAH conserva esta estructura integral, de orígenes museísticos

Tan irracional ha sido la reacción contra estos personajes que han propiciado el cambio, que se desarrolló una interesada xenofobia para expulsar a los agentes innovadores, recurso que se ha empleado repetidamente con aquellos antropólogos críticos que no son considerados del todo mexicanos, en especial, como es obvio, con los exiliados de origen español, a los que se sometió a un cuarto exilio, según la amarga expresión de Angel Palerm.⁴

Asimismo, y como parte de esa concepción tradicionalista del conocimiento antropológico, en la acepción integral se han subestimado la envergadura y el verdadero valor de los conflictos teóricos, al reducirlos a meros diferendos personales. El más trascendente de todos, por lo menos para la historia posterior de la antropología social en México —no así para su contraopuesto natural, la arqueología practicada normalmente bajo la “escuela mexicana de arqueología”—, ocurrió en 1951, durante la celebración de la mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, ocasión en que una divergencia de interpretación teórica del pasado, ocurrida entre Alfonso Caso y el grupo crítico de Armillas, Sanders y Palerm, desembocó en una repulsa intransigente de éstos para alejarlos de México y de sus instituciones antropológicas. A mi juicio, interpretaciones respecto de Armillas, como las expuestas por un grupo de arqueólogos, en el sentido de que se trató de un “antagonismo artificialmente creado”;⁵ o bien la expuesta por un colega mío con respecto a Palerm, de que fue “un conflicto no buscado con Alfonso Caso”,⁶ no reflejan en absoluto la trascendencia de lo ocurrido y sus grandes consecuencias sobre la autonomía e institucionalización de la antropología social, al margen de las institucio-

my anteriores a la fundación de esa escuela. Se entiende entonces que cuando hablo de la “tradición de la antropología sociocultural” me estoy refiriendo a un fenómeno profesionalizador ajeno a la tradición integral aunque unidos por una relación conflictiva, según mostraré adelante.

⁴ Mansol Alonso, *Entrevistas al Doctor Angel Palerm Vich*, México, Dirección de Estudios Históricos del INAH, Archivo Histórico de la Palabra, 1979. Guillermo de la Peña, se ha ocupado de dos casos de xenofobia profesional entre nosotros (hacia Boas y los misioneros-lingüistas), lo que me hace suponer que esa actitud intolerante es un mecanismo defensivo contra la competencia profesional de los extranjeros, incluida la competencia interpretativa y no sólo económica. Guillermo de la Peña, “Nacionales y extranjeros en la historia de la antropología mexicana”, en M. Rutsch (ed.), *La historia de la antropología en México. Fuentes y transmisión*, México, UIA-INI-Plaza y Valdés, 1996: 41-81.

⁵ Lorenzo Ochoa, Yoko Sugiura y Mari Carmen Serra, “Reflexiones en torno a la arqueología mexicana”, en Lorena Mirambell (ed.), *Homenaje a José Luis Lorenzo*, México, INAH, 1989, pp. 297-310.

⁶ Andrés Fábregas Puig, *Angel Palerm Vich*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 1997, pp. 41-42.

nes agrupadas por la antropología integral, las que siguen teniendo en Alfonso Caso un arquetipo incuestionable.⁷

En otras palabras, lo que estoy implicando es que el conocimiento antropológico en México, dado su contexto de desempeño altamente politizado y secundariamente regido por valores académicos, es inseparable del interés que en principio lo acciona. A causa de ello, lo que podría ser un sano conflicto de interpretaciones, una competencia de conocimiento en torno a la mayor o menor capacidad heurística explicativa de ésta o aquella variante teórica, se transforma en un asunto de estrategias y botines, en una arena política donde es difícil, si no imposible, establecer cualquier criterio de validación del conocimiento conseguido por cada interpretación teórica en juego. Como he asentado en otro lugar, los epígonos de Caso siguen jugando a ganar lo que las teorías alternas pierden al excluirseles de la arena de competencia racional.⁸

LA PRIMERA ENTRADA DE LA ANTROPOLOGÍA CRÍTICA

Uno de los primeros antropólogos críticos de la segunda generación en reparar en Andrés Molina Enríquez (1865-1940) como etnólogo aplicado, fue Guillermo Bonfil⁹ en 1965, casi simultáneamente a Juan Comas,¹⁰ y no es en absoluto anómalo que ambos lo hicieran en un abierto conflicto de interpretaciones. A Comas –quien hubo de refugiarse en la naciente antropología social luego de un poco conocido proceso xenofóbico en su contra, cuando pretendió acceder a la dirección de la ENAH– no pasó inadvertido el racismo desembozado de Molina, tal como se desprende de la lectura de

⁷ Esta aseveración fue ratificada, una vez más, en las exposiciones que siguieron a mi lectura en la Mesa Redonda de San Luis Potosí, en que un etnólogo, un lingüista y un arqueólogo (todos ellos formados bajo la tradición integral de antropología) salieron en defensa de Caso. La única que compartió mis ideas sobre Armillas y su grupo fue la arqueóloga Beatriz Braniff. Antes ya Matos y Navarrete habían dicho con claridad que Armillas dejó la escuela mexicana de arqueología por antagonismo personal, teórico y político, por lo cual no hubo sino repetirlos. Eduardo Matos, "Presencia de Pedro Armillas en la arqueología mexicana", en Travesa Rojas (ed.), *Pedro Armillas: vida y obra*, México, INAH-CIESAS, 1991, t. I, pp.51-57; Carlos Navarrete, "Pedro Armillas y la Escuela Nacional de Antropología: 1932-1956", en *Idem*, pp. 31-49.

⁸ Luis Vázquez Laón, *El Leviatán Arqueológico. Antropología de una tradición científica en México*, Leiden, CNWS Publications, 1996.

⁹ Guillermo Bonfil, "Andrés Molina Enríquez y la Sociedad Indianista Mexicana. El indigenismo en visperas de la Revolución", en Lina Odena (ed.), *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*, México, INI/INAH/CNCA/SRA/CIESAS, 1995, tomo. 1, pp.183-204.

¹⁰ Juan Comas, *La antropología social en México. Trayectoria y antología*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1964, pp. 19-20.

su obra más conocida, *Los grandes problemas nacionales*, misma que apareció en 1905 en el diario *El Tiempo*, y, posteriormente en 1909, como libro editado bajo auspicios del general Bernardo Reyes.¹¹ Para Comas, que había militado siempre en la lucha antirracista y antifascista, la actitud discriminatoria de Molina era del todo irreconciliable con la del indigenismo emanado de la Revolución, por lo que no lo reconoció como uno de sus ideólogos, cosa que Bonfil sí hizo, reinterpretándolo por medio de la comparación de su pensamiento con el propugnado por la porfiriana Sociedad Indianista Mexicana, mucho más cercana, según él, al evolucionismo social de la época.

No fue esa la única fuente de discordia interpretativa. El historiador Luis Chávez Orozco, en el prólogo a la edición de 1953 de *Los grandes problemas nacionales*, sostenía que era un libro equivalente, en influencia, a *El contrato social* de Rousseau para la Revolución Francesa. La historiografía posterior coincide con ésta y otras apreciaciones.¹² En efecto, Chávez se esforzó por asimilar el análisis racial de la estratificación social hecho por Molina dentro del análisis de clase del marxismo, fundado en la propiedad de los medios de producción, aseveración que Bonfil y Córdova terminaron por respaldar con matices, pero arguyendo que los conceptos de raza y de clase eran equivalentes;¹³ si bien Córdova percibió, como Comas, que dichas ideas en vez de provenir del marxismo pertenecían al darwinismo social, ya que su lucha de razas apuntaba hacia el triunfo de una raza más apta y constitutiva de la nación mexicana, a saber, la que Molina llamaba "el elemento racial mestizo".

Desde luego, Córdova procuró apartarlo del *Rassenkunde* del pensamiento sociobiológico alemán, relación que lejos de serle extraña es una ominosa posibilidad, sobre todo hacia el final de su vida, en que Molina no escondía su germanofilia, comparando la situación de México a la de Alemania de entreguerras, ante los imperialismos inglés y americano, ocasión en que realmente cita a Lenin, sólo para afianzar su nacionalismo conserva-

¹¹ Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales y otros textos*, México, Ediciones Era, 1985.

¹² Arnaldo Córdova, "El pensamiento social y político de Andrés Molina Enríquez", en Andrés Molina E., *Los grandes...*, op. cit., pp. 11-68; Stanley F. Shadle, *Andrés Molina Enríquez, Mexican Land Reform of the Revolutionary Era*, Tucson, The University of Arizona Press, 1994; "Andrés Molina Enríquez", *Encyclopedia of Mexico*, Chicago, 1997, II:932-933.

¹³ Bonfil, op. cit., p. 194; A. Córdova, op. cit., p. 33; Andrés Molina, "Las clases sociales mexicanas durante el porfiriato", en *Las clases sociales en México*, México, Nuestro Tiempo, 1972, pp. 60-68.

dor y de derecha. Me refiero aquí a su libro en cinco entregas *Esbozo histórico de los primeros años de revolución agraria de México* (1935), reeditado luego solamente como *La revolución agraria en México*.¹⁴ Tal como mostró Brading después, existe un indudable paralelismo entre Molina Enríquez y José Vasconcelos (quienes eran amigos), y no le cabe duda de que era un “positivista radical y un darwinista social”, aunque deba admitir que a diferencia del individualismo de *laissez-faire* como el propugnado por Herbert Spencer –por definición antiestatista–, Molina creía en un gobierno autoritario e intervencionista en materia social, que bien podría identificarse a la postre con el del Partido Revolucionario Institucional en el poder.¹⁵

No es la única sorpresa que Brading experimenta frente a Molina. Le sorprende su capacidad profética para anticiparse al ascenso de una clase media mestiza bajo el nuevo orden revolucionario, toda una afirmación ideológica del México mestizo que luego se hará menos sospechosa que discriminatoria, hasta el punto en que Alfonso Caso la podrá negar como un real problema racial. Sin embargo, y no carente de sentido, agregará que esa mezcla racial mestiza era de tal profundidad, que la discriminación racial ya era inaplicable, luego el problema del indio era un problema cultural y social.¹⁶ Mas para superar esta contradicción racial de la clase dirigente postrevolucionaria hay que reconocer el mérito del primer antropólogo integral, Manuel Gamio, y su *Forjando patria. Pro-nacionalismo*,¹⁷ publicado en 1916, lugar donde se fuerza a la confusión de la nación con la “raza nacional”, aseveración que luego será verdad evidente para los políticos. Y por cierto que no fue una coincidencia. Gracias a un estudio reciente sabemos que las ideas etnológicas de Gamio se forjaron siendo alumno de Molina Enríquez en el Museo Nacional.¹⁸ Es muy probable que también de ese aprendizaje deriven sus ideas de aplicar la antropología y hacerla colaborar con el poder revolucionario en la construcción del nuevo régimen.

¹⁴ Andrés Molina E., *La revolución agraria en México*, México, INEHRM, 1985.

¹⁵ David A. Brading, “Darwinismo social e idealismo romántico. Andrés Molina Enríquez y José Vasconcelos en la Revolución Mexicana”, en *Mito y profecía en la historia de México*, México, Vuelta, 1989, pp. 172-205.

¹⁶ Alfonso Caso, “¿El indio mexicano es mexicano?”, en *Homenaje a Alfonso Caso. Obras escogidas*, México, Patronato para el Fomento de Actividades Culturales y de Asistencia Social a las Comunidades Indígenas, A.C., 1996, pp. 354-357.

¹⁷ Manuel Gamio, *Forjando patria. Pro-nacionalismo*, México, Porrúa, 1960.

¹⁸ José Roberto Gallegos, “Manuel Gamio y la formación de la nacionalidad: el problema de los indios y de los derechos de los pueblos”, Tesis de licenciatura en historia, México, UNAM, 1996.

Por Brading sabemos de la estrecha relación de Molina con Luis Cabrera, líder de los diputados bajo Madero y luego secretario de hacienda de Carranza. Sin embargo, en 1935 Emilio Portes Gil reveló una conexión temprana (hablamos de 1916 y 1917) con el secretario de Guerra y Marina, general Álvaro Obregón, a quien visitaba hasta dos veces por semana en sus oficinas de la Calle de Moneda. Compartía con el grupo sonoreense muchas ideas sobre la creación de una clase media rural mestiza, y aun la conversión de indios a mestizos. Se diría que Molina tenía afición por los grandes hombres de estilo militar. Su intento por mostrar al jefe de operaciones en Nayarit y el Yaqui, general Bernardo Reyes, como un hombre con “raíces que venían de muy abajo” y que “nutría de poderosas aspiraciones de los mestizos y de los indios”,¹⁹ linda con la retórica más descarada. La verdad era que fue un reyista convencido y ansiaba verlo ascender al máximo poder. Al frustrarse su candidatura, Molina se enfrascó en su actividad teórica. Fue entonces que clasificó a la antropología social –por oposición a una individual o física– y le dio un sentido de equivalencia a la sociología spenceriana, pero ya de plano dedicada a la política, como una “ciencia del gobierno de los pueblos”.²⁰ Para el famoso “Congreso del Centenario” de 1910, o sea, el XVII Congreso de Americanistas, preparó una ponencia que nunca dictó, pero sabemos que llevó por título “El verdadero concepto de etnología. La ciencia de gobernar”.²¹ Al poco tiempo volvió a poner en práctica sus ideas al lanzar la proclama del Plan de Texcoco el 23 de agosto de 1911, secundado por varios generales. Su crítica social, de la que hablaré adelante, le costó un año de cárcel (1911-1912), así como la pérdida de su cátedra en el Museo Nacional. Fue el suyo un ominoso precedente del uso repulsivo para con la disidencia y que vendría a tomar carta de naturaleza en nuestra antropología.

Hasta aquí pareciera, por lo apuntado, que Molina era un hombre ansioso de poder y dueño de arraigados prejuicios raciales. La historiografía ha contribuido a crearle una imagen de historiador y, en el mejor de los casos, de ensayista de la nacionalidad mexicana, tradición que viene de Clavijero y se prolonga a Bonfil. Esa imagen no es del todo incorrecta, pero

¹⁹ A. Molina, *La revolución...* op. cit., p. 383.

²⁰ A. Molina, *Clasificación...* op. cit., pp. 19 y 50-51.

²¹ Museo Nacional. *XVII Congreso Internacional de Americanistas*, efectuada en la ciudad de México durante el mes de septiembre de 1910, *Reseña de la segunda sesión del Congreso del Centenario*, México, 1912, pp. 12 y 49.

sí insuficiente. Él mismo confesaría en 1935, que en lugar de escribir bajo la “historia de Marx”, en realidad escondía bajo el análisis histórico un enfoque etnológico, entendiéndolo por etnología al “estudio de los pueblos”.²² Se entiende así que la contradicción planteada por sus interpretadores entre raza y clase era en realidad inexistente, siendo el suyo uno de los más lúcidos análisis de la complejidad de la estratificación social mexicana como una mezcla de ocupación, clase y adscripciones de *status* (de raza o casta), complicación que viene del periodo colonial, en que la “pureza de sangre” sí servía para discriminar a los grupos sociales estamentales. Es de resaltarse que aún en 1935 sostenía que México, a pesar de su revolución social, seguía siendo una sociedad estructurada en castas.²³ Estas ideas, que podrían calificarse como de ideas-fuerza en el sentido de Sorel –es decir, imágenes simbólicas que motivan las acciones sociales–, persisten en el paso de la condición de casta a la condición de clase en Gonzalo Aguirre Beltrán, del mismo modo a como su noción de la lucha entre dos culturas persiste en la lucha de dos civilizaciones en Guillermo Bonfil.

Molina influyó más de lo que se reconoce en la redacción original del artículo 27 constitucional y en la implantación de la reforma agraria antilatifundista.²⁴ Ello podría entenderse en relación a su experiencia como abogado, juez rural y notario.²⁵ Pero en el Plan de Texcoco se denota una preocupación más amplia, ya que además de proclamar el fraccionamiento de las grandes propiedades rurales, hablaba de un tratamiento diferente de pueblos y tribus, de la mejoría de salarios y de la supresión de los jefes políticos porfiristas. Sin embargo, es importante advertir que en una fecha tan tardía como 1935 se identificara con un “nosotros los Profesores del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía”²⁶ y que publicara como “Antiguo Profesor del Museo Nacional”.²⁷ En su *Clasificación de las ciencias fundamentales*, lo mismo que en *La revolución agraria en México*, ambos editados en 1935 (el primero era una reedición), se trasluce un pensamiento antropológico evidente, si bien diferenciado. Esto es, la reedición de su *Clasificación...* le permitió reconsiderar su positivismo co-

²² A. Molina, *La revolución...*, *op. cit.*, p. 403.

²³ *Ibid.*, p. 504.

²⁴ Stanley F. Shadle, *op. cit.*

²⁵ A. Molina, *Los grandes problemas...*, *op. cit.*, pp. 453-521.

²⁶ A. Molina, *La revolución...*, *op. cit.*, p. 65.

²⁷ A. Molina, *Clasificación...*, *op. cit.*

tidiano y revisar a Spencer, mostrando entonces un giro del darwinismo social hacia el culturalismo romántico alemán. Habló ya de una “Nueva Antropología”, pero también de una “Nueva Etnología”, a la cual se afilió por último. Tal giro es más claro en *La revolución agraria en México*, donde abundan las citas a sus colegas, Franz Boas en especial. Había pasado de la antropología social o política a la etnología cultural mexicana.

Para comprender mejor la trascendencia del cambio teórico de Molina hay que tener presente que el darwinismo social siempre fue una ideología de las clases ociosas, a la que aplicaron de manera laxa ideas sociales y valores morales presuntamente derivados de la teoría biológica de Darwin. Como tal, se le ha asociado al conservadurismo, al *laissez-faire*, al capitalismo, al imperialismo, al fascismo y al racismo. Hoy sabemos que Darwin tuvo poco ver con esta doble hermenéutica o uso social de sus ideas, pues de hecho es antitético a sus premisas lógicas.²⁸ Herbert Spencer (1820-1903), el verdadero ideólogo de esta distorsión, era en realidad un convencido partidario del transformismo lamarckiano, que siete años antes de la publicación de *El origen de las especies*, en 1859,²⁹ habló de la “supervivencia del más apto” en la “lucha por la existencia”.³⁰ Así las cosas, la proposición nuclear del lamarckismo social —o transformación por adquisición de rasgos adoptados y adaptados— fue la de pensar al orden social sujeto de desigualdades organicistas, reflejo de un proceso natural de evolución en el cual los individuos más aptos arriban a la cúspide y los menos aptos se van al fondo de la escala social. Spencer introdujo además un elemento hobbesiano a la tesis, a saber: que el principio de supervivencia del más apto acentuaba el papel del conflicto social (por lo mismo T. H. Huxley la tildó de “teoría gladatoria de la existencia”), pero, adelantándose al funcionalismo, estableció que las instituciones de control social no sólo podían fijar al conflicto, sino de hecho mejorar la integración y la comple-

²⁸ Y sus pretendidas derivaciones políticas. En los países anglosajones, donde el “darwinismo social” fue muy popular entre sus clases ociosas, la teoría del origen de las especies de Darwin era mal vista y hasta se le prohibió en la enseñanza. Tim Ingold, *Evolución y vida social*, México, Grijalbo-CNCA, 1991; Pierre van den Berghe, “Social Darwinism”, en *The Social Science Encyclopedia*, Londres, Routledge, 1996, pp. 783-784; John H. Goldthorpe, “Herbert Spencer (1820-1903)”, en *Los padres fundadores de la ciencia social*, Barcelona, Anagrama, 1970, pp. 77-84.

²⁹ Charles Darwin, *El origen de las especies*, México, CONACyT, 1981.

³⁰ Su título original era *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*; no se ha explorado en cambio la posibilidad de que Spencer influyera sobre Darwin, de quien exclamara: “¡Es mil veces superior a mí!”.

alidad social. Evitando caer en el fatalismo institucional biologicista, admitió la posibilidad de la “reforma racional” dentro de alternativas limitadas para la acción intencional. Esas reformas, empero, desestimaban la acción del Estado sobre la sociedad, intervención que condenaba.³¹ Para los más radicales lamarckistas sociales, en cambio, el pretender reducir la desigualdad social con políticas de bienestar social era equivalente a alimentar a los menos aptos “como conejos”.

Al contrastar el ideario de Molina con estas ideas racistas y de clase, se aprecia hasta dónde llegaba su identificación con Spencer. Se podría decir, en comparación, que era un “darwinista social” de la clase media y de la raza mestiza, que pretendía destronar a la clase privilegiada y a la raza criolla, pero que admitía la cercanía de los intereses de la clase trabajadora de raza indígena, “porque los indios y los indio-mestizos, paralizados por un incomprensible complejo de inferioridad, no han acertado liberarse de la aparente superioridad social y de la perversa acción política de los españoles, de los criollos y de los criollo-mestizos”.³² La Revolución de 1910, como otros movimientos sociales anteriores, fueron interpretados por Molina como otros tantos intentos de romper con la estructura racial y de clase persistente desde el choque con los españoles, quienes nunca incorporaron realmente a los indios y mucho menos en pos de una compenetración, a lo mucho como una articulación mecánica de castas distintas, lo cual plantea el problema de la formación de la nacionalidad, que, para construirse, requería de entrada dislocar la estructura de castas abatiendo el poder criollo sobre la tierra y redistribuyendo la propiedad rural. En esto, *Los grandes problemas nacionales* era un conjunto de argumentos elocuentes.

Tras los primeros diez años de reforma agraria, Molina, ya viejo y alejado de la acción política, no se contentó con criticar a Comte y a Spencer,

³¹ Herbert Spencer, *The Evolution of Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1974.

³² A. Molina, *La revolución...*, *op. cit.*, p. 304. En rigor, y contra lo que creía Bonfil, la Sociedad Indianista Mexicana no era lo antagónica respecto a Molina que él pensaba. Sus miembros no se decían partidarios de la inferioridad racial del indio, sino de otra idea muy arraigada y que Gamio recogerá como argumento unificador del indio muerto (el pasado prehispánico) con el indio vivo (el presente etnográfico), argumento que hasta hoy une la planta baja y la planta alta del Museo Nacional de Antropología (Apen Ruiz, comunicación personal). Me refiero al uso del concepto “raza degenerada”, resultado de una involución de su inicial esplendor antiguo (testificado en sus monumentos) u su degeneración actual (testificado en su condición inferior). Para la Sociedad Indianista, su redención sólo era factible por medios educativos. En eso Molina era un radical, más cercano a Zapata que a Madero. Bonfil, “Andrés Molina...”, *op. cit.*, pp. 188-190.

sino que, consecuente con sus primeros planteamientos, abordó el problema de la nacionalidad de modo análogo a como Bonfil lo haría luego en *México profundo. Una civilización negada*.³³ Es decir, dejó el evolucionismo unilineal –sin renunciar del todo a su análisis racial–, e introdujo una concepción cultural dual a través de dos grandes culturas enfrentadas en un “conflicto de incomprensión”, a saber, la asiática –de la que los indígenas eran parte– y la occidental. En consecuencia, la cabal compenetración cultural apuntaba a “una verdadera nacionalidad, fuerte y poderosa, que tenga una sola vida y una sola alma”,³⁴ y en la que el mestizaje se correspondiera con un “encuentro de las dos culturas, en lo que éstas tienen de esencial (...) no es exclusivamente española, ni exclusivamente india; pero es indudablemente más india que española”.³⁵ En suma, la verdadera solución de nuestro problema racial

está en incorporar, por disolución, el puñado de criollos de sangre española, a las enormes muchedumbres de los mestizos y de los indios, porque es la planta madre de la tierra, donde la yerma habrá de distenderse, hasta el agotamiento, en la elaboración de las unidades de la nueva raza, de nuevo corazón y de nueva cultura, que habrán de formar la nacionalidad mexicana en lo porvenir.³⁶

LA SEGUNDA ENTRADA DE LA ANTROPOLOGÍA CRÍTICA

La memoria histórica de la antropología mexicana no ha sido tampoco justa con la segunda generación de antropólogos críticos, acaso porque varios de ellos eran de origen español. Se les han aplicado, en retrospectiva, sentencias con sentidos divagantes como “antagonismo artificialmente creado” o “conflicto no buscado”, no obstante que los antropólogos críticos hablaron de protagonizar una “ruptura teórica y práctica con la antropología tradicional”,³⁷ es decir, una ruptura hecha con plena conciencia de su

³³ Es extraño que para esta época Bonfil ya no mencione en su apéndice bibliográfico a Andrés Molina Enríquez, sino que se desviva en elogios a *Forjado patria* de Gamio. Esta fascinación con Gamio se encuentra en muchos de sus trabajos. Es probable que este gusto tenga que ver con su propia trayectoria, de la antropología social hacia la etnología de corte más tradicional, mesoamericanista en una palabra. Guillermo Bonfil, *México Profundo. Una civilización negada*, México, SEP/CIESAS, 1987, pp. 247-250.

³⁴ A. Molina, *La evolución...*, *op. cit.*, p. 99.

³⁵ *Ibid.*, p. 102.

³⁶ *Ibid.*, p. 203.

³⁷ Angel Palerm, “Sobre los antropólogos españoles de México desde el exilio de 1939”, *Comunidad*, México, 1977, 61(12), pp. 329-339.

intención. Por ello los improperios que Alfonso Caso les lanzó en 1968 no dejan lugar a dudas de que su principal delito fue criticar a la política indigenista que él personificaba como director vitalicio del Instituto Nacional Indigenista (1949-1970), mientras seguía influyendo sobre los asuntos internos del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), sus dos mayores creaciones institucionales.³⁸ La palabra “cacique” aplicada a Caso por estos críticos no era infundada, no obstante que él se asemejaba más a la efigie del general Calles como “jefe máximo”, que a la de un principal indígena servidor de los colonizadores españoles.

La ruptura acaecida en 1968 fue de hecho tan profunda y es tan actual que todos los autores prefieren soslayar lo ocurrido o, en el mejor de los casos, interpretarlo de modo muy intimista.³⁹ Así, Teresa Rojas, al ocupar-

³⁸ En una extraña entrevista concedida por Caso a las puertas de la muerte, llama “gusanos” y “pepenadores” a los autores de la obra colectiva *De eso que llaman antropología mexicana (1970)*. Y no fue suficiente; se corrigió diciendo: “Nada más fíjese usted en una cosa, los pepenadores son gente útil porque recogen basura, y estos son gente que esparce basura, que produce [basura]”. Demetrio Sodi, “Entrevista con el Doctor Alfonso Caso”, en *La quiebra política de la antropología social en México (Antología de una polémica). I La impugnación*, México, UNAM, 1983, pp. 389-394.

Ya en julio de 1968, previniendo los sucesos que se venían, Caso pretendió refutar a estos “etnólogos” (entrecomillados por él mismo), dictándoles cátedra sobre “Lo que no es indigenismo”, en *Homenaje a Alfonso*, op. cit., p. 421. Es interesante que estableciera, en una velada, referencia a Molina Enríquez, que “El indigenismo no se funda en una teoría racial”.

³⁹ Otras interpretaciones vienen de Carmen Serra Puche, “Los antropólogos españoles exiliados y la UNAM”, en *El exilio español y la UNAM*, México, UNAM, 1987, y el ya citado A. Fábregas, op. cit., ambos hijos de refugiados republicanos. Serra Puche aprecia la postura crítica de los antropólogos españoles y es sensible a la soledad a la que se los condenó: “Los que quizá resintieron más esto fueron aquéllos que llegaron niños y que se sienten por consecuencia totalmente mexicanos; para ellos esta limitación ha producido una dolorosa experiencia, pues se enfrentan a la realidad de pertenecer a dos países sin ser de ninguno”; C. Serra, op. cit., pp. 84-85. Palerm llegaría a decir, en relación a esta perspicaz observación, que en realidad “nunca me han dejado sentir mexicano”; M. Alonso, op. cit., p. 538. Y no obstante mantener una identidad catalana, en 1977, ante el *Primer Congreso Español de Antropología*, se presentará mejor como parte de una “tradición mexicana y no española”; A. Palerm, “Sobre los antropólogos...” op. cit., p. 332. En esto se equivoca Serra al pensar que esa tradición crítica era del todo mexicana; “Los más jóvenes asumieron la tradición crítica de la antropología mexicana, pero con una condición, la de ser antropólogos mexicanos”; C. Serra, op. cit., p. 86. En realidad la tradición crítica y utópica a la que Palerm se refería era la de los “antiguos etnólogos españoles”, de Sahagún, Acosta, Zurita, Vasco de Quiroga y Las Casas. Era mexicana por desarrollarse aquí y por ser por entero ajena a los intereses de conocimiento de la antropología española postfranquista.

En cuanto a Fábregas se nota un esfuerzo por aminsonar el conflicto con Caso, a pesar de que Palerm dirá textualmente: “La gente que tuvo, como tuve yo y otros, alguna clase de discrepancia intelectual con Caso, pues la pagamos”; M. Alonso, op. cit., p. 447. Aduce que “Palerm siempre reconoció la inteligencia de Caso como académico, independientemente de su posición en el control de la antropología mexicana”; A. Fábregas, op. cit., p. 42; una manera diplomática de distorsionar las cosas. La palabra que Palerm usó era “ambivalencia”, de admiración y rechazo aunados, pues advertía que el cacique intolerante y el creador de instituciones cabían en el mismo individuo; M. Alonso, op. cit., pp. 448-450. En otro lugar de esa entrevista, observa que Caso era un pensador brillante, pero en gran medida autodidacta, de ahí su gran inseguridad frente a los nuevos profesionales de la INAH; *Ibid.*, pp. 362-364. A ello atribuye mucha de su intolerancia.

se de la estructura segregada de las agrupaciones profesionales de antropólogos de México, dice relatar más bien una “historia de familia”, de una familia mal avenida que terminó por dividirse en dos estirpes o linajes todavía encontrados, a saber, los “antropólogos de la estirpe palermiana” y, por ende, los antropólogos de la “estirpe casiana”; es decir, profesionalmente hablando, los antropólogos sociales por un lado y los antropólogos integrales por otro. Para esta autora, la causa de dicha división fue la aparición en la ENAH de una “nueva generación de antropólogos de ideas y orientación marxistas”,⁴⁰ pero no lleva más lejos su disquisición. Mucho más resentido, el etnólogo Andrés Medina se sumó oportunamente a los que festejaban la pugna interna de los antropólogos sociales, como la “quiebra política de la antropología social”, apropiándose de un holgado ropaje marxista y dejando para los verdaderos antropólogos críticos el degradado apelativo de corriente “reformista-tecnocrática”.⁴¹

La ruptura crítica en el orden abstracto de los conocimientos y explicaciones teóricos y en el orden práctico de las instituciones, tuvo varios escenarios y momentos. Fue un largo proceso social que principió en 1951 y que no ha terminado aún.⁴² No se dio por decreto o se generó de la noche a la mañana. Al más trascendente de esos escenarios lo ubico en 1951, si bien

⁴⁰ Teresa Rojas Rabiela, “Las agrupaciones de antropólogos en México. Una historia de familia”, mecanuscrito, en ponencia al *Congreso de la Asociación Brasileña de Antropología*, mecanuscrito, 1996, p. 4.

⁴¹ Andrés Medina, “Diez años decisivos”, en *La quiebra política...*, *op. cit.*, p. 72. Esta interpretación tomada se extiende al mismo Juan Comas, al que Medina dedica atención como antropólogo social indigenista, pero sin mencionar que aun siendo académico universitario sufrió las consecuencias de elevar la crítica a instrumento de conocimiento científico; Andrés Medina, “Juan Comas, el indigenista”, en *Recuentos y figuraciones. ensayos de antropología mexicana*, México, UNAM, 1996, pp. 175-183. La obra en que Juan Comas, *Crítica científica y espíritu universitario*, México, s.e., 1959, reúne los materiales de esta experiencia ni siquiera aparece en la bibliografía de Medina, no obstante que, “Luego, con los años, [Comas] se amargó”; M. Alonso, *op. cit.*, p. 415, según recuerdo Palerm. Lo increíble del caso es que todo se inició en una reseña bibliográfica que disgustó a Lucio Mendieta y Nuñez, el equivalente de Caso en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional, su director de 1939 a 1964. Mendieta hizo lo imposible por expulsar a Comas de la universidad, acusándolo de advenedizo, agresivo y desleal. Por todos los medios se evitó discutir la materia misma del conflicto: la reseña de Comas apuntaba hacia la falta de confiabilidad de una publicación etnográfica de investigadores a cargo de Mendieta.

Volviendo a Palerm, él deja entrever que la amargura de Comas se relacionaba también a que, análogamente a su impedimento para ser director de la ENAH, nunca pudo lograr el *status* de director del futuro Instituto de Investigaciones Antropológicas, pues se le mantuvo sólo como jefe de la Sección de Antropología. *Ibid.*, pp. 443-445. Como investigador de ese instituto, Medina debería estar al tanto mejor que nadie de lo que decía Palerm de Comas.

⁴² En mi lectura como ponencia ante la SMA -la más densa expresión de la antropología integral mexicana- llamé a superar la división de tradiciones como la tarea profesional. Mi prédica cayó en oídos sordos. Y más bien se me reiteró su incapacidad para trascender la propia tradición.

eso apenas hoy lo podemos inferir como tal, retrospectivamente. En realidad hubo otras situaciones cuyos desenlaces contribuyeron a los resultados presentes, como ocurrió en 1959 con el “caso Comas”; en 1968 con la expulsión de un influyente grupo de antropólogos sociales de la ENAH; en 1972 con la creación de la especialidad de antropología social de la ENAH; en 1973 al fundarse el Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CISINAH), y su consecuente autonomización como Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), en 1980; en 1974 con la organización del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales; y así, en una larga serie de cambios institucionales precipitados en avalancha, pero desencadenados por un simple desacuerdo teórico de vastas consecuencias inesperadas pero aún vigentes!⁴³

Debo admitir que los pormenores de la discusión sostenida por Armillas, Palerm y Sanders, con Caso y Covarrubias en Jalapa, no está suficientemente documentada. En descargo puedo decir que, si no fuera por las entrevistas de historia oral o de vida que se les hicieron a Armillas y Palerm, no sabríamos gran cosa al respecto, sería una más de esas “anécdotas” parabólicas que se cuentan entre arqueólogos.⁴⁴ Es, pues, en sus propias reconstrucciones que me apoyo, a falta de mayores asideros. En resumidas cuentas lo que sus palabras indican es que la arqueología y la antropología integral –a la que la arqueología subsume en términos de intereses instrumentales y sus estructuraciones institucionales– se mantuvieron bajo la concepción tradicional de Caso, sin sufrir rupturas hasta la fecha,⁴⁵ el alejamiento de Palerm –en comparación al mayor alejamiento de Armillas hacia la arqueología mexicana–, tuvo efectos benéficos para la ulterior construcción de la antropología social como disciplina autónoma, diversificada, y dueña de sus propias instituciones.

⁴³ En otro lugar me he ocupado del proceso de institucionalización de la antropología social con mayor detalle, por lo que remito a su lectura y consulta de bibliografía específica. Luis Vázquez León, “Angel Palerm y la institucionalización de la antropología social en México”, *Alteridades*, 8 (15), México, 1998, pp.167-184.

⁴⁴ La reciente publicación de fragmentos de una autobiografía de Armillas posee la extraña omisión de este periodo. Desconozco si por obra de Armillas mismo o de sus editores. Pedro Armillas, “La formación de un arqueólogo (autobiografía de Pedro Armillas)”, *Actualidades Arqueológicas*, núm. 14, México, 1997, pp. 13-19. Una futura crítica de esta fuente histórica debería empezar por destacar que el documento fue hallado en el archivo de José Luis Lorenzo, en resguardo del Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Jaime Litvak, “El anecdotario como parte de la formación del antropólogo”, en M. Rutsch (ed.), *La historia... op. cit.*, 283-289.

⁴⁵ L. Vázquez, *El Leviatán... op. cit.*

En apariencia este resultado pareciera ser ajeno al conflicto tratado, mas para usar palabras de George W. Stocking,⁴⁶ me parece que lo podemos interpretar como un ejemplar paradigma retrospectivo de la ortodoxia teórica de la antropología integral de un lado y de la heterodoxia teórica de la antropología social por otro, porque desde entonces se inició la costumbre de usar al conocimiento de otros enfoques teóricos como el mejor remedio al alcance para debilitar cualquier brote de dogmatismo entre nosotros. Y aunque en apariencia esto sea competencia de la arqueología, la diversificación de pensamiento principió justo en una reinterpretación de la civilización mesoamericana como una sociedad hidráulica, esto es, bajo una teoría de origen crítico, más exactamente proveniente de un miembro del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt, antes Instituto para el Marxismo, fundado en 1922, y al que Karl A. Wittfogel estuvo asociado,⁴⁷ si bien en lo que Honneth⁴⁸ llama con tino el “círculo exterior de la Escuela de Frankfurt”.

En efecto, hasta donde sabemos, Armillas y Sanders habían estado haciendo excavaciones en Veracruz, mientras que Palerm asistía a Isabel Kelly en su estudio de Tajín y de los totonacos actuales. En consecuencia, todos ellos se sintieron en pleno conocimiento fáctico para disentir del pensamiento único de Caso —ya demostrado conclusivamente desde su autoritaria intervención durante la mesa redonda sobre Tula y los tolteca en 1941, en que acalló las críticas de Othón de Mendizábal y otros disidentes—, y que se confirmó, como indica Palerm, en

...esa intolerancia de él en aceptar frente a la crítica o a la pura discrepancia intelectual; si él decía que la cultura madre era olmeca, tuviera o no razón, este es otro asunto, pues la cultura madre es la cultura olmeca; pobres de los que, como nosotros, decíamos que lo que se llama civilización había aparecido realmente, en los altiplanos, ahí, secos y desolados, del centro de México. El transformaba una discusión intelectual, fácilmente, en un pleito personal y en una falta de respeto a él, y eso era muy... fue muy dañoso.⁴⁹

⁴⁶ G.W. Stocking Jr., “La ‘adherencia de costumbres’ y la ‘alternancia de sonidos’ como ejemplos paradigmáticos retrospectivos”, *Nueva Antropología*, núm. 41(12), México, 1992, pp. 9-26.

⁴⁷ Paul-Laurent Assoun, *La Escuela de Frankfurt*, México: Publicaciones Cruz, 1991, p. 5, 15 y 41.

⁴⁸ Axel Honneth, “Teoría crítica”, en *La teoría social, hoy*, México, CNCA/Alianza Editorial, 1990, pp. 445-488.

⁴⁹ M. Alonso, *op. cit.*, pp. 151.

Esta divergencia se hizo sentir en problemas personales, inclusive antes de terminar el congreso, porque Palerm y Sanders fueron echados del hotel. Fue el anuncio metafórico de lo que ocurrió a mayor escala en el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y en el país. Por fortuna ya en 1951 se había creado una red de intercambio entre estudiantes de Steward y de Armillas, todos los cuales serán referidos por Wittfogel⁵² como los neoevolucionistas que contribuyeron a la fundamentación de la teoría de la sociedad hidráulica. En lo que respecta a ese episodio, las palabras de Armillas son harto descriptivas. Citaré en extenso lo dicho claridosamente por él:

La razón de mi salida de México fue que me había peleado con el mandamás, que era Caso. Mi carácter puede haber sido parte de falta mía, no lo creo así, pero mi carácter puede ser bastante antagonista, en fin, me puedo pelear. Pero la pelea fue simplemente por una cuestión que llamaría, en cierto modo, libertad o más bien igualdad académica. Una cosa es la jerarquía administrativa, profesional, pero esa jerarquía no debe imponer interpretaciones. Caso era una persona muy autoritaria, era parte del sistema en su tiempo y aparte también personalmente (...) El había organizado la Sociedad Mexicana de Antropología y organizaba las mesas redondas. Y desde la primera, las mesas no fueron redondas, tenían una cabecera y allí estaba Caso. Yo asistí a la primera que fue sobre Teotihuacan, los toltecas y Tula, y ya percibí la ignorancia de lo que estaba discutiendo. Cuando otras personas presentaban puntos de vista diferentes sobre la cuestión si era Teotihuacan o Tula... Caso no decía nada, pero tomaba posiciones; había discusión, pero una vez que Caso intervenía y tomaba una posición, ahí se acababa la discusión. Lo que decía Caso se aceptaba, aunque fuera a regañadientes, por su posición. Caso había hecho mucho por mí, me tenía aprecio, hasta el punto de pasarme su curso de arqueología. Pero en la mesa redonda de Jalapa en 1951, sobre totonacas y olmecas, el joven Sanders, que había venido a México y, en fin, yo le había aconsejado sobre la tesis y su preparación, presentó un trabajo de interpretación ecológica sobre las diferencias socioculturales, demográficas, en la costa del golfo y el altiplano, muy impresionante. Para mí, es el mejor trabajo de Sanders. Lo habrá igualado quizás, pero no lo ha mejorado para mi gusto (...) De manera que Sanders lee este trabajo —en cierto modo era una especie de manifiesto—, sin pretenderlo conscientemente, pero que yo, Palerm y demás del grupo, lo presentábamos como una

⁵² Karl A. Wittfogel, *Despotismo oriental. Estudio comparativo del poder totalitario*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1966; también "El papel de Angel Palerm en la difusión del evolucionismo en Mesoamérica y el mundo", en Modesto Suárez (ed.), *Historia, antropología y política. Homenaje a Angel Palerm*, México, Alianza Editorial, 1990, vol. I.

especie de manifiesto. De manera que lee el trabajo, no sé si hubo algún comentario, pero se levanta Caso y dice: "Bueno, todo eso estará muy bien, pero es muy teórico, la realidad es que la civilización mesoamericana comenzó en la costa del golfo, con la olmeca". Silencio... ya se iba a levantar la sesión, y pido la palabra: "Un momento, en primer lugar, la discusión de la cronología de los sitios olmecas de la costa del golfo viene en la siguiente sesión. Discutamos este asunto por sus propios méritos". Caso respondió violentamente, yo respondí no creo que tan violentamente porque, sea como sea, era un jefazo, pero en fin, quizás violentamente y nos enzarzamos... Al terminar, entre otras cosas, un colega, Gordon Willey, que estaba sentado junto a mí, me decía: "Es que no entiende cuál es la cuestión, que lo que él entiende por civilización...", no entendía que lo que estábamos hablando, de densidad de población, de urbanización, de la revolución urbana. Efectivamente no entendía, tenía otro enfoque. Bueno, parece que creía que yo tenía la idea de que Teotihuacan era el origen de todo, o algo así. Por eso dijo: "Pensar que el valle de México fue siempre centro de todo porque ha sido centro con los aztecas. No porque ha sido centro con los aztecas. No porque en épocas más antiguas, por ejemplo, Monte Albán, claro que estaba floreciente, tenía escritura y demás". "Pero, doctor Caso, Monte Albán está en los altos, no en la costa del golfo". El secretario o presidente de la mesa, que era Borbolla, se quedó con la boca abierta y dijo: "Se levanta la sesión". Bueno, con Caso siempre nos habíamos llevado muy bien y yo digo, la discusión no creo que fuera irreverente sino que estaba defendiendo la libertad de discusión. Era una mesa redonda por lo menos de nombre. Cuando esa noche nos encontramos en el hotel, él bajaba la escalera y yo subía, y lo saludé: "Buenas noches maestro", o algo así, y pasó sin mirarme.³¹

La reconstrucción de la teoría hidráulica sería tema de un análisis por su propio derecho. Baste decir en esta oportunidad que la alternancia teórica planteada en 1951 resultó en una debacle inmediata para los "neoevolucionistas mexicanos", según los llamó Wittfogel. No sólo debieron abandonar México, sino que, con excepción de algunos alumnos de etnología de Palerm de la ENAH –todos de la "impaciente generación" del 68, como usaba llamarnos don Wigberto Jiménez Moreno–, nadie, en el medio arqueológico de la época, exploró la solución de problemas con estas ideas, no digamos su verificación. En aquel momento ese interés de conocimiento se trasladó fuera de México. Su punto culminante pudo haber sido el simposio sobre civilizaciones de regadío, reunión que conjuntó

³¹ Jorge Durand, "Por una antropología pedestre. Entrevista a Pedro Armillas", en *Caminos de la antropología. Entrevistas a cinco antropólogos*, México, INICNCA, 1990, pp. 41-43.

a Steward, Adams, Collier, Wittfogel, Beals y Palerm, en 1955. Quizá los más persistentes en tales ideas fueron Palerm y Wolf, pero luego de 1969 se aprecia un cambio definitivo hacia la edificación de la antropología social de parte de ambos.⁵² En su historia de vida, Palerm recuerda una crisis personal sobre la cuál abunda poco, pero que se tradujo en un desinterés por la historia antigua. En el ínterin giró hacia el estudio de la planificación regional y las reformas agrarias de varios países, estudio donde encuentra sentido al conocimiento de la “sociedad en vivo” y a la interacción con gentes vivas, no más con sociedades desaparecidas.⁵³

En otro lugar he avanzado la conjetura de que ese desinterés de Palerm devenía de la escasa recepción de las ideas wittfogelianas entre los arqueólogos mexicanos.⁵⁴ Pero habría que plantearse la posibilidad de que entre los mismos seguidores de Wittfogel cundiera el desacuerdo. En parte, ello sería consecuencia de los orígenes de la teoría hidráulica a pesar de la teoría crítica frankfurtiana. Me explico. En 1921 Wittfogel ya era un sinólogo destacado, pero marginal a las ideas de la teoría crítica postulada por Max Horkheimer en 1937 y su círculo más cercano de colaboradores. La aplicación del marxismo había desembocado en una crítica del totalitarismo fascista, bajo la noción de “capitalismo de Estado”, noción que a Wittfogel le parecía, en 1962, restrictiva. Trabajando exiliado en el Instituto de Extremo Oriente de la Universidad de Washington –que Parsons había convertido en un semillero de exnazis rehabilitados y donde Kirchoff también trabajó–, Wittfogel se planteó metas más ambiciosas para su teoría, usando el concepto macroanalítico de despotismo oriental.⁵⁵ Ya no se trataba del uso del concepto de sociedad hidráulica para el análisis multievolucionista, muy atractivo para los antropólogos culturales de Estados Unidos y México, sino de interpretar el totalitarismo comunista ruso y chino como una variante del despotismo oriental.

⁵² En una entrevista poco difundida en México, Palerm todavía reconocía que el modo asiático de producción y la misma teoría hidráulica eran muy estimulantes para las investigaciones mesoamericanas y andinas, si bien ya apuntaba limitaciones para todo el modelo, al que aceptaba más como hipótesis que como origen monocausal del Estado despótico. Otazo y Goldin, “Entrevista amb Angel Palerm”, Neus Escandell i Ignasi Terradas (ed.), *Historia i Antropologia a la memoria d'Angel Palerm*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1984, pp. 97-128.

⁵³ M. Alonso, *op. cit.*, pp. 519-529; A. Palerm, *Planificación regional y reforma agraria*, México, UIA/Ediciones Gernika, 1993.

⁵⁴ L. Vázquez, *El Leviatán...*, *op. cit.*

⁵⁵ K. Wittfogel, *Despotismo oriental...*, *op. cit.*

Mientras que el socialismo agrario chino, fundado en comunidades campesinas y en el trabajo en gran escala se asemejaba mucho a su concepción de sociedad hidráulica, en el caso soviético precisaba de hipótesis auxiliares para establecer la analogía. Sería entonces, “una manifestación espectacular de involución social”, pues, dada su base industrial, se requeriría de una “esclavitud general” impuesta. Difería, con todo, del despotismo clásico, por lo que cayó en constantes contradicciones lógicas para sustentar la “restauración asiática”. Sin embargo, Wittfogel fue más allá y se ocupó de las naciones modernas surgidas del despotismo clásico, México entre ellas. Su crítica apuntó aquí hacia una democracia monocéntrica que le recordaba a los totalitarismos ruso y chino. Fue esta aplicación de la teoría la que ya no fue secundada por sus seguidores, si bien la crítica de Wittfogel tenía puntos de referencia que la hacían permisible. En algún momento recuerda a Molina Enríquez cuando dice que México era una “mezcla curiosa de absolutismo oriental y absolutismo occidental”.⁵⁶ En relación a esta deriva teórico-política, Palerm prefirió mantenerse a la zaga del análisis de Marx ante la India. Reflexionó Palerm en 1969:

Pero, ¿qué ocurre en la India? Sucede que existe un Estado y una sociedad que son herederos de una tradición despótica milenaria, y de una breve historia de coloniaje que la usó y reforzó. Esta tradición permite al Estado disponer de un mecanismo, que llega a nivel de la comunidad más insignificante, capaz de movilizar para el trabajo gratuito o casi gratuito a millones de campesinos.⁵⁷

Para ese año ya había ocurrido la famosa ruptura de los Siete Magníficos con el INAH y, a través de Carlos Martínez Marín, con la ENAH. Los ceses de Bonfil y Warman fueron tan impúdicos, de tan franca provocación, que lo menos que podía esperarse era la renuncia de Palerm y el resto del grupo. Al hacerlo, perdió la antropología social de la ENAH —que con dificultades consiguió erigirse como especialidad autónoma—, pero se benefició la Escuela de Antropología Social de la Universidad Iberoamericana. Había comenzado la avalancha autonómica.⁵⁸

Se recordará en seguida que Palerm había regresado a México en 1965 para hacerse cargo de la cátedra de etnología general. Ese curso hizo histo-

⁵⁶ *Ibid.*, p. 482.

⁵⁷ A. Palerm, “Antropología aplicada y desarrollo de la comunidad”, en *Planificación regional...*, *op.cit.*, p. 366.

⁵⁸ I. Vázquez, “Ángel Palerm...”, *op.cit.*

ría y aún se lee como parte de la socialización profesional de etnólogos de nuevo cuño y de los antropólogos sociales.⁵⁹ Palerm emprendió con él una cruzada contra las influencias culturalistas, que al inicio creía de origen norteamericano, pero que con el tiempo, al desarrollar la historia de la etnología, se apercibió de que eran de origen alemán.⁶⁰ Ya no era cuestión de oponer una teoría a otra, como en 1951, sino de demostrar que el conocimiento social es más rico de lo que cada teoría puede ofrecer con un compromiso realista u ontológico acotado. Así que al neoevolucionismo agregó la enseñanza de la antropología social británica, la tradición sociológica europea y sobre todo el marxismo revisado. De esta significativa influencia ya nadie se quiere acordar, pero en su momento fue la *teoría-fuerza* que dio argumentos para el cambio de ideas y de prácticas entre los nuevos antropólogos de esa generación.⁶¹

El acceso a nuevas interpretaciones de la realidad llevaron a nuevos objetos de estudio, ya no más restringidos al conocimiento instrumental que Alfonso Caso dictó a los antropólogos sociales del Instituto Nacional Indigenista. La publicación del libro *De eso que llaman antropología mexicana* en 1970, fijó un parteaguas donde los antropólogos sociales críticos declararon sus posturas y sobre todo brindaron a las generaciones que les siguieron un ejemplo de libertad de pensamiento a pesar de la arraigada tradición mesoamericanista de antropología integral. El cambio sustancial fue, pues, el mismo que estaba implícito en 1951. Para Palerm fue, repito, un intencional cambio teórico

...que nos sacara de esa jaula donde nos había metido la influencia norteamericana. Y todo eso combinado con una nueva orientación de los estudios; es decir, quiérase o no, la antropología en México llegó a ser sinónimo de indigenismo

⁵⁹ A. Palerm, *Introducción a la teoría etnológica*, México, UIA, 1967.

⁶⁰ La confusión la provocó la figura de Franz Boas, considerado el "padre fundador de la antropología cultural norteamericana". Pero Kuper ha señalado con agudeza que los norteamericanos nunca apreciaron qué tan profundas eran las raíces alemanas de la etnología de Boas. Adam Kuper, *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*, Londres, Routledge, 1996, pp. 125-151. Hemos de lamentar, en lo que a Palerm toca, que el volumen dedicado a la etnología histórica alemana fuese un libro no escrito de la serie historia de la etnología, que dejó inconclusa con su deceso.

⁶¹ La reedición de *Antropología y marxismo* ha contribuido a que Eric Wolf nos recuerde la innegable importancia del marxismo en el último Palerm, herencia nada vistosa entre los "hijos de Palerm". Eric R. Wolf, "Presentación", en *Angel Palerm. Antropología y marxismo*, México, CIESAS, 1998.

(...) estudiabas grupos indígenas y te ocupabas de grupos indígenas. Y nada más
 (...) Ahora hay que restablecer un poco el balance.⁶²

Si bien es innegable y criticable que estos cambios indujeran a un cierto academicismo –nada de asombrarse, considerando que el conocimiento de la antropología social se da en instituciones de enseñanza superior y centros de investigación, lo contrario sería lo paradójico–, la segunda generación de antropología crítica mantuvo el cometido de que, además de criticar emancipatoriamente la realidad social de México –apelando una y otra vez al pensamiento utópico de varias facturas–, debería comprometerse en asuntos públicos de interés social, en los así llamados grandes problemas nacionales:

En nuestro caso y en las circunstancias presentes, el compromiso significa ocuparse primero y ante todo de los grandes y graves problemas nacionales, y ocuparse de ellos en tanto que científicos. Esto no representa dificultades excesivas en México, donde existe, como vimos, una larga tradición de ciencia social activista. El riesgo parece residir más bien en el otro extremo. Es decir, en confundir el compromiso entre la ciencia y una ideología o movimiento político o religioso.⁶³

Me parece que este último enunciado contiene la explicación de las transformaciones –incluida su disolución, en espera de un tercer momento de lucidez crítica– que experimentará este renovado brote crítico. Este riesgo de comprometerse con intereses no del todo coincidentes con los cometidos intelectuales ha sido considerado como una suerte del “dilema del misionero” entre los antropólogos sociales;⁶⁴ pero, oteando a la historia de la disciplina, es quizá la misma decisión que hubo de tomar Molina Enríquez entre quedarse cómodamente en su cátedra del Museo Nacional –como de hecho hicieron todos los demás curadores y sus alumnos– o tratar con los señores de la guerra, con tal de que las ideas críticas ganaran concreción. El riesgo, más allá del compromiso, es real. Bonfil, tras una limitada trayectoria como funcionario público, propondrá arreglar nuestros “problemas con-

⁶² M. Alonso, *op. cit.*, pp. 570-571.

⁶³ A. Palerm, “La investigación social: problemas y posibilidades”, en *Planificación regional...*, *op. cit.*, p. 355.

⁶⁴ Claudio Lomnitz, “Insoponable levedad”, *Fractal*, núm. 2, México, 1996.

yugales” con el Estado de manera instrumental, so pena de quedar marginados (y peor aún, academizados) del proyecto nacional gubernamental.⁶⁵ Esto lo esgrimió el mismo año en que editó su obra máxima, *México profundo*,⁶⁶ ensayo que contiene su propuesta de proyecto nacional. Sin embargo, esas mismas ideas lo llevaron a un conflicto con la comunidad del CISINAH, el mismo año en que se asumió como CIESAS. Tal parece que a nadie gustó un retorno a la indianidad como ideología.⁶⁷

La polarización de la antropología crítica ocurrió precisamente por el modo de entender ese compromiso. Y por decisiones que se tomaron individualmente. Para ser claro, Palerm tomó la decisión política equivocada, al afiliarse a la camarilla de Gonzalo Aguirre Beltrán de cara al paso sexenal. Como consecuencia de su acción académica debió dejar la dirección del CISINAH y hubo de cedérsela a Guillermo Bonfil. “Lo grave —dirá Palerm en 1979—, es que en este programa [de acción] rompieron esta cierta unidad que se había formado alrededor de Aguirre, de los antropólogos, cada quien se fue por su lado y a todos nos fue como en feria”.⁶⁸ Las trayectorias políticas seguidas por cada uno de ellos fue y será de su exclusiva responsabilidad. Palerm fue de los pocos que retornaron a la academia para acrecentarla como antropología social.⁶⁹ Pero sería un error no reconocer que los que fueron reclutados no dejaron de proporcionar pruebas de su originalidad de pensamiento. Asimismo, es preciso mantener que esa “relación conyugal” menguó tanto a la postura crítica, hasta el punto de casi hacerla desaparecer. Hoy, no obstante su discontinuo pasado, la vocación crítica de

⁶⁵ Guillermo Bonfil, “¿Problemas conyugales? Una hipótesis sobre las relaciones del Estado y la antropología social en México”, en *A Antropologia na America Latina. Trabalhos apresentados durante o Seminário Latino-Americano de Antropologia*, Brasilia, 22-27 de junio de 1987, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1990, pp. 85-99.

⁶⁶ G. Bonfil, *México profundo...*, *op. cit.*

⁶⁷ A esta fase reciente de la antropología sociocultural he dedicado mi ensayo, “Memoria crítica. La antropología sociocultural de fin de siglo”, en el libro *Los desafíos de la antropología en México*, próximo a editarse por Enrique Florescano y este autor.

⁶⁸ M. Alonso, *op. cit.*, p. 634.

⁶⁹ Su acción personal contrasta con la de Armillas, a pesar de que Palerm lo admiraba como “uno de los mayores arqueólogos mexicanos, el más prominente, con más ideas, con más iniciativas”. Otazo y Goldin, *op. cit.*, p. 105. Aparte de que Palerm optó por la identidad profesional de antropólogo social, la diferencia mayor estriba en el cometido y trayectoria. Armillas se mantuvo en su condición de arqueólogo en Illinois, y solo volvió eventualmente a impartir cursos en 1973 y 1983. Uno de estos alumnos definió la arqueología de Armillas como “un proyecto frustrado”, Navarrete, *op. cit.*, p. 45. Otro es más específico: sus ideas no tuvieron eco en la arqueología del INAH. Matos, *op. cit.*, p. 53-55.

la antropología social sigue siendo necesaria para abordar los grandes problemas nacionales de nuestro tiempo.

CONCLUSIÓN

A lo largo de este artículo puede extraerse la gran dificultad que ha encarado el progreso de conocimiento en la antropología mexicana contemporánea. Y que ese conocimiento implica intereses de distinto orden, pero sobre todo desacordes: de una parte instrumentales y de otra críticos. Si bien hemos personificado las acciones de estos individuos por necesidad de su tratamiento histórico, éstas dejan entrever actos cuyas consecuencias los rebasan, influyendo en los valores y las relaciones sociales de los herederos de tales acciones. La más obvia de ellas es la disgregación de intereses de conocimiento entre los seguidores de cada tradición, con ramificaciones institucionales y profesionales ostensibles. Cabe la presunción de que la ruptura acaecida en 1951 se prolongará hasta el nuevo siglo, sin visos de superación. Qué tanta verdad haya en las diferencias de explicación o de comprensión del conocimiento teórico al uso de cada tradición, eso es algo que la historia de las ideas aún ha de demostrar.⁷⁰ No obstante, la historia de la arqueología histórico-cultural mexicana indica que ésta sigue un derrotero de disminución de su capacidad heurística como forma de conocer la realidad. Por otra parte, lo que queda claro es que conocimiento y verdad son variables dependientes de los intereses, ya instrumentales, ya críticos, que subyacen a los sistemas conceptuales que llamamos teorías antropológicas, que les sirven de medio argumental. Una salida fácil sería admitir que ese conocimiento y esa verdad son relativos a la ontología, más que a la epistemología implicada. Sin embargo, la historia nos indica que la ortodoxia teórica ligada a un posicionamiento político irrecusable no es el medio más indicado para el desenvolvimiento del conocimiento, cualquiera que sea su resultado efectivo. Poder y conocimiento siguen siendo una pareja que casa mal. Pues lo que comenzó como un simple acto de libertad de pensamiento, a la postre ha obstaculizado lo que podría ser una antropología verdaderamente preocupada por su entorno. Se sigue pensando que

⁷⁰ I. Vázquez, *El Leviatán...*, op. cit.

las condicionantes sociales de nuestro conocimiento no pueden ser dadas por sentadas, cuando bien puede tratarse de pesadas cargas heredadas del pasado. Difícilmente podremos abordar los grandes problemas nacionales sin abordar nuestros propios problemas para elaborar conocimiento. Y es eso lo que nos obliga a ser doblemente críticos, tanto hacia la estructuración de la disciplina como hacia la estructuración de la sociedad, una y otra vez, cuantas veces sea necesario.

Reflexiones sobre las ideas de región, espacio y realidad simbólica

Rodolfo Fernández

RESUMEN

Este ensayo se ocupa de la región vista como una relación. En cuanto al espacio se pone énfasis en su aspecto simbólico en oposición al espacio concreto y objetivo de los geógrafos. Se hacen consideraciones tendentes a enfatizar la importancia de la realidad simbólica y de una vertiente de teorización a ella pertinente.

Como su título lo dice, el propósito de este ensayo es reflexionar sobre las ideas de región, espacio y realidad simbólica de una manera más heurística y propositiva que contrastante. Para empezar, me ocuparé de concebir la región en contextos históricos, como una relación y no como un continente o un ámbito de índole física y objetiva. También me referiré con cierto detenimiento a la idea de espacio, con énfasis en lo que podríamos llamar espacio simbólico en oposición al espacio concreto y objetivo de los geógrafos. Y al tratar el espacio simbólico haré algunas consideraciones tendentes a enfatizar la importancia de la realidad simbólica y de una posible vertiente de teorización a ella pertinente. Asimismo enfocaré la posibilidad de ver a la región desde las perspectivas de las relaciones de distribución, articulación e intermediación, que son concertables entre sí. Todo ello en el ámbito de la relación socioespacial más general que implica la idea de región.

Lo que pretendo es llegar a ámbitos distintos de reflexión sobre lo regional sin detenerme demasiado en las construcciones de índole estructural, sincrónica y positiva, con que hasta ahora se ha trabajado de manera predominante. No porque tales acercamientos carezcan de importancia, sino

por lo limitado de la extensión que me ha sido señalada para este texto. Igualmente dejo de lado a la región observada desde las relaciones de dominación y producción, no por considerar inválidos los enfoques que les son pertinentes, sino con la idea de presentar posibilidades alternas y complementarias. Igualmente dejo para otra ocasión la contrastación de mis reflexiones, por la misma razón que omito lo antes dicho, que concierne a la longitud de texto.

LA IDEA DE REGIÓN EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD PRETÉRITA

Concibo a la región como una relación, entre actores sociales por una parte y, por otra, entre sociedad y territorio convertido en espacio. En este contexto defino al espacio como una relación, parte objetiva y parte simbólica entre actores y territorio, de la cual me ocuparé adelante con más detalle.¹ Tales relaciones—el espacio y la región— son históricamente condicionadas y ellas se han explicado sobre todo desde la perspectiva sincrónica; pero pienso que, en el contexto de la historia regional, se entienden mejor desde el punto de vista diacrónico. Desde mi manera de concebirla, la región se construye inicialmente en ámbitos territoriales coherentes, a partir del ejercicio del dominio sobre la tierra por los grupos humanos, en función de sus recursos naturales y su susceptibilidad a la transformación. La región cobra sentido sobre todo en función de sus actividades distributivas y productivas, en especial las predominantes, que materializan la relación entre actores y territorio.² Las relaciones de los actores entre sí y con el espacio definen la territorialidad. La identidad y la cultura regionales son fuertemente condicionadas por las actividades productivas predominantes, las que a su vez contribuyen a dar sentido a la región.

Concebir a la región como una relación la libera de los continentes territoriales coherentes que se le solían atribuir y del espacio concreto que les era pertinente. Como sabemos, los continentes territoriales coherentes;

¹ El espacio, igual que la realidad en general, desde mi punto de vista es en gran medida simbólico, porque no es acotable tan sólo a partir de lo objetivo. También lo es desde todo un universo de condicionantes no mesurables que lo relativizan, le dan sentido, e inciden en la representación que cada actor tiene de él.

² En mi esquema las actividades productivas no predominantes son aquéllas que sólo son significativas a nivel microregional y pueden dar cuenta de importantes aspectos de la variabilidad interna de las regiones, incluyendo diferencias en la construcción del espacio de las intersubjetividades de los actores sociales.

sobre todo en tiempos contemporáneos han dejado de tener sentido, porque en un mundo inmerso en migraciones, los protagonistas de un proceso regional pueden a menudo estar fuera de su ámbito físico. En este contexto cobra relevancia el desarrollo de la idea de espacio simbólico que ya no implica un territorio y unas dimensiones de índole objetiva. Pero esta discusión queda sobre todo para los estudiosos de la región en contextos actuales y ese no es el objeto de esta reflexión.

La idea de región es explicable desde toda una gama de enfoques teóricos que, vistos desde lo general hacia lo particular, se pueden subsumir a la perspectiva de las relaciones de dominación.³ Entre ellas resalta, por su poder explicativo, el acercamiento al objeto de conocimiento desde las relaciones de distribución. Esto se debe a la importancia que tienen las articulaciones regionales dentro de su propio ámbito, como con el exterior, para la construcción del espacio y de las intersubjetividades comarcales de los actores sociales. Estas últimas originan las representaciones grupales comunes de cualquier parcela de la realidad que comparten y les facilitan la comunicación.⁴

Mi elaboración del concepto de región retoma sobre todo ideas de los autores adelante citados que han sido trascendentes para mi organización de la realidad. Me referiré primero a la idea de que la construcción del espacio regional está condicionada por la historia plasmada en la organización del territorio, y por las relaciones sociales que ocurren en él o con respecto a él. Esta conceptualización procede del mundo de los geógrafos franceses y fue incorporada a la teoría regional mexicana por Alejandra Moreno Toscano y Enrique Florescano. Pero la conceptualización de estos

³ Para darse una idea de la reflexión previa sobre el tema, confíntese Guillermo de la Peña, "Los estudios regionales y la antropología social en México", en Pedro Pérez Herrero (comp.), *Región e historia en México (1700-1850): métodos de análisis regional*, México, 1991; Carol A. Smith, "Sistemas económicos regionales, modelos geográficos y problemas socioeconómicos combinados", en *Idem*; Eric Van Young, "Haciendo historia regional: consideraciones metodológicas y teóricas", en *Idem*.

⁴ Estas maneras compartidas de percibir y organizar la realidad en su conjunto caben entre lo que llamamos historia de las representaciones. Implican sobre todo la construcción de intersubjetividad. Esta se puede definir como un conjunto básico de esquemas organizativos de la realidad, a través del cual nos comunicamos con otros sujetos de conocimiento, en virtud de que los compartimos con ellos. La intersubjetividad es cultural y está parcialmente determinada por el territorio, por las actividades productivas, sobre todo las predominantes, y por la articulación regional que éstas conllevan. Por eso hablo de experiencia compartida. Es decir, la intersubjetividad permite que compartamos toda una serie de niveles de representación de la realidad, por pertenencia a ciertos grupos o subgrupos de un conjunto social. Rodolfo Fernández, "Mucha tierra y pocos dueños: estancos, haciendas y latifundios avaleños", tesis doctoral manuscrita, Guadalajara, 1996, p. 15.

autores coincide, a su vez, con la visión todavía positiva del espacio que transmite Manuel Castells.⁵ Según ésta, todo espacio concreto "es producto, a la vez, de las nuevas determinaciones sociales y de las formas cristalizadas del espacio históricamente constituido".⁶

Moreno y Florescano buscaron explicar "la organización territorial y la estructura regional de México a través del examen de los procesos históricos subyacentes que conforman a las regiones actuales. Así, la historia produce espacio y el espacio se forma según el ritmo de las relaciones de dominio y dependencia implicadas en ella".⁷ Esta idea es su punto de partida para la construcción de la región. Estos autores, incorporaron la diacronía en su modelo de región y trasladaron el eje de su análisis de la esfera de la producción a la de la dominación.

Otro autor trascendente para mi reflexión fue Guillermo de la Peña.⁸ Sobre todo por haber dicho que en los procesos sociales los condicionantes naturales del paisaje "pesarán tanto más cuanto menores sean los ingredientes de complejidad en cuestión". Algunos de estos ingredientes de complejidad son: la densidad de población, el avance tecnológico, la magnitud y diversificación de los centros de consumo, la cantidad y calidad de los transportes y la concentración del poder político.⁹ Este autor concibe la región como "aquella cuyos límites geográficos estén dados por un proyecto de organización del espacio". Por lo tanto, "los límites regionales son históricamente variables". Un proyecto de organización del espacio especializa varios territorios y "no define un tipo de agrupamiento humano, sino la combinación de varios sectores de población y de diversas actividades económicas". Desde su perspectiva, la organización de un espacio va sucediendo como un proceso adaptativo. "Su dimensión temporal se realiza a partir de sus posibilidades y de sus relaciones de coexistencia o conflicto con otros proyectos de organización espacial". Además, advierte que

⁵ Alejandra Moreno Toscano y Enrique Florescano, "El sector externo y la organización espacial y regional de México (1521-1910)", Ponencia presentada en el *IV Congreso Internacional de Estudios sobre México*, Santa Mónica, Calif., 1973, p. 62; Manuel Castells, "La urbanización dependiente en América Latina", *Imperialismo y urbanización en América Latina*, Barcelona, Gustavo Gilly, 1973, p. 16.

⁶ Castells, *op. cit.*, p. 16.

⁷ Moreno Toscano y E. Florescano, *op. cit.*, p. 62.

⁸ Guillermo de la Peña, "Evolución agrícola y poder regional en el sur de Jalisco", *Revista Jalisco*, núm. 1, abril-junio, Guadalajara, Jal., 1980, pp. 38-55.

⁹ *Ibid.*, p. 38.

“cuanto más antigua es la ocupación del suelo más cargado de herencia está el espacio”, el cual “aparece como una creación humana”.¹⁰

En lo que se refiere al apoyo metodológico y a la manera en que construimos la región y la identidad regional, George Lakoff y Mark Johnson mucho han contribuido desde la perspectiva de la ciencia cognitiva. Lo han hecho desde una postura filosófica situada a medio camino entre el idealismo y la ciencia positiva que ellos mismos llaman experiencialista. Sus esquemas conceptuales, que nombran modelos cognitivos, ayudan a orquestar al actor con su proceso regional, y a explicar su construcción de la realidad por el contacto íntimo con su espacio de adscripción.¹¹

Lakoff y Johnson emplean un aparato conceptual cuyas ideas centrales giran alrededor de los conceptos de *metáfora*, *gestalt* y *grounding* —el que podríamos traducir como *aterrizamiento*—.¹² Para estos autores, “la estructura de nuestros conceptos espaciales emerge de nuestra constante... interacción con el medio físico”. Para ellos, “lo que llamamos ‘experiencia física directa’ ocurre dentro de un amplio trasfondo de proposiciones culturales”. Desde su perspectiva, “experimentamos nuestro mundo de manera tal que la cultura está ya presente en la experiencia misma”.¹³ De lo anterior se desprende la idea de que construimos la región y la identidad a partir del contacto con nuestro territorio de adscripción y con las actividades productivas predominantes que en él ocurren; mismas que nos dan pautas para elaborar nuestras maneras de ver el mundo y construir nuestra identidad.

En un trabajo posterior, George Lakoff propone que organizamos nuestro conocimiento por medio de unas estructuras que llama modelos cognitivos idealizados, y añade que las estructuras de tal categoría y sus efectos prototípicos son producto de tal organización. Cada modelo cognitivo idea-

¹⁰ *Idem.*

¹¹ George Lakoff y Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980; George Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.

¹² El primero, la *metáfora*, se refiere al modo en que explicamos lo nuevo en función de lo viejo, de lo que ya es intersubjetivo. El segundo, el de *gestalt*, tiene que ver con los esquemas, a la manera piagetiana, con que enfrentamos la realidad como actores o sujetos de conocimiento. La *gestalt*, es el esquema inconsciente que aplicamos a una nueva parcela de la realidad para entenderla, con todo su contenido experiencial. El tercer concepto, el *aterrizamiento*, tiene que ver con la forma en que nuestros esquemas de organización de la realidad son condicionados por el ámbito territorial y cultural de ocurrencia. Lakoff y Johnson, *op. cit.*, pp. 56-60. Sobre una visión sintética de la epistemología piagetiana, John H. Flavell, *La psicología evolutiva de Jean Piaget*, México, Paidós, 1983; Jean Piaget y Rolando García, *Psicogénesis e historia de la ciencia*, México, Siglo XXI, 1984.

¹³ Lakoff y Johnson, *loc. cit.*

lizado estructura un espacio mental.¹⁴ En su formación cierto número de modelos cognitivos se combinan para construir una unidad compleja y psicológicamente más básica que los modelos de manera individual. A estas unidades complejas les llama *cluster models* (modelos unitarios).¹⁵ El modelo unitario tiene la propiedad fundamental de una *gestalt*, de modo tal que la unidad completa es más comprensible que sus partes o conjuntos de ellas.¹⁶

La forma de organizar la realidad y de concebir su región por un actor social, se puede representar como un conjunto de modelos unitarios de Lakoff, englobados en una unidad totalizadora mayor, de índole epistemológica semejante. Si aceptamos que los modelos cognitivos se construyen en una buena parte de *gestalt* experienciales de índole básica, la actividad productiva predominante es trascendental para entender la construcción los modos regionales distintos de organizar la realidad; igual que para dar sentido a los procesos regionales mismos, en la medida en que éstos también se construyen en función de la actividad productiva predominante. Por ejemplo, en ese tenor se puede proponer que la ganadería, como actividad productiva predominante, fue trascendental para que se constituyera y funcionase un gran proceso macrorregional en torno a Guadalajara en los siglos XVII y XVIII, y para que se conformaren las mentalidades e intersubjetividades pertinentes.¹⁷

A PROPÓSITO DE LA IDEA DE ESPACIO

Regresando al concepto de espacio, reitero que lo he definido de manera positiva como una relación históricamente construida por la interacción entre la sociedad y el territorio. Pero el concepto de espacio presenta una amplia gama de definiciones, en función de sus distintos enfoques. Para algunos el espacio es un vacío, una especie de hueco, a manera de continente, en que pueden introducirse objetos más o menos voluminosos, en

¹⁴ Lakoff, *Women...*, *op. cit.*, p. 68.

¹⁵ *Ibid.*, p. 74. Traducción propia.

¹⁶ *Ibid.*, p. 203.

¹⁷ Eric Van Young, *Hacienda and Market in Eighteenth-Century Mexico. The Rural Economy of the Guadalajara Region, 1675-1820*, Berkeley, University of California Press, 1981; Hélène Rivère D'Arc, "Las fases del crecimiento y del desarrollo de Guadalajara y su región durante la colonización", *Lecturas históricas de Jalisco: antes de la Independencia*, Guadalajara, UNED, 1982, tomo II, pp. 29-47; Rodolfo Fernández, *op. cit.*

función de las formas y tamaños de ambos. Desde ciertas perspectivas más sofisticadas y complejas, el espacio es el ámbito de una relación. Esta definición procede de los especialistas en los estudios regionales de la ciencia positiva.¹⁸ Existe un concepto más abstracto aún, inaugurado por Galileo, codificado por vez primera por Descartes y canonizado por Hilbert, que lo define como cualquier dominio de cosas donde podamos distinguir relaciones y parámetros.¹⁹

Para los objetivos de esta reflexión considero que el espacio es una relación socio-territorial que implica una dimensión objetiva y otra subjetiva y simbólica, que varía en función de la manera en que el actor social lo percibe, en función de su experiencia y de sus recursos para internalizarlo. El espacio es simbólico en la medida que no es acotable tan sólo a partir de lo objetivo. También lo es desde todo un universo de condicionantes subjetivas que lo relativizan y le dan sentido, incidiendo en la representación que cada actor tiene de él. Pero debe quedar claro que, desde mi perspectiva, no sólo el espacio, sino la realidad en general, es en gran parte simbólica.

He aquí un ejemplo de la condición simbólica del espacio. Si a un tullido y un atleta que se hallan en un salón, les separa una mesa en que sentados dialogan, los metros que los apartan, que pueden ser cinco o seis, tienen para ambos actores significado diverso. Cada uno de los dos hace de aquella distancia distinta representación. Imagínese el lector que están tomando café. El azúcar y la crema están en una charola al lado del minusválido. Entonces, el buenisano dice al otro, despreocupado: —¿Me pudicra usted pasar la charola de la crema?— A lo que el otro contesta airado —imagínese señor lo que pa' mí significa atravesar esta mesa: quitarle el freno a mi silla y moverla para atrás. Cambiar luego dirección, sin pegarle a la maceta que se encuentra aquí detrás. Doblar en ángulo recto y detenerme un momento para tomar la charola, reduciendo a la mitad mi capacidad motriz, por distraer una mano de su quehacer primordial, al menos por un instante. Y como mi silla no es un vehículo de carga, tendré la necesidad de transportar la charola encima de mis rodillas, lo que podría ocasionar que se derrame la crema. Viene luego la cruzada de toda aquella distancia y el fin de la operación, misma que incluye el regreso en la otra dirección, como la

¹⁸ Comunicación personal de Juan José Palacios.

¹⁹ Comunicación personal de Fernando Leal.

repetición de la ya dicha maniobra. Para usted, en cambio, joven, con esos tenis que trae, bástanle cuatro zancadas para llegar hasta acá. Por eso es que la distancia que nos separa a usted y a mí, no puede ser comparada en términos de igualdad. Para mí es un potosí y para usted no es nada— He aquí un buen ejemplo de cómo una misma realidad objetiva puede implicar dos o más realidades subjetivas diametralmente opuestas. Así, la nada y el potosí representan dos extremos concebibles de un continuo de organización simbólica para un mismo espacio en términos objetivos: la pieza, la mesa y la maceta, el tullido, el buenisano y el servicio de café. Es así como un espacio que no varía en lo objetivo puede variar enormemente en la dimensión subjetiva y simbólica de la realidad. Por lo tanto, dada la dimensión simbólica del espacio, considero que la nueva teorización de lo regional debe incorporar a su avío de recursos organizativos de la realidad una reflexión seria sobre lo que podría llamarse la teoría general de los símbolos. Ello permitiría recuperar e interpretar la producción simbólica de los actores sociales y acotarla en las coordenadas sincrónica y diacrónica de construcción del objeto de conocimiento.²⁰

LOS SÍMBOLOS Y EL INICIO DE LOS PROCESOS SOCIALES ANTROPOCÉNTRICOS: UNA REFLEXIÓN INTRODUCTORIA

La idea de reflexionar sobre la teoría general de los símbolos viene de la necesidad de establecer relaciones y parámetros en la dimensión simbólica

²⁰ Una relación social puede ser analizada desde una gama de vertientes respecto de la organización de la realidad. Mi reflexión es sobre todo desde dos de ellas. La primera es la relación entre el sujeto y el objeto de conocimiento. La otra, son los ejes básicos de teorización o las metáforas que se aplican al objeto de conocimiento para su explicación.

La gama de posibilidades de acercamiento al objeto de conocimiento es infinita. Pero el rango de perspectivas de inclusión del objeto de conocimiento en la observación es finito y se puede delimitar entre cero y uno. Es posible observar todo el universo o una parcela del mismo. En esa gama infinita de posibilidades de acercamiento a la realidad, el sujeto de conocimiento puede estar fuera por completo o del todo adentro, pero puede estar dentro y fuera al mismo tiempo.

Un par cualquiera de acercamientos a una misma realidad se pueden acotar y criticar de manera comparativa a través de este esquema, auxiliado por supuesto de otros parámetros consecuentes con la anterior observación. Primero, la localización del acercamiento observado, entre las perspectivas del actor y de la estructura. Segundo, su situación entre las maneras de observación sincrónica y diacrónica de la realidad, que a veces lleva a la reflexión entre explicaciones biológicas o culturales de la sociabilidad humana. Tercero, la situación del observador entre los puntos de vista del objeto y el sujeto de conocimiento. El sujeto de conocimiento puede ser parte del objeto de conocimiento; más aún, se pueden concebir como inherentes, pero mantenerse bajo las premisas expuestas.

de la realidad. Hay una gama de posibilidades de elaboración simbólica, pero estas posibilidades están condicionadas en el tiempo y en el espacio por el desarrollo del conocimiento en sentido estricto y de la internalización del mismo por la medida de lo práctico.

Conforme avanza el conocimiento, se recomponen las maneras de organizar la realidad, no obstante que aún los mismos científicos tardan cierto tiempo en internalizar y digerir aquellas nuevas propuestas organizativas de la misma. Y también tardan en transformar su discurso traduciéndolo a una nueva lógica y recomponiéndolo. Por ejemplo, en los contextos históricos, donde la diacronía es crucial para su mejor comprensión, es práctico recurrir a modelos procesales para explicar la realidad observada, lo que implica transformar los conceptos estructurales o sistemáticos que ya se tienen y se manejan en lo cotidiano, a la dimensión procesal.²¹ Esas nuevas y viejas maneras de organizar la realidad, son coherentes con su tiempo y espacio de ocurrencia; es decir, corresponden a representaciones de la misma fuertemente condicionadas por su época y por su relación íntima con el ámbito en que se realizan.

En función de lo anterior, esta reflexión contiene propuestas preliminares tendentes a situar los componentes simbólicos del pensamiento humano en el espacio y en el tiempo, para establecer relaciones y parámetros entre ellos. La posibilidad de establecer relaciones y parámetros entre los diferentes componentes de la realidad simbólica, mucho ayudará a toda la vertiente medible de la misma, que cuenta ya con una gama de posibilidades matemáticas de manifestar las relaciones y establecer los parámetros. Es decir, trato de construir un instrumento metodológico para producir mayor sentido en la reconstrucción e interpretación de la realidad simbólica. La falta de este instrumento mantiene a los estudiosos de lo simbólico rezagados respecto a los indagadores de lo medible, porque en su propio contexto, los segundos se alimentan de siglos de ciencia positiva que los tiene desarrollados mucho más allá de lo cotidiano y lo popular.

²¹ La diacronía implica, por ejemplo, imaginar modelos tridimensionales, que rara vez permean la lógica popular, aunque sí su lenguaje. Así, para el concepto de región podemos crear su epígono de proceso regional y para el de estructura social el de organización social, que no tiene las implicaciones de asociación discursiva de la lógica estructural-funcionalista. Los modelos tridimensionales nos permiten representar, por ejemplo, una región como una suerte de rizoma o de un camote si se prefiere, insertado en un sistema de ejes cartesianos. En la dimensión vertical (el eje de las Z) estarían los años transcurridos. Un número infinito de tajadas horizontales representaría un momento del proceso regional (Z, Z) de mayor o menor área y expansión sobre los diferentes cuadrantes horizontales formados por los ejes XY a diferentes niveles de Z.

Para ello, mi reflexión se remonta al pasado, revelando quizá mi formación de arqueólogo, pero conduciendo al lector a los momentos en que lo simbólico tuvo su mínima expresión en la sociedad humana. La creación e intersubjetivización del mundo simbólico por los homínidos, les puso en condiciones de incrementar su incidencia en los procesos biológicos mayores, de manera tal que, en poco tiempo se convirtieron en sus dominantes indiscutibles. La fabricación de los primeros instrumentos para modificar el espacio y domeñarlo cada vez más, implicaron el empleo de una construcción simbólica que reprodujera la relación causal del choque entre la piedra y la madera o el hueso, matizada por la mayor eficacia de una piedra casualmente afilada.

El raciocinio que implica continuar buscando las piedras afiladas en vez de las romas; establecer los tipos más útiles para los distintos usos; y el hecho de producirlas cuando las deseadas no se encuentran en estado natural, suponen un proceso simbólico de asociación de maneras de fractura, con el uso y la preparación de los distintos instrumentos. Partiendo de este supuesto, concibo que el dominio de lo simbólico es inherente a los procesos sociales antropocéntricos. El *sapiens* del *homo* resulta de la capacidad de crear símbolos y organizarlos en universos intersubjetivos que les hagan operativos. Los universos simbólicos intersubjetivos dan cuenta de los aspectos no objetivos de los dichos procesos. Así, al dominio de lo simbólico lo concibo presente en todo el registro de un proceso regional y social en general. Es en él donde acontece el proceso en buena medida. A través de él los actores individuales y colectivos actúan sobre la estructura y donde ésta, a su vez, actúa sobre ellos. Es como una correa de doble transmisión. Es un conductor de intersubjetividad. Gran parte de los aspectos culturales relacionados con la organización del espacio, la posición social de los actores, la organización social en general y la capacidad de dominación, acontecen en el ámbito de lo simbólico.

Por ejemplo, en el título de la novela *Los de abajo*, de Mariano Azuela, por medio de un esquema con un gran registro de intersubjetividad, se transmite la idea de que se trata de quienes se encuentran en el extremo menos afortunado de la escala social. Sin embargo, entre grupos en cuya mitología los buenos van al centro de la tierra en vez de a un cielo situado allende el firmamento, quizá los de abajo serían los más afortunados. La lección

aquí sería que, en el universo simbólico occidental, lo de abajo corresponde a lo inferior, en cualquier gradiente de tamaño, calidad, densidad social y número. Pero, en otros contextos, en ámbitos de sociabilidad de distinta inclusividad espacial o grupal, operan subuniversos de representación simbólica con perspectivas distintas y diferentes registros de inclusividad. En un extremo, estarían las intersubjetividades y avíos simbólicos consecuentes, propios de las minorías étnicas e ideológicas. En otro, aquellos de las minorías ilustradas enfrascadas en la producción de conocimiento en sentido estricto. Estos últimos utilizan un lenguaje que también vive de lo simbólico y requiere de metáforas que ilustran los aspectos poco claros o nuevos de los procesos, sociales o de otra índole, que tratan de explicar.

Estos esquemas son necesarios para representar una realidad construida por los estudiosos –como diacronía–, que sólo podemos ilustrar acudiendo a la comparación con transformaciones socioespeciales más rápidas o más conocidas que las que tratamos de explicar. Por ejemplo, tenemos la metáfora de la estructura, que implica imaginar al objeto de conocimiento como al esqueleto de un edificio o de la osamenta de un animal vertebrado, para representar la organización social sincrónica.²⁷ Otro ejemplo es la metáfora del teatro, de quienes prefieren observar la realidad desde perspectivas microsociales, partiendo del punto de vista de los actores. Es decir, que las metáforas delatan a quien las crea y las emplea, en función de su posición epistemológica y de su contexto social y temporal. Luego vienen las combinaciones de metáforas concertantes de acercamientos diversos a la realidad, como el caso del actor –de la metáfora del teatro–, contra la estructura o el sistema, que implican esquemas opuestos en su organización del objeto de conocimiento. ¿Podríamos sintetizar el estado del conocimiento en alguna ciencia social sin acudir a estas metáforas como recursos simbólicos intersubjetivos que nos ayudan a organizar la realidad?

APROXIMACIONES A SU CLASIFICACIÓN

Los universos conceptuales y los conjuntos de símbolos que los integran para dar sentido a la realidad medible tienen un determinado registro y

²⁷ Sobre metáforas, Lakoff y Johnson, *op. cit.*, caps. 1, 6 y 29.

vigencia social, espacial y temporal.²³ Algunos tienen un registro inicial temprano y siguen siendo vigentes en contextos tardíos, más amplios y complejos. El símbolo de la cruz, por ejemplo, nos asocia al inicio de nuestra era y parece haber sido representación de algo importante en tiempos precristianos en el Medio Oriente. En contraste, por ejemplo, la combinación de colores verde y rojo, que indican a los conductores de vehículos alto o marcha, al ser puestos juntos en un semáforo, ha tenido sentido tan sólo desde la proliferación del ferrocarril y el automóvil.

Dios, el universo, la organización social, la estructura social, la larga duración, la coyuntura y este episodio que estamos viviendo a destiempo el lector y yo, son muy difíciles o imposibles de explicar sin el uso intersubjetivo de símbolos y de conjuntos de ellos que operan a dos niveles básicos en los procesos sociales. Los que ocurren en el ámbito de la estructura contribuyen a preservar el *status quo*. Los que lo hacen a nivel del actor proporcionan, a través de metáforas, los elementos necesarios para crear nuevos esquemas e incidir sobre las estructuras, cuando lo propician las coyunturas y las consecuencias inesperadas de la acción.

A cada actor social, individual y colectivo, le corresponde un universo conceptual basado sobre todo en lo simbólico, que le refiera a un registro determinado en el proceso social pertinente. Podemos establecer una jerarquía inicial de los componentes de lo simbólico: por amplitud temporal y espacial de registro; nivel de trascendencia; grados de complejidad social y mental que implican su producción. La jerarquía cubre desde los universos simbólicos correspondientes a los universos conceptuales de quienes producen conocimiento en sentido estricto, hasta el símbolo más sencillo y más difícil de asociar a un contexto cultural específico. Ejemplo de esto es el silbido que llama a un perro, cuyo apelativo puede ser Bobby, Duque,

²³ Con anterioridad concebí al universo conceptual de los actores sociales en términos de los esquemas piagetianos de asimilación y acomodación, que por lo general se recomponen continuamente en función del crecimiento de la experiencia y el conocimiento. Flavel, *op. cit.*, pp. 71-79. Estos esquemas dan aptitud al grupo como actor colectivo para enfrentarse a una problemática cada vez distinta, pero que es semejante en muchos aspectos, por mostrar determinadas regularidades y sobre todo ciertas variaciones cíclicas que por lo general se presentan al actor en condiciones de complejidad creciente. Rodolfo Fernández, *Latifundios y grupos dominantes en la historia de la provincia de Ávalos*, Guadalajara, Jal., INAH/Editorial Ágata, 1994, pp. 12, 158 y 159. En términos más sencillos, se puede concebir como el conjunto de modelos unitarios de Lakoff que los actores, individuales y colectivos, compartimos para enfrentar la realidad de manera intersubjetiva. Este conjunto tiene la propiedad fundamental de una *gestalt*, de modo tal que la unidad completa es más comprensible que sus partes o conjuntos de ellas. Lakoff, *Women...*, *op. cit.*, p. 7 y 293.

Nerón o Modo de Producción. Los universos conceptuales complejos se nutren en gran parte de esquemas simbólicos intersubjetivizados constantemente, como el de actor-estructura, proceso social, coyuntura y episodio. Vienen otros de dominio más popular, que son los de mayor inclusividad en contextos no especializados, como el cielo o el infierno.

El universo simbólico contiene una serie discreta de conjuntos simbólicos entrelazados y superpuestos, que son los esquemas simbólicos. Estos se componen de símbolos menores que les dan sentido, por una parte, y por otra, las refieren a la causalidad histórica de su condición actual. Tomemos por ejemplo tres tipos de símbolo al azar, como las abreviaturas de un documento antiguo, la corona y la cruz. Las primeras, como símbolos, sólo tienen sentido para el paleógrafo. La corona dejó de representar a un emperador vigente y hoy representa a "Las Chivas" campeonas, a una cerveza o a los logros de un boxeador. La cruz, en cambio, representa tanto, que todavía nos libra del diablo y nos acerca a Jesús, sin respetar rangos ni ideologías. Así, con toda su simpleza, la cruz es un símbolo con una gran trascendencia en la producción cultural, y con un amplísimo registro social, espacial y temporal.

En suma lo que se necesita es inventar un esquema de análisis de lo simbólico a partir de elementos diagnósticos de época en la construcción de la realidad. Los elementos diagnósticos pueden tener más fuerza localizatoria de tradición conceptual. Así, la cruz es un mal diagnóstico, si se quiere reconstruir influencias conceptuales específicas de algún momento del catolicismo y no lo sería, por ejemplo, el arco iris y el letrero "de colores", que simbolizan a los cursillistas de cristiandad dentro de los católicos mexicanos de la segunda mitad del siglo XX.

En el quehacer histórico, el sujeto de conocimiento necesita restituir por inferencia deductiva, a la manera hempeliana, los universos simbólicos a sus actores, para dar mayor sentido a los datos empíricos con que cuenta. En función de ello se justifica reflexionar en torno a la teoría general de los símbolos, porque nos proporciona importantes elementos de juicio para recuperar aquellos personajes. Gente a quienes los documentos ilustran a veces tanto, pero con tampoco sentido. Por ejemplo, incursionar en la narrativa lo considero de gran utilidad, porque su validez es inferencial. Por su parte los antropólogos lo hacen a partir de la cultura material, lo que

implica restituir los universos simbólicos y conceptuales de los actores y de sus ámbitos de intersubjetividad, pero a partir de sus restos documentales.

También en los casos en que se recuperan relaciones de intermediación es importante la posibilidad de reconstruir universos simbólicos por inferencia deductiva. Empleando la teoría de los símbolos se puede intentar comprender la distancia conceptual que priva entre las mentalidades de los sujetos de intermediación. De ahí se puede hacer propuestas sobre el tipo de intermediario necesario para determinada empresa y contrastarlo con lo que el dato empírico sugiere de los actores involucrados. De ahí pueden resultar transformaciones de la teoría pertinente, como la reinterpretación de las reconstrucciones etnográficas previas y de las generalizaciones consecuentes. Es así como todo este aparato reflexivo puede servir a la organización de la realidad y a la producción de conocimiento.

A PROPÓSITO DE LAS PERSPECTIVAS DE ANÁLISIS REGIONAL

Como dije, el análisis regional puede ser abordado desde una gama de esquemas explicativos de la realidad y maneras de organizar el discurso. Pero ahora quiero poner énfasis en las perspectivas de las relaciones de distribución, articulación e intermediación. Sin embargo, cabe aclarar que desde mi perspectiva, las relaciones de dominación, en función de inclusividad, subsumen a las demás. Permiten recuperar la formación y transformación de los grupos de intereses de cuya interacción resulta la organización regional y la construcción del espacio en términos más amplios. No obstante lo anterior, el estudio de las relaciones de distribución tiene un alto valor heurístico al contribuir a explicar cómo ocurre la dominación. Permiten entender cómo las actividades productivas predominantes le dan sentido a la región al atraer la dominación del exterior y o de los grupos dominantes internos. Con ello contribuyen a dar a la región elementos necesarios para construir su espacio y su identidad. Las relaciones de distribución hacen posible entender cómo las actividades productivas predominantes producen en las comunidades esquemas organizativos de su realidad cotidiana de la manera propuesta en la primera parte de este texto.

Por otra parte, las relaciones de distribución generadas en una región por sus actividades productivas predominantes, son condicionantes de sus

niveles de articulación con los procesos sociales mayores que las comprenden. En otras palabras, al trasladar el análisis social al eje de la articulación se puede explicar la manera en que la naturaleza de las actividades productivas predominantes engarza a las regiones y los terruños con las redes mayores de organización espacial de distinta manera. De cómo esta articulación depende del valor estratégico de los bienes producidos en las dichas actividades y del alcance espacial de su distribución. Por ejemplo, en el ámbito colonial, por lo que significaba para la supervivencia de la Corona y el Estado español, la producción argentífera de Zacatecas y de su área de influencia, esta ciudad en pocos años quedó vinculada directamente con la Corona, la cual necesitaba, de manera prioritaria, asegurar y mejorar la producción y extracción de mineral hasta la metrópoli. Esto se formalizó cuando la Corona se reservó, desde 1580, el derecho a nombrar a su corregidor e intermediario formal con la sociedad local, por encima de dos esferas intermedias de negociación: la de la Real Audiencia de Guadalajara y la virreinal.²⁴ Así, la importancia estratégica de su actividad productiva predominante trajo a Zacatecas una mayor capacidad de negociación con la Corona, y ello parece haberles llevado a una situación privilegiada respecto a sus vecinas del sur, Compostela, Guadalajara, Sayula y Valladolid. Estas ciudades, como centros regionales, apenas articulaban sus comarcas con el exterior a niveles interregional y virreinal, en función de las relaciones de distribución más limitadas que les proporcionaban sus actividades productivas predominantes que eran ganaderas.²⁵

Organizar el estudio de la región desde la perspectiva de la intermediación, permite estudiar a los concertadores y ejecutores de las relaciones de dominación distribución y articulación, ayudando, además, a explicar sus actuaciones. Pero por lo que conozco, los que han teorizado las relaciones de intermediación no lo han hecho sobre contextos regionales, aunque su reflexión puede ser aplicable a ellos. En su historia de la elaboración conceptual en torno a los intermediarios, Guillermo de la Peña se remonta a la reflexión en torno al *broker* de Eric Wolf (1956). Observa que para Wolf el funcionamiento de las instituciones nacionales no se puede

²⁴ Peter Bakewell, *Minería y sociedad en el México colonial, 1546-1700*, México, FCE, 1984, p. 121.

²⁵ Las actividades productivas predominantes, vale recordar, se conciben condicionadas por el territorio y el espacio en el construido en el pretérito. En la construcción del espacio, el peso del territorio como condicionante de su transformación, lo concibo en función inversa al desarrollo tecnológico.

comprender si no se toman en cuenta las relaciones entre actores que operan a distintos niveles de integración sociocultural, a partir de la teoría multievolucionista de Julian Stewart de 1956. Dentro de esa lógica, en una sociedad compleja coexisten diferentes formas organizativas de inclusividad variable cuyos procesos de cambio no siguen necesariamente la misma línea.²⁶ La vinculación entre distintos niveles o la integración a niveles superiores, implica el desarrollo de redes sociales donde intereses y orientaciones diversos deben ajustarse y compaginarse. Toca al *broker*, que puede ser individuo, grupo o institución, efectuar los reajustes. Este *broker* mira en dos direcciones. No suprime los conflictos por completo, media entre las partes para no dejar de ser útil. "La absorción de un nivel por otro, puede implicar una actitud de mediación particularmente intensa; pero al completarse aquélla, ésta desaparece".²⁷

Para de la Peña estos planteamientos de Wolf dejaron virtualmente inexplorado el tema del poder diferencial entre actores que se mueven a diferentes niveles. Por esta línea, consigna cómo Richard Adams estableció otras distinciones en relación con la teoría del poder, "definido éste como la capacidad de ejercer influencia sobre actores o unidades operativas, con base en el control sobre los recursos estratégicos" de la sociedad.²⁸ Observa que desde la lógica de Adams, el nivel de integración es un término descriptivo que se define a partir de las construcciones culturales de los propios actores. El concepto que propone lo llama nivel de articulación. En él, si se da una pugna entre dos actores, continúan operando independientemente uno del otro; ambos están en el mismo nivel de articulación, si uno cae bajo el dominio del otro, se encuentran a niveles diferentes.²⁹ La actividad mediadora del *broker* variará según éste se mueva o no, a diferentes niveles de articulación. En principio el *broker* no posee poder independiente: lo recibe de los actores que lo utilizan; así, cuando el poder está desigualmente distribuido, el *broker* tenderá a favorecer los intereses de los niveles supraordinados. Sin embargo, una acumulación total del poder en una de las partes volvería la mediación innecesaria.³⁰

²⁶ Guillermo de la Peña, "Poder local, poder regional: perspectivas antropológicas", en Jorge Padua y Alain Vanneph (comps.), *Poder local, poder regional*, México, El Colegio de México/CEMCA, 1986, pp. 32-33.

²⁷ Eric Wolf, 1956 citado por de la Peña, en *Ibid.*, p. 33.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

Raymond Buve, también se ocupa de la teoría de la intermediación en torno al concepto de *patronage* —que en este caso traduzco como patronazgo— y es un fenómeno que provee un vínculo de mediación entre las élites y aquellos individuos con menores recursos que éstas.³¹ En su manera de entenderlo, el clientelismo es una relación de intercambio directo entre dos actores de poder y *status* desiguales. Se basa en el control de los recursos críticos por alguno de los actores (tierra, agua, empleo, capacidad, recursos asociados al Estado) y la disposición de otro actor para establecer una dependencia moral para acceder a ellos.³²

Pero para el mismo Buve, el clientelismo tiene que ser percibido como un principio casi universal de representación política, y dependiendo del contexto social en que ocurre puede asumir diferentes formas y contenidos. Conforme cambian las sociedades en el tiempo, el clientelismo muestra una flexibilidad notable por su adaptación a las nuevas condiciones ambientales, como las causadas por la expansión de las fuerzas del mercado y del aparato de Estado. El cambio involucrado en ello puede afectar el equilibrio entre patrones y clientes; puede introducir nuevas categorías sociales, como participantes en las relaciones de clientelismo; y la escala de redes de clientela puede expandirse e incorporarse en nuevas redes institucionales.³³

Con todo debo señalar que desde mi perspectiva una teoría general de la intermediación debería incluir tanto a las instancias formales como a las informales de su ejercicio. Una importante pregunta andaría en la búsqueda del por qué del diferencial de importancia entre la mediación formal y la informal. Este diferencial de importancia podría ser función del grado de cohesión social de los grupos, las regiones o las entidades políticas objeto de la intermediación. Pero se me ocurren otros ámbitos de reflexión: la distancia social e ideológica entre los dichos sujetos de intermediación, o la herencia histórica, que implica las maneras distintas de organizar la realidad entre ellos, así como los diferenciales de complejidad mental entre los mismos.

³¹ Raymond Buve, "Political Patronage and Politics at the Village Level in Central México: Continuity and Change in Patterns from the Late Colonial Period to the end of the French intervention (1867)", en *Bulletin of Latin American Research*, núm. 1, 1992, p. 1.

³² *Ibid.*, p. 2.

³³ *Ibid.*

Vale la pena recalcar la trascendencia de avanzar en el desarrollo de teoría general de la intermediación, porque de la capacidad de intermediación de ciertos individuos puede depender en buena medida la articulación exterior de un proceso regional.

Pero todo esto redundaría en la referida utilidad de desarrollar una teoría general de los símbolos, porque la intermediación es una suerte de conexión entre mentalidades diferentes y maneras distintas de entender y organizar esa realidad. La diferencia entre las maneras de entender el objeto de intermediación, yace en los distintos avíos simbólicos con que los sujetos de intermediación comprenden al dicho objeto. En ese contexto, los intermediarios deberían ser una suerte de concertadores de maneras distintas de observar la realidad y sobre todo, de distinto grado de complejidad. Entre más semejantes sean las lógicas de los sujetos de intermediación, se puede pensar que son menos necesarios los intermediarios informales. También se podría proponer una reflexión a la manera de los marxistas, con una taxonomía de partida de lo que podríamos llamar con su lógica modos de intermediación.

Quiero también hacer una somera reflexión sobre la incidencia de las actividades productivas predominantes en las relaciones de intermediación. Por una parte cabe señalar que resaltar que la capacidad personal del actor individual para concertar relaciones de intermediación a mayor o menor nivel también puede ser condicionante de la articulación regional. Pero en otros casos el nivel de articulación regional puede incidir en el nivel de intermediación que puedan ejercer sus actores. Así, pudo ocurrir que, los antes referidos actores protagónicos del proceso regional de Zacatecas, hayan alcanzado niveles de intermediación más altos que los tapatíos en pro de la traslación de la capital del reino a Guadalajara. Todo ello porque las articulaciones regionales de unos y otros eran de distinto nivel, siendo más alto, como ya se dijo, el de los zacatecanos.

Para terminar este apartado, quiero enfatizar la importancia que tiene para las ciencias sociales la búsqueda por el lado de la heurística, en ámbitos que no impliquen necesariamente la contrastación con datos empíricos producto de un proyecto determinado. Todo ello porque en ocasiones la estrechez de los datos que un proyecto concreto arroja limita la producción de ideas teóricas en función de la capacidad inmediata de contrastación con

la información y datos entonces disponibles. La idea es que existiendo la teoría, el estudioso se puede agenciar maneras ulteriores de construir los datos que necesita para contrastarla.

CONCLUSIONES

Concebir a la región como una relación y no como un continente anodino de cierto tipo de interacción social, nos permite, por una parte, imaginarla como una categoría que se encuentra más allá de lo territorial, dando lugar a la idea simbólica de la misma. Por otra parte, nos conmina a incorporar al espacio de adscripción en la relación causal y funcional que el fenómeno regional implica. Nos obliga a asociar al territorio, a través de las actividades productivas predominantes, con las maneras de organizar la realidad y la identidad de los protagonistas de un proceso regional concreto.

El estudio del fenómeno regional desde perspectivas diferentes pero concertadas o concertables entre sí, nos permite acotar mejor una realidad sumamente compleja, por la multitud de posibilidades de acercamiento que nos presenta su construcción. El que dos sujetos primarios de conocimientos construyan la “misma realidad” de manera diferente o disímbola, en principio no descalifica a ninguno de ellos. Sólo significa que la construyeron desde diferentes puntos de vista. Lo interesante para el sujeto secundario de conocimiento –el que analiza el quehacer de ambos– está en poder establecer las posiciones epistemológicas de los autores previos y las distancias igualmente epistemológicas que separan a sus perspectivas de acercamiento al objeto de conocimiento. Así podrá concertarlas y hacer terceras propuestas que complementen a las previas balanceándolas, o que las recompongan enriqueciéndolas.

También cabe la posibilidad, y se recomienda esta práctica, de que el sujeto de conocimiento construya y analice sus datos desde éstas perspectivas o desde otras nuevas que con el tiempo resulten, de manera simultánea y concertada. Las fuentes a veces permiten hacerlo, aunque en ocasiones nos limitan estrechando nuestras posibilidades de construcción del objeto de conocimiento. Pero a veces nos reabren posibilidades de acercamiento a éste, que se consideraban obsoletas, dándoles nuevos horizontes. Tal podría ser el caso de las relaciones de producción, cuyo empleo en el análisis

se ha dejado de lado por el abuso de que han sido objeto, gracias a los marxistas ortodoxos e ingenuos.

Por lo que se refiere al desarrollo de la teoría simbólica, ésta permitiría entender mejor a los actores que protagonizan y antagonizan los procesos regionales en las diferentes etapas de su existencia. Pero también nos daría elementos para entrar en el mundo de la metaciencia y comprender mejor a los sujetos primarios de conocimiento, no sólo desde la filosofía de la ciencia, como se ha hecho hasta ahora, sino desde la visión más amplia y sólida de la epistemología. Y ello sería no sólo para combatirlos sino para entenderlos mejor y sacar mayor provecho de las investigaciones que comprenden, al verlas en función de su tiempo de elaboración. De ellas, las más modestas pueden ser muy valiosas y, las nuestras, por sofisticadas y complejas que hoy sean, en un futuro próximo serán igual de limitadas que las que hoy consideramos ya obsoletas. Bien dice el adagio: como te ves me vi y como me ves te verás.

Por lo que se refiere a la teoría de los símbolos y su ayuda a observar a nuestros congéneres más desde la epistemología que desde la filosofía de la ciencia, tenemos lo siguiente. La filosofía de la ciencia se refiere más a las intenciones de los sujetos primarios de conocimiento que a los esquemas con que construyen la realidad. Es decir, que al emplear nuevos esquemas conceptuales, antes de adaptar el discurso con que los argumentan a las nuevas condiciones epistemológicas que les son inherentes, siguen usando lógicas y conceptos pertenecientes a los esquemas previos. Vuelva a servir de ejemplo el caso citado, de que a menudo usamos recursos discursivos estructurales para explicar un modelo procesal. Ser consciente de ello y registrarlos, permite percibir mejor el avance de nuestros recursos conceptuales, más allá de la filosofía de la ciencia.

En la recuperación de actores sociales, el desarrollo de una teoría general de los símbolos puede ser también útil en la medida en que su producción y herencia culturales nos permiten recuperar maneras más o menos complejas de organizar la realidad. En los contextos arqueológicos se puede recurrir en ocasiones a la teoría etnológica con énfasis en las analogías etnográficas. En los contextos históricos se puede apelar al discurso de los actores, sobre todo en los casos en que se pueda presumir cierta espontaneidad, como en las circunstancias adelante consignadas.

En el caso de la arqueología se puede poner como ejemplo las diferentes organizaciones del espacio en asentamientos humanos, de las sociedades urbanas de la Mesoamérica central y del sur, contra las construcciones espaciales de los grandes señoríos preestatales del occidente de México. Estas maneras de construir el espacio se pueden pensar como inherentes a sus maneras más o menos complejas de organizar la realidad. Por ejemplo, en las primeras sociedades, las trazas ortogonales de sus asentamientos, con tránsitos superpuestos a 45 grados, implican un alto grado de racionalización del espacio y conocimientos relativamente avanzados de trigonometría para su trazo con ángulos de 90 grados en sus esquinas. En el caso de los señoríos del oeste mexicano, su organización concéntrica de los edificios y plataformas alrededor de plazas de planta anular, nos refiere a esquemas más sencillos de traza, aptos para asentamientos menos poblados que las grandes ciudades mesoamericanas, e implican menos conocimientos matemáticos. Se pueden efectuar trazando círculos con una estaca y una cuerda. Además, estas trazas producen rincones problemáticos y permiten tránsitos menos fluidos que los asentamientos ortogonales. Todo esto sugiere avíos conceptuales y simbólicos más modestos que aquellos de las sociedades complejas del centro y el sur de Mesoamérica.

Por lo que concierne al empleo de fragmentos de discurso en contextos históricos, tenemos el ejemplo siguiente: es el caso de una discusión sobre tierras de Cocula, Jalisco, en un contexto que abarca los dos últimos tercios del siglo XVII. De ahí logré recuperar los dictámenes de dos peritos que sancionaron el litigio. Ello borda alrededor de un error cometido por un testador a punto de morir. El personaje había heredado porciones de tierra a dos terceros y resultó que la extensión legada era aparentemente mayor a la consignada en el testamento. El problema era que había más tierra que repartir que la referida en el documento y el testador tuvo que hacer un codicilo para enmendarlo. Pero no obstante el contenido del codicilo la duda persistía y además se argüía que no se había empleado el papel sellado adecuado. El primero de los peritos recurrió a argumentos por autoridad para explicar el problema y dijo más o menos lo siguiente:³⁴

³⁴ Debo señalar que este documento y el siguiente que se citará, están bastante destruidos en sus esquinas y extremos y hay partes en ellos que se reconstruyen por interpretación personal de este autor. Las inconsistencias sintácticas del texto son del documento. El texto entre corchetes es de este autor para facilitar la comprensión.

Y en vista de las cláusulas del testamento y lo dispuesto y declarado por la del dicho codicilo, se pregunta cuál [tiene] más autoridad... Y se responde que la autoridad del testamento es de solemnidad de derecho porque el testador no muera (sic) intestado y la del codicilo es para explicar y añadir o quitar algunas disposiciones del testamento, de suerte que uno y otro tienen la misma autoridad pero con esta diferencia de que el codicilo da más fuerza al testamento explicando, quitando o añadiendo las cláusulas para que queden en perfecta disposición. Y así lo que se explica y dispone por cláusulas en los codicilos no admite interpretación y se debe estar (sic) a ello sin que pueda decirse que por haberse otorgado en papel de oficio y no del sello tercero tenga invalidación alguna pues... (roto) [se debe tomar en cuenta la] (ne) cesidad que refiere el justicia... y [la] falta de él no es defecto... mayormente cuando el dicho pape (l) ... y el sello cuarta fue [ron] del mismo año.³⁵

Luego viene un dictamen en el que el perito emplea un recurso discursivo simbólico y lo explica mejor utilizando la siguiente analogía que hoy día nos suena contemporánea.

... si el testador dijere de los mil ducados que tengo en esta arca, lego la mitad a Pedro; y la otra mita a Juan. Y fallecido el testador se hallaren dosmil ducados en ella; se entiende ser mil de Pedro y mil de Juan; y no sólo quinientos de uno y quinientos de otro; porque habiendo sido la voluntad del testador legar a los dos la cantidad de ducados que en el arca tenía; debe darse a cada uno la mitad de lo que en ella se hallare; ora fuese equívoco el decir mil por dosmil, ora olvido del testador o otro cualquier accidente; porque su voluntad fue legarles por mitad los ducados que en el arca tenía; fuesen mil, dosmil u otra mayor porción.³⁶

Así, el segundo perito utilizó elementos conceptuales más sofisticados que el anterior al simular el problema con un pasaje inventado, presentándolo desde una perspectiva más sencilla de comprender que la primera y mejor argumentada. Mientras el primero de los peritos utilizó argumentos por autoridad para lograr su cometido, el segundo echo mano de un recurso explícitamente simbólico para hacerlo. He aquí un sencillo ejemplo de lo que se puede hacer si desarrollamos la teoría general de los símbolos. Pero

³⁵ Archivo de la Hacienda de la Saucedá, "Codicilo de Testamento de Francisco Martín a favor de Tomás de Llerena y Abundis sobre tierras de la hacienda de Santa María (1701)", caja D, leg. 61, dcto. 181b, f. 4v.

³⁶ Archivo de la Hacienda de la Saucedá, "Cláusulas del testamento de Francisco Martín sobre sus tierras de la hacienda de Santa María, 1703", caja D, leg. 61, dcto. 181c, f. 4v.

esto no es asunto de un solo investigador, requiere la contribución de muchos y desde distintas perspectivas de acercamiento, igual que la teoría regional. Entre más ángulos de observación usemos, más nos acercaremos a una visión holográfica ideal de una realidad social que todavía nos queda muy distante.

Historias de un conocimiento musical imaginario¹

Hilda Morán Quiroz

RESUMEN

Se exponen aquí diversos argumentos que sostienen que nuestros conocimientos musicales están muy lejos de cumplir con los requisitos que un verdadero conocimiento, en cualquier campo, exige. Antes bien, la enseñanza musical formal perpetúa acríticamente saberes y creencias que impiden la consolidación de un conocimiento que esté en relación con la realidad de la cual debe dar cuenta.

*A Güicho y a Merry, siempre jóvenes y sabios
A Emilio, capaz de cantar hasta cuando duerme*

OBERTURA MÍNIMA, SIN ÓPERA PERO CON ADVERTENCIA

En estas páginas se pretende dar cuenta de un conocimiento que no es tal. En consecuencia, es necesario advertir que muy probablemente este planteamiento causará más dudas que certezas, más confusión que esclarecimiento, más enojos que simpatías. Sin embargo, guardo la esperanza de provocar por lo menos curiosidad al respecto, puesto que pienso que el conocimiento no puede partir más que de la curiosidad y pasión personales que posibiliten el paso a lo que luego se da en llamar "necesidades puramente humanas", o "sed de conocimiento" de una sociedad. En las historias que aquí se cuentan, se mezcla necesariamente mi historia personal, pues es ésta la que he vivido, y, por ello, "lo que me sé" (criterio con el cual Arthur Rubinstein decía elegir las piezas que interpretaba), aunque esto, en

¹ Quedo en deuda con quienes posibilitaron y animaron este escrito con sus conversaciones, críticas, comentarios, preguntas y apoyo: Fernando Leal, Celia Quiroz, Marco A. Cortés, Agustín Vaca, Ma. Gracia Castillo, Ricardo Ávila y Rodolfo Morán Q.

mi caso, tal vez sea más en el sentido de saborear que de conocer "objetivamente".

Así pues, la presente reflexión es producto de casi treinta años de experiencias, observaciones e indagaciones en el ámbito musical, desde diferentes perspectivas: como estudiante de música y de pedagogía musical, como profesora de música y como investigadora en el campo de la sociología de la educación y de la cultura. He tomado como eje los cursos de Pierre van Hauwe, debido a la gran aceptación que tuvieron sobre todo para la educación preescolar en nuestro país. Veinte años después, y a pesar de que su método no se haya establecido oficialmente en nuestras escuelas, algunas de sus canciones siguen abriéndose paso entre las que educadoras, niños y padres de familia consideran "tradicionales", según descubrimos a raíz de una investigación reciente acerca de la transmisión de canciones en la zona de la Hermosa Provincia.²

Sin embargo, y aunque no se mencionen en el desarrollo de este trabajo, están también presentes las aportaciones de un buen número de pacientes interlocutores que hicieron las veces de expertos guías en un camino que aún no acaba de construirse. A sabiendas de que la lista es interminable, recordemos aquí a Gábor Friss, John A. Young, Denise Bacon, Erzsébet Szónyi, Erzsébet Hegyi, Ildiko Hérboly, László Vikár, Ida Erdi y Dianna Hoermann, cuyas observaciones, críticas y enseñanzas permitieron a quien esto escribe revisar los propios conocimientos musicales desde una perspectiva distinta a la adoptada por la educación musical en México.

Estudiar música formalmente en este país, por lo general significa, sobre todo, adquirir habilidades concretas ligadas inmediata y directamente a la interpretación de obras musicales más o menos complejas, de manera que el mayor énfasis recae sobre la práctica instrumental o vocal. Los programas de estudio "serios" incluyen, además, solfeo y armonía (¡por supuesto!), más un poco de lo que se considera "cultura general", es decir, historia de la música y apreciación musical. Si bien nos va, unos cuantos apuntes de didáctica de la música (por si fracasamos como músicos y tenemos que dar clases a niños sin talento), y tal vez un poco de dos o tres idiomas diferentes. Impresionante paquete que, al menos en teoría, implica una gran cantidad de conocimientos cuyo objetivo es apoyar la verdadera

² Colonia de Guadalajara, donde se enclavó el templo La Luz del Mundo.

práctica profesional, es decir, la *ejecución* de las grandes obras de lo que en algún momento decidimos denominar "música universal".

Sin embargo, cada una de las materias de ese paquete se presenta por separado, sin vínculos reales entre sí. De tal suerte, por ejemplo, a la clase de historia de la música, que podría servir para definir las formas de interpretación específicas para cada uno de los compositores y piezas que se estudian, asistimos de mala gana a escribir lo que el maestro dicta acerca de los instrumentos y las plañideras en el Egipto antiguo, con la sensación siempre de estar "robando" tiempo de las ocho horas que deberíamos dedicar diariamente a la sonata de Mozart que estamos preparando. Al menos ésa fue mi historia. No tengo idea de qué pasaría con mis compañeros: de trescientos admitidos en primer año, al segundo llegamos unos cincuenta, y en tercero quedábamos ocho. A los cinco años, sólo dos habíamos presentado el recital de tercero, y, hasta donde yo sé, sólo uno se dedica actualmente a la música: da clases en su casa.

IMPROMPTU:

SIMPLIFICACIÓN EXTREMA DE MÁS DE VEINTE SIGLOS DE MÚSICA

Ante este panorama, habría que achacarle a Pierre van Hauwe la aparición de cierta conciencia musical en algunos estudiantes de música de aquellos entonces, tanto aquí en Guadalajara como en algunas otras ciudades de la república y de otros países de América Latina. Con toda la aparente inocencia y el gran atractivo de un método llamado *Jugando con música*, Pierre lograba, en unas cuantas horas, que todas nuestras certezas cayeran por tierra, y empezáramos a dudar de todos nuestros supuestos conocimientos y habilidades musicales. De no haber sido por su gran capacidad para reír a carcajadas y burlarse hasta de sí mismo, sus cursos habrían tenido que incluir un buen número de sesiones de terapia reconstructiva de mentes y espíritus.

Por el contrario, uno decidía que un curso no era suficiente y, a fuerza de seguir a este mi primer maestro de pedagogía musical, logré traducir sus cursos, dictados en "pierriano" (extraña combinación de inglés, alemán, holandés, flamenco, francés, italiano, español, gestos y movimientos), con tal exactitud –más por sentido común e intuición que por otra cosa–, que mi

traducción muchas veces se adelantaba a sus palabras... tal vez así –pensaba– lograría asimilar todo, algún día. Para Pierre, había tres momentos/personajes importantes en la historia de la teoría y la notación musicales: Pitágoras, Guido D'Arezzo y Lutero. De ello había que estar conscientes, antes de poder pasar a la época contemporánea de los grandes pedagogos en materia de música. Expongo, pues, las historias de Pierre a este respecto.

Sabemos que Pitágoras es el descubridor/creador/teórico del sistema musical, es decir, de una serie lógica y racional de sonidos que pueden llamarse "musicales". Creemos que a él se debe que las notas hayan sido bautizadas con las letras del alfabeto, iniciando por el sonido A, que los latinos llamamos *la*. *Estamos seguros* de que fue él quien definió este sonido a partir de las vibraciones por segundo que se necesitan para lograrlo, esto es, 440, y que, a partir de este sonido, definió los siguientes, según una progresión armónica cíclica. Es extraño, sin embargo –digo yo, ahora–, que para explicar esta secuencia se parta de la C (*do*, según nosotros), y no de la A. En todo caso, *sabemos*, pues, que la definición de los sonidos musicales y de la relación interválica entre ellos, así como sus "verdaderos nombres", se deben a Pitágoras.

Pero resulta que –continuaba Pierre– cantar con las letras del alfabeto era muy poco musical, de manera que Guido D'Arezzo (casi quince siglos después de Pitágoras) tuvo la brillante idea de rebautizar cada una de ellas con la sílaba que "le tocaba" en un himno a San Juan, en el que cada verso comenzaba con un sonido musical distinto, en orden ascendente. Así, al primer sonido de la escala correspondió *ut*, siguiéndole *re*, *mi*, *fa*, *sol* y *la*. Según Pierre, Guido habría tomado la "firma" del himno, "Sancto Johannes", para formar el nombre del séptimo sonido: *si*. Guido –o alguien más– cambiaría después el *ut* por *do*. Sea como fuere, *sabemos*, pues, que los nombres latinos de las notas musicales se deben a Guido D'Arezzo.

Tanto la nomenclatura griega como la latina seguirían utilizándose para designar, respectivamente, sonidos absolutos ("Gott cannot change it!", gritaba Pierre), y funciones musicales jerarquizadas según una estructura melódica y armónica, dada por la sucesión de intervalos entre los diferentes sonidos utilizados. Para ilustrar esto, Pierre recurría a la analogía de los roles sociales: si bien cada uno de nosotros constituía un solo individuo, y

mantenía su propio nombre e identidad sin importar en dónde estuviera ni qué hiciera, tenía que desempeñar diferentes roles, y era, según las circunstancias, padre o madre, hijo(a), profesor(a), estudiante, esposo(a), amante, etcétera. De la misma manera (continuaba Pierre), el sonido C podía ser el *jefe do* (tónica) de una escala de *C mayor*, pero también podía ser el "dominante" (*so*) en una escala de *F mayor*, o el "subdominante" (*fa*), en una de *G mayor*. Lo mismo se aplicaría a las escalas menores, pero con un *jefe la*, de manera que si se trata de una escala de *C menor*, C es igual al *jefe la*, etcétera.

De ahí daríamos un pequeño salto de aproximadamente cinco siglos, para llegar a la Reforma. Se "repartiría" entonces el saber musical, y mientras que Lutero se quedaba con las letras del alfabeto, los católicos, "para distinguirse" de los renegados, no reconocerían como válida más que la nomenclatura latina, adjudicando el *do* a la C. Esto, sin embargo, no implica cambios en la notación musical, sino nada más y nada menos que en la forma de leer y de concebir la música misma. De cualquier manera, sabemos que las culturas predominantemente protestantes utilizan las letras del alfabeto, y que las católicas utilizan lo que ahora denominamos *do fijo*.

Hasta aquí, el objetivo de Pierre era que cuestionáramos nuestras certezas respecto a la denominación de los sonidos musicales y a la forma en que los leemos, para justificar el sistema de lectura que él proponía, más conveniente que el nuestro para la enseñanza musical. Ya entrados en cuestionamientos, había que dudar también de lo que Pierre decía. A lo largo de los años fui descubriendo, primero, que mi querido maestro tenía razón en pocas cosas; segundo, que la historia era bastante más complicada; y, finalmente, que ésta dependía, en buena medida, del color del cristal con que se le viera. Por lo tanto, no había una historia, sino casi tantas como individuos se hubieran dedicado a la tarea de reconstruirla y contarla.

Pude "comprobar", por ejemplo, que el himno a San Juan empezaba, efectivamente, en el sonido *F*, con lo cual Pierre "demostraba" el absurdo del *do fijo*, que toma la *C* como *do* de una vez por todas, cuando en realidad se trataba de que la tónica de un tono mayor se cantara siempre como *do*, etcétera. Pero ese hallazgo "mío" fue hace muchos años, en alguna fuente de origen alemán, no *traducida*, o, mejor dicho, no *traicionada*, o tal vez ya "traicionada" del latín al alemán. La fuente que ahora tengo a la mano,

italiana, presenta una transcripción del mismo himno, empezando en C, por lo que el supuesto absurdo ya no es tal. Sin embargo, el absurdo vuelve cuando consultamos las traducciones latinas de cuestiones musicales, en donde con frecuencia se nos dicen cosas tales como que *fa* es igual a *do*, y nada tiene sentido si no estamos conscientes de que los traductores insisten en traducir también los nombres de las notas. De ahí que no sea improbable que la fuente italiana a la que me refiero haya traducido la partitura musical, para que la C coincidiera con nuestro bien amado *do*.

Ahora bien, la supuesta combinación y coincidencia temporal de las letras del alfabeto y de las sílabas medievales de Guido D'Arezzo, aparece como imposible, si decidimos creer en las fuentes anglosajonas que se refieren a las primeras como a la nomenclatura "moderna". Esto, a la vez, hace que atribuirle a Pitágoras el uso de las primeras siete letras del alfabeto para denominar los sonidos musicales, sea totalmente erróneo. Entonces "aprendemos" que, antes de Guido, se utilizaba una vocal cualquiera e igual para cantar todos los sonidos musicales. Resulta así que, a pesar de las cronologías, el sistema medieval del monje nacido en Arezzo da origen al *método moderno* de solmización (solfeo), que permanece sin alteraciones, es decir, como *do* movable, al menos hasta el siglo XVI. Una vez que pasamos de la música modal (modos griegos y, luego, modos eclesiásticos) a la música tonal (nuestros tonos mayores y menores, hasta la aparición de la música atonal y dodecafónica), cosa que coincide con el hecho de que la práctica musical se centre cada vez más en los instrumentos (y no ya en la voz), este uso dura muy poco.■

Serían los franceses quienes, alrededor de 1600, introducirían el sistema del *do fijo*. Esto se corrobora a través del gran enojo y disgusto que expresa Jean Jacques Rousseau, unos 150 años después, ante lo que él califica como descomunal error de los franceses, consolidado por Rameau, y que sería la expresión clara de la muerte de la música francesa... si es que alguna vez existió tal cosa, añade el indignado ginebrino. Así, casi dos siglos después de la escisión religiosa, Rousseau intenta las últimas batallas en contra de un sistema de lectura musical que aparece ante sus ojos como irracional y antimusical. Pero a pesar de sus grandes esfuerzos porque los franceses, y los músicos en general, se percataran de las terribles desventajas de este método de lectura, nadie parece haberlo escuchado; los france-

ses logran instaurar su método, no sólo para sí mismos, sino para todo el mundo latino. Rousseau concluye que lo que menos hacen los músicos es pensar, y que es una lástima que los interlocutores de Rameau sigan siendo tan dóciles como los de Guido D'Arezzo, mientras que los que él conoce se resisten a todo tipo de cambio, "no por malo ni por bueno, sino simplemente por nuevo". A la luz de todo esto, las implicaciones religiosas, supuestamente directas y conscientes, en la también supuesta repartición de los saberes musicales, aparecen como inexistentes.

Otra vez según las fuentes anglosajonas, es sólo hacia 1650 cuando la sílaba *ut* es sustituida por *do* casi en todas partes. Son los "dóciles" franceses quienes ahora deciden no serlo, y hacer caso omiso de este cambio. Por lo tanto, hasta entonces, y hasta hoy para los franceses, no se trata en realidad de un sistema fijo o movable de *do*, sino de *ut*. Pero eso es lo de menos, pues en algunos momentos y lugares ni una ni otra sílabas se utilizaron.

Por ejemplo, en Inglaterra y en sus colonias, durante los siglos XVII y XVIII, las sílabas *fa*, *sol*, *la* y *mi* resultan suficientes para solfear, o más bien "fasolear" una escala completa. Las primeras tres sílabas sirven para designar tanto el primero como el segundo tricordio de una escala mayor (interválicamente idénticos entre sí), mientras que la utilización del *mi* enfatiza el semitono entre el séptimo y el primer/octavo grado de esa escala: *fa sol la, fa sol la, mi, fa...*³ El semitono que une los dos tricordios entre sí quedaba así sin ser enfatizado. Es importante señalar aquí que, congruente con los fines didácticos para los cuales Guido D'Arezzo introdujo el uso de las sílabas, en su sistema de lectura los sonidos que ascendentemente formaban un intervalo de medio tono se distinguían por ser cantados siempre con la sílaba *mi*. Queda claro, entonces, que la sílaba *si* para cantar el séptimo grado de la gama mayor no fue introducida por Guido, sino mucho después, tal vez alrededor o conjuntamente con los cambios de que Rousseau da cuenta, y que Rameau parece haber consolidado.

Antes de pasar a las propuestas de los pedagogos, retomemos algunos de los muchos hilos que hasta aquí han quedado sueltos. Gracias a otras historias, nos enteramos de que "lo único" que debemos a Pitágoras es la primera ley física en acústica musical: la relación de la longitud de las cuerdas para producir la octava (2 a 1), la quinta (3 a 2) y la cuarta (4 a 3) de

³ Cabe la pregunta, cuya respuesta aún no encuentro, de cómo se leería una escala menor en ese sistema.

un tono dado. A partir de estos números (1, 2, 3 y 4), que suman diez, pueden definirse todos los demás intervalos que ahora conocemos como pitagóricos y que dieron origen a nuestras escalas musicales. Nótese que se trata de la definición de las *distancias* entre los sonidos musicales y, por lo tanto, de la relación entre ellos, y no de la definición de sonidos aislados, que pudieran combinarse después para producir música. La aportación de Pitágoras no es poca cosa, pues, independientemente de que haya o no calculado las vibraciones por segundo para producir cada uno de los sonidos "musicales", y de que no debamos a él el uso de las letras del alfabeto para designarlos. La idea de que alguien, en algún momento, hubiera "descubierto", en la naturaleza o en alguna otra fuente, una serie de sonidos que pudieran llamarse musicales, así como la importancia conferida a un sistema de denominación de esos mismos sonidos, aparentemente tiene más que ver con nuestro concepto de música en la actualidad, y las explicaciones que a partir de él *imaginamos*, que con la historia "real" de la música.

A nuestros ojos (aunque debería ser a nuestros oídos), acostumbrados a ver los sonidos de manera independiente entre sí, como entes divinos materializados en un pentagrama y con una posición inamovible en un teclado, hablar de música como de una relación entre sonidos, resulta irrelevante. Nosotros *sabemos* que leer música significa ser capaces de dar un nombre a cada uno de los signos que tenemos enfrente, y que para ello no es necesario atender más que a la posición que ocupan en el pentagrama y a la clave que los precede. Los sostenidos, dobles sostenidos, bemoles y dobles bemoles sólo alteran el sonido, por lo que no afecta la lectura. Para los músicos, decía Rousseau, la música no es la ciencia de los sonidos, sino la de las negras, las blancas, las corcheas, etcétera.

Para tener una idea más clara de lo anterior, imaginemos que para aprender a hablar nos dedicamos a copiar las obras maestras de la literatura universal, sin ningún orden en especial, pero evitando sobre todo las más cercanas a nuestra cultura. Imaginemos que esto hay que hacerlo en una computadora parlante que va diciendo cada una de las *letras* conforme las vamos escribiendo. Para que esa computadora reproduzca palabras completas, hay que hacerlo con un ritmo determinado, es decir, lograr una perfecta coordinación entre los ojos (que leen) y los dedos (que escriben), además de un conocimiento tal del teclado que no tengamos necesidad de voltear a

verlo. Se nos recomienda entonces una serie de ejercicios de velocidad, y por lo menos ocho horas de práctica al día. Imaginemos que para ejercitar la lectura (solfeo) hay también un escrito que debemos leer en voz alta, mientras un experto en literatura escribe en su computadora parlante provista de bocinas. Tendría que transcurrir por lo menos un año, antes de que pudiéramos llegar al habla (armonía, contrapunto improvisación y composición); se nos daría entonces un manual que especificara cuáles asociaciones de letras son correctas, cuáles incorrectas, y cuáles están prohibidas, sin mencionar las razones de ello. La práctica se haría otra vez en la computadora, pero sin modelo a copiar. El examen consistiría en escribir de memoria el *Fausto* y la *Divina Comedia en la computadora parlante*. Si luego quienes no pasaron por tan profundos conocimientos no entienden lo que decimos a través de nuestra moderna computadora, es porque son incultos.

ENTRE MADRIGAL Y TANGO: SABERES OLVIDADOS

Intervienen aquí varios factores, de los cuales hay que resaltar dos: por un lado, el perfeccionamiento, proliferación y comercialización de los instrumentos musicales, y el atractivo que ellos ofrecen como supuestos simplificadores en los procesos de transmisión y adquisición de conocimientos y habilidades, que también modifican. A la vez, cada instrumento presenta problemas técnicos de ejecución específicos, lo que disminuye el tiempo que antes podía dedicarse simplemente a leer música, sin necesidad del instrumento. Finalmente, parecemos sucumbir ante el encanto de los instrumentos, al extremo de que no concebimos la posibilidad de la mera existencia de la música sin ellos.

Por otro lado, lo que nosotros vemos como el perfeccionamiento del sistema de escritura musical, así como de las técnicas de lectura (en las que vuelven a aparecer los instrumentos), convierte el descifrado de los signos musicales en un complejo arte en sí mismo. Rousseau no veía en esto más que una forma de exclusión musical para la gran mayoría de la gente y, por lo tanto, de una pérdida importante de posibilidades de democratización de la educación. Recordemos al respecto que el *Emilio* de Rousseau tendría que aprender música, aunque no se pretendía hacer de él un músico; sin

embargo, la razón de esto último era que ése no sería un oficio apropiado a su naturaleza, de la misma manera en que tampoco lo era el trabajo en un taller artesanal.

Al mismo tiempo, la profesionalización del campo musical, con su consecuente especialización, exige un panorama más o menos cerrado de conocimientos terminados, que permitan la preparación de nuevas generaciones de músicos que se distingan claramente de quienes no lo son, a lo que ayuda, por supuesto, la especialización en todos los otros campos del saber. Es importante, a este respecto, que ahora haya personas especialistas en afinar pianos, por ejemplo, por lo que los pianistas no necesitan siquiera enterarse de cómo funciona y cómo se afina su instrumento. Poco a poco, la práctica seria de la música va desapareciendo de los ámbitos familiares, privados e informales, para convertirse en la única ocupación de una pequeña proporción de los miembros de una sociedad. Se crea la orquesta sinfónica, para la cual hay que contar con un buen número de atrilistas que no necesitan conocer más que la parte que a ellos "les toca" interpretar de cada obra. Se hace necesaria también la construcción de grandes teatros. En fin, la música se convierte en un espectáculo cada vez más profesionalizado, pero también más elitista. Nos inventamos entonces el talento. Ya no se trata de averiguar si la música es un oficio apropiado para el *Emilio*, sino si éste tiene talento para ello, de manera que todos los Emilios y las Emilias (llámense como se llamen) quedan excluidos de tal arte, mientras no demuestren sus habilidades espontáneamente, en un medio no musical. Nos olvidamos así de otras dos cuestiones fundamentales: primero, que el aprendizaje de la música es efectivo si y sólo si éste empieza durante los primeros años de vida del individuo, y, segundo, que es necesario también educar musicalmente al público.

Los temores de Rousseau se confirman, y entramos al siglo veinte con un marco de referencia musical que se limita casi por completo a las obras y los compositores de los dos siglos anteriores, habiendo borrado de la memoria no sólo que la música solía ser auditiva, sino también que solía estar ligada a otras prácticas sociales, y que la música creada por quienes reconocemos como los grandes maestros, solía también estar en relación estrecha con la música popular y tradicional.

DANZA HÚNGARA A RITMO DE MARCHA

Es en este estado de cosas, ante esos olvidos desastrosos, que aparecen los primeros métodos y sistemas de educación musical: Dalcroze, Martenot, Willems, Suzuki, Orff, Kodály... todos ellos iniciados en el período de entre-guerras, y en pleno apogeo en Europa (más el Japón en proceso de occidentalización, para Suzuki) durante los años siguientes a la Segunda Guerra Mundial. Cada uno de estos métodos se centra en una parte específica de la música: el ritmo sobre todo, para Dalcroze; la expresión corporal, para Martenot; la entonación de intervalos, para Willems; la memoria auditiva y el violín, para Suzuki. Son las propuestas de Orff y Kodály las que aparecen más globales, y las que más se han difundido, tanto en Occidente como en Oriente, sobre todo en el caso de la de Kodály.

Volvamos a los cursos de nuestro maestro holandés, para tener una idea más clara de las características de la entrada de estas propuestas a nuestro país. Pierre van Hauwe confesaba tener tres dioses: Orff, Kodály y Piaget. De las ideas de ellos, decía, estaba compuesto su método *Jugando con música*. De Piaget, aunque no hubiera incursionado en el campo de la música, Pierre decía haber tomado las ideas para algunos de sus ejercicios de maduración, sobre todo en el aspecto rítmico. Habría que señalar que tales ejercicios constituían una de las partes más atractivas del método de Pierre, pero no nos detendremos aquí a averiguar si realmente eran de origen piagetiano y de qué manera.

Carl Orff era quien lo había obligado a dejar por un momento la dirección de orquestas y presentaciones públicas, para sentarse en el piso a hacer música con niños de preescolar, utilizando lo que hoy conocemos como el instrumental Orff. Según Orff, decía Pierre, sólo un músico verdaderamente profesional tenía el derecho (y la obligación) de entrar a los jardines de niños a iniciarlos en la música. Pero esto debía hacerse a través de los intereses de los propios educandos, partiendo del intervalo *universal*, presente siempre en el habla común y en las canciones infantiles de toda comunidad cultural: una tercera menor descendente (el cucú del reloj, que todos conocemos). A partir de ello habría que construir las escalas pentatónicas de *do* y *la* (recordemos que Pierre habla en sistema de *do movable*), para llegar a lo que Orff reconocía como la armonía universal, de

origen divino. Afortunadamente para mi curiosidad, Pierre se calló esto último, y pasaron muchos años antes de que yo pudiera descubrir las "verdaderas" ideas musicales de Orff.

De Kodály, Pierre decía haber tomado las sílabas rítmicas (el controvertido "títitá"), la escritura musical en una sola línea (taquigrafía musical), la inclusión de canciones infantiles tradicionales en la educación y, por supuesto, el *do movable*. De ahí que, aparte de las modificaciones ya hechas antes a las sílabas de Guido D'Arezzo, nosotros cambiaríamos ahora el *sol* por *so*, "para no *comernos* el sonido, y evitar ponernos gordos", decía Pierre, y el *si* por *tí*, reservándonos el *si* para cantar el *so* sostenido.

Así pues, Orff y Kodály se fundían en un solo método para "jugar con música" y aprender, sin mayor dificultad, a leer y escribir signos musicales con sentido.

FANTASÍA: APRENDICES DE BRUJO EN LA ÁRIDA MONTAÑA

En aquellos tiempos, los cursos de Pierre provocaron el surgimiento de lo que casi podríamos llamar una "moda" de educación musical. Unos cuantos meses después de su primer curso en Guadalajara, había unas cien escuelas, entre jardines de niños, primarias y secundarias (incluida una escuela para niños discapacitados), que me habían pedido asesorías o cursos para continuar con lo expuesto por Pierre. Y esto, a pesar de que la mayoría de los casi trescientos asistentes a aquel primer curso eran estudiantes de psicología, con interés en la musicoterapia (como yo, entonces). Un año después, hubo más de cien personas inscritas al curso "avanzado" de Pierre, y aún más a la repetición del curso anterior. Esta segunda y última visita de Pierre a Guadalajara provocó, para mi sorpresa, que un grupo de estudiantes de la escuela de música me pidiera, igualmente, que les proporcionara material de estudio y dirigiera las sesiones de lectura musical, en la casa de uno de ellos. Yo, por mi parte, seguía esperando, por el segundo o tercer año consecutivo, que reapareciera mi expediente perdido en la escuela de música, para poder volver a inscribirme. Empecé a sospechar, sin embargo, que el conocimiento musical no estaba en la escuela de música, sino en otro lado, y dimos comienzo a las sesiones de trabajo que los estudiantes proponían. De unos treinta interesados, después de unas cuantas sesiones quedaban sólo trece asiduos asistentes, incluida yo misma.

Unos meses después inauguramos nuestras actividades como futura asociación civil, con un curso para educadoras, pianistas y profesores de música en general, con cupo lleno (cuatro grupos de veinticinco personas cada uno). Las ofertas de trabajo, así como una sorpresiva y no solicitada plaza en el Departamento de Educación, no se hicieron esperar. Parecía evidente que la gente había enloquecido por la educación musical, mientras yo seguía repitiendo, como el topo de Winnie Pooh, que yo no estaba en ese cuento.

Sin embargo, como toda moda, ésta también fue pasajera. Una cosa es divertirse con sencillos ejercicios de lectura y armar orquestas instantáneas, bajo la guía de un experto, y otra, muy distinta, es convertirnos en los expertos. Muy pronto se descubrió que, detrás de esas atractivas prácticas y aparentes recetas para el éxito seguro con los niños, había un cúmulo de conocimientos y sobre todo de educación auditiva, que iban más allá de quitar unas cuantas placas de los xilófonos y carrillones para hacer que todo sonara bien. Además, el estudio no parecía terminar nunca. No se podía decidir, de una vez por todas, que tal canción se iba a cantar con tal acompañamiento y en tal tono, puesto que los niños no siempre podían cantar bien en el tono que decía la receta. Peor aún, no éramos capaces de descubrir el tono en que estaba una canción, fuera de las que ya estaban incluidas en las traducciones y adaptaciones de Pierre, por no mencionar los problemas causados por nuestra educación musical visual para determinar tanto el tono en que sí podían cantar los niños, como la relación entre ese tono y las placas de los instrumentos. Así, el número de personas interesadas en *enseñar* música fue disminuyendo poco a poco.

Por otro lado, había que estar dispuestos a pelear contra todo mundo, para implantar un sistema de lectura que los únicos que parecían aceptar y entender sin mayor dificultad eran los niños. Esto es, hasta que los padres, que ya habían aceptado de mala gana que sus hijos no tocaran un instrumento al menos durante un año entero de estudio musical, entraban en escena y descubrían que estábamos enseñando todo mal: sus hijos cantaban "do" cuando en realidad ellos *sabían* que la nota que estaba en la partitura era "re". Otra vez, el hecho de que los niños pudieran *cantar* toda la partitura, y *después* de ello interpretarla en un instrumento, cambiar de tono sin sufrir durante horas para hacer la transcripción de la música en el papel, decidir ellos mismos sus propias instrumentaciones, componer piezas tanto

instrumentales como vocales, etcétera, etcétera, mientras que sus padres no podían hacer más que decir los nombres de las notas, no quitaba que nuestras enseñanzas, a los ojos de estos últimos, fueran totalmente falsas. Así, quienes habían soportado la prueba del estudio constante, y logrado el entrenamiento auditivo necesario, fueron abandonando la batalla, conforme el número de niños cuyos padres confiaban en nuestros saberes, también disminuía.

Pero no sólo los padres de los niños intervenían, sino también los de los jóvenes músicos que se habían embarcado en tal aventura. Aparte de los dueños de la casa donde nos reuníamos al principio, pocos fueron los padres y las madres que estuvieran dispuestos a dejarse engañar, a creer que de verdad su hijo o, especialmente, su hija, estaba estudiando hasta altas horas de la noche, para hacer algo que, en lugar de promesas monetarias, anunciaba cada vez más gastos. Tampoco creían los padres que la petición de una mesada mayor, por parte de sus hijos, tuviera que ver en realidad con su necesidad de comprar libros, partituras, instrumentos y hasta galletas para una comunidad de estudiantes que, además, se adivinaba bastante poco cuerda. Por otro lado, de entre los que resultaran ser los mejores maestros, hubo una que fuera literalmente sacada del grupo por sus padres, quienes aseguraban que sólo un mal músico se dedicaba a dar clases, sin percatarse de que lo que su hija estaba haciendo ahí no era más que estudiar música. Hasta la fecha, sigo preguntándome, por encima del mal sabor que la discusión con estos preocupados padres me dejó, y del sentimiento de culpa ante las lágrimas de la muchacha, quiénes esperarían ellos que prepararan a su hija, si no los buenos músicos, convertidos en profesores.

Finalmente, algunos de nuestros cosmopolitas coterráneos que ocupaban puestos estratégicos en la educación, aquéllos que no podían opinar realmente acerca de los cambios que se pretendían hacer en la lectura y enseñanza de la música, se declararon en contra de la intromisión de ideas extranjeras y "extranjerizantes", prometiendo apoyar el proyecto una vez que fuéramos capaces de partir de nuestras propias ideas, que seguramente serían muy mexicanas. La escuela de música, que sí podía opinar acerca de los cambios pretendidos, declaró éstos como innecesarios, y a sí misma igualmente en contra de los extranjeros. Esto último ciertamente se suavizó con la contratación de una nueva maestra, de origen no mexicano, para

impartir una clase de pedagogía que fuera específicamente musical, abandonando los contenidos anteriores, que se limitaban a hacer una breve reseña de la historia de la educación y de las técnicas y materiales didácticos en general, y a hacernos entender que éstos no se limitaban al gis y a los buenos pizarrones.

En resumidas cuentas, convencer a los adultos, y sobre todo a aquéllos que *sabían* algo de música, resultó ser una tarea que no podía cumplirse mediante el estudio, el trabajo, y, por ende, la adquisición de lo que nosotros veíamos como conocimientos y habilidades bastante más sólidos de lo que se nos había enseñado antes.

De alguna manera, sin embargo, yo ya estaba en ese cuento: ni mis permisivos y sí crédulos padres me obligarían a salir de él, ni me lo permitirían los pocos lunáticos que, como yo, habían decidido no escuchar el "colorín colorado". Mis indagaciones posteriores me llevaron a descubrir que las propuestas de Pierre habían sido bastante débiles, y su exposición de las ideas de Orff y Kodály, bastante superficial. La situación era aún peor de lo que ya se había visto.

QUODLIBET: CADA LOCO CON SU TEMA

Antes que nada, y esto es algo que seguramente escandalizará a muchos especialistas en educación musical, que insisten en hablar de un método Orff-Kodály, resulta que el alemán y el húngaro, aunque contemporáneos y dedicados a lo mismo, no solamente tienen muy poco en común, sino que las ideas de ambos son contradictorias entre sí. Mientras que Carl Orff, junto con Gunild Keetman, propone un verdadero método, con ejercicios específicos secuenciados que deben servir para todo el mundo, Zoltán Kodály, quien trabajara junto con Béla Bartók, no sólo no pretende haber creado un método de educación musical, sino que advierte que la secuencia que ellos descubren como válida para Hungría, no vale para ninguna otra cultura. Orff compone en realidad una serie de ejercicios que conducen, según él, a la armonía universal, como ya lo habíamos apuntado más arriba. Kodály, por su parte, no respeta, en sus compilaciones de lecturas musicales, más que los patrones rítmicos, melódicos y armónicos de la música húngara de tradición oral.

Orff presenta, pues, una manera más o menos sencilla de adquirir el *verdadero conocimiento musical*, descalificando implícitamente, con ello, las prácticas musicales de otras culturas. Kodály, por el contrario, insiste una y otra vez en que la *verdadera música universal* no puede comprenderse más que cuando se parte de la propia cultura/música/lengua materna, y se le reconoce a este conjunto el mismo valor que a cualquier otro, sin importar la nacionalidad. Esto, para Kodály, incluye tanto la música culta, como la música folklórica. Aunque las raíces germanas de la música presentada por Orff, así como de la progresión que él propone, son evidentes, no menciona él –hasta donde yo sé– la necesidad de estudiar el propio folklore: su método tendría que ser suficiente. Afortunadamente, y tal vez debido a una cierta influencia de Kodály, el método de Orff pasa a América como *adaptación*, y no como traducción directa, incluyendo así algunos cantos y juegos de la tradición oral del país para el cual se realiza la adaptación.

Los objetivos son diferentes también para cada uno de ellos. Para Orff, se trata de adquirir no sólo habilidades musicales, sino también y sobre todo, disciplina, control, precisión... no es casual que en su método se hable de "máquina", tanto para referirse a las percusiones corporales, como para los ejercicios grupales de ritmo e improvisación de movimientos, hasta la puesta en marcha de una orquestación. Para Kodály, es una cuestión de identidad cultural que facilita el reconocimiento del otro como de un igual, de "alimento espiritual", de flexibilidad mental, de formación tanto intelectual como afectiva, técnica y sensorial. Tanto Orff como Kodály reconocen, sin embargo, que la educación musical debe comenzar lo más pronto posible, y este último especifica que, para ser un buen músico, lo ideal es empezar "nueve meses antes de que nazca la madre".

Las diferencias, que podríamos resumir como instrucción específica, frente a educación integral, resultan más comprensibles si recordamos que Orff se sitúa en una Alemania que cree en razas y culturas puras y superiores, y que Kodály está exactamente en el otro extremo, tratando de recuperar para Hungría la identidad perdida casi por completo, en un territorio constantemente invadido política y culturalmente durante siglos por turcos, austriacos, alemanes, soviéticos y rumanos.

Si los instrumentos y el material musical no mexicano fueran en realidad un impedimento para aplicar un método de educación musical, las ideas

de Kodály tendrían que haber sido acogidas sin más miramientos. Poner en práctica esas ideas significa, como ya dijimos, centrarse en las propias tradiciones musicales, pero también no utilizar ningún instrumento musical, mientras no se sea capaz de "escuchar lo que se ve y ver lo que se escucha", es decir, de pasar sin problemas de la partitura al sonido –de la misma manera en que leemos las palabras, pero ahora musicalmente, ya sea en voz alta o en silencio–, y viceversa, transcribir música como si se tratara de una conferencia. Los instrumentos entran en escena para aumentar el nivel de dificultad de la educación auditiva, y no al contrario: se canta al mismo tiempo que se toca, en *canon*; se canta en un tono distinto al que se toca; se canta una voz complementaria y se toca la principal, etcétera. Todo ello, en cualquier tonalidad y con cualquiera de las tres claves, sin importar su posición. Fuera de eso, las herramientas fundamentales de Kodály para la educación son la utilización de sílabas rítmicas, la fonomimia (signos manuales para representar los sonidos) y, por supuesto, la combinación de los sistemas de lectura relativo (sílabas) y absoluto (letras). Pero Kodály, con un profundo conocimiento de las músicas y los idiomas, no inventó absolutamente nada: todas sus ideas fueron tomadas de las más diversas fuentes, desde la ética musical de los pitagóricos y sus sucesores, hasta las aportaciones de lingüistas, filósofos, músicos, pedagogos, psicólogos y científicos sociales de su época. Así, la obra de Kodály, "se reduce" a la integración de saberes y conocimientos, enmarcados en una gran pasión cuyo principal objeto de interés no es sólo la música por la música, sino sobre todo quienes son capaces de crearla, re-crearla y disfrutarla: "todo hombre libre", decían los atenienses, y es evidente que Kodály entendía, con ello, "todo hombre y toda mujer".

Con nuestros superficiales *saberes* y fragmentadas visiones, seguimos asegurando que Orff consiste simplemente en utilizar un instrumental específico, y que Kodály no es más que *tititá* y un montón de signos que parecen más para locos o sordos, que para músicos, quienes aseguran no compartir ninguna de esas dos características. Dos cosas que son perfectamente combinables en un solo método, según los profesores de música, pero inútiles e innecesarias, según los músicos.

Como quiera que sea, para el egresado de una licenciatura en música –*que sabe música*– parece ser mucho más fácil declararse indignado cuan-

do una despistada –*que no sabe nada*– pretende que los músicos sean capaces de leer canciones infantiles a primera vista sin usar el piano, que intentar utilizar esos signos para locos, y aceptar que nuestro sistema de lectura musical no nos está sirviendo para gran cosa. En cuanto a la idea de que Kodály en realidad lo que pretendía con tales signos era enseñar música a niños sordos, la encontramos claramente en la película de Spielberg, *Encuentros cercanos del tercer tipo*. Recordemos aquella secuencia un poco fuera de contexto –según yo–, y con una serie de errores, tanto en los conceptos que supuestamente se explican, como en la aplicación de los signos, cuando se enseña a los niños la melodía a través de la cual se comunicarían con los extraterrestres. Una melodía creada, eso sí, por una de las grandes impulsoras de las ideas de Kodály en Estados Unidos, es decir, por alguien no muy alejada ni de E.T., ni de los locos, y capaz de poner oídos sordos ante las críticas de quienes insisten en que la educación musical para todos no es necesaria.

Yo, por mi parte, no insistiré más en lo contrario, ni en los métodos propuestos y las dificultades para lograrlo, sino, más bien, en los *saberes* –o tal vez creencias, que en cierto modo es un protosaber– que se oponen a nuevos caminos hacia el *conocimiento* y la *verdad*.

Sabemos, para empezar, que los cantos y juegos tradicionales sólo sirven para divertir y entretener a los niños, y que no transmiten absolutamente ningún conocimiento, ni musical ni social. De ahí que haya sido necesario componer canciones especiales para la educación, con textos que expliquen cómo es y debe ser el mundo, sobre patrones musicales "cultos", es decir, europeos, aunque con ello no respetemos las posibilidades vocales de los niños y, por ende, logremos que todos ellos sean desafinados, por no hablar de las identidades culturales.

Sabemos que la MÚSICA, con mayúsculas, es la creada por los grandes compositores y maestros de la música universal, y/o por quienes hayan seguido los cánones por ellos establecidos. Y ello es así porque tales músicos tenían talento, y contaban con un "genio creador" y una inspiración divina –o casi–, y no por andar perdiendo el tiempo con músicas no "serias" o con cuestiones mundanas. Ignoramos, pues, el hecho de que en las composiciones de nuestros ídolos aparezcan melodías infantiles y/o toma-

das del folklore,⁴ así como el de que en los escritos de todos ellos se mencione siempre la importancia de la lectura y de otros estudios no directamente musicales.⁵ Enterarnos de esto, por supuesto, significaría dejar nuestra sagrada labor musical, para perder el tiempo con músicas folklóricas y escritos cuyos signos no están en un pentagrama.

De tal manera, estamos dispuestos a reconocer el genio de Carlos Chávez, por su reinención de una música indígena no existente, y, sobre todo, por haberla "elevado" al nivel de la música sinfónica. Reconocemos también el valor de Silvestre Revueltas, a través de la versión sinfónica de su Sensemayá, uno de los trabajos que hizo por encargo para sobrevivir, que luego fuera "arreglado" por otro, de forma que resultara digno de ser interpretado y escuchado en una sala de conciertos. Nos olvidamos, sin embargo, de la versión de Sensemayá tal como Revueltas la escribió, y —fuera de una o dos más de sus musicalizaciones para películas— no conferimos gran mérito al resto de su obra, en la que demuestra un profundo conocimiento tanto del folklore *mestizo* de nuestro país, como de la problemática social de su época.

Aunque este estado de cosas está cambiando lentamente, y empezamos a hablar de Revueltas con más respeto que de Chávez, su contemporáneo Julián Carrillo tendrá que esperar aún más para que sus cuestionamientos acerca de los sonidos musicales y su notación sean tomados más en serio y no como la obra de un "loco". Con su famoso "sonido trece", que no es más que la idea de que los sonidos musicales pudieran ser muchos más de los que aceptamos como tales,⁶ y, sobre todo, con su *Teoría lógica de la música*,⁷ Carrillo pone el dedo en la llaga y se burla hasta el cansancio de nuestros "legítimos" *saberes* y *conocimientos* musicales.

⁴ Los ejemplos serían inagotables; mencionemos aquí sólo dos casos: 1) el primer movimiento de la Sinfonía No. 1 de Mahler, compuesto por completo alrededor de lo que para él debe haber sido Bruder Jacob, el *Frère Jacques* de los franceses, *Are you sleeping*, en inglés, o *Martiniello*, para nosotros; 2) aquella melodía que Mozart y Haydn se pedían prestada mutuamente, y que aparece en varias de las obras de ambos: *Ah! Vous dirais-je, maman*, conocida en inglés como *Twinkle, twinkle, little star*, y traducida al español, gracias a los Muppets, como *Estrellita, dónde estás*.

⁵ Brahms, por ejemplo, en una carta a Billroth, dice que para ser un buen pianista es necesario no sólo practicar muchas horas, sino también leer muchos libros. Las "reglas para el hogar y la vida" de Schumann, de su *Alban para la juventud*, incluyen leer poesía, caminar al aire libre, no encerrarse como ermitaño, escuchar toda canción folklórica atentamente, y considerar todos los aspectos de la vida, incluidas otras artes y ciencias. Todo ello, como parte de lo que hay que hacer para llegar a ser un buen músico. Ambos son citados por Kodály.

⁶ Cosa que algunos compositores contemporáneos están probando, al utilizar en su música lo que antes solíamos llamar "ruidos", aunque no era ésta precisamente la idea de Carrillo.

⁷ Libro que, dicho sea de paso, es prácticamente imposible de conseguir. El único ejemplar de la biblioteca

Kodály hablaba de un plan de cien años para Hungría, que había comenzado con las primeras recopilaciones de canciones húngaras, hechas por otros antes que él, y que terminaría cuando todos fueran capaces de leer y escribir música. En Hungría esto parece haberse logrado, y Kodály demostró a sus incrédulos discípulos y al resto del mundo que el talento no dependía tanto del educando, sino de la manera en que se le educaba. La combinación de los dos sistemas de nomenclatura musical, letras y sílabas, en combinación con la fonomimia, resultó ser una de las herramientas indispensables para lograr la lectura musical, con una correcta entonación. Corrección que implica un gran desarrollo de lo que podríamos llamar "intuición musical" —esa parte no expresable a través de la escritura—, y de una sutileza tal, que va más allá de lo que aun el instrumento mejor afinado puede lograr.

Han pasado veinte años desde que logramos que esta ciudad aceptara un curso de pedagogía musical, sin costo económico más que para quien lo impartió y unos cuantos fanáticos del conocimiento, la música y la educación; cuarenta y siete años desde la publicación de la primera recopilación de canciones infantiles, hecha por Vicente T. Mendoza, y sesenta y nueve desde la *Teoría lógica de la música*. Sigue sin haber música en nuestras escuelas; seguimos teniendo una visión muy fragmentada y, en algunos casos, francamente falsa, de la realidad musical; estamos muy lejos de que siquiera todos los músicos sepan realmente leer y escribir música, y, más lejos aún de que éstos acepten que el resto de los mortales también es capaz de hacerlo. Seguimos escudándonos en nuestra certeza de la existencia del talento musical, así como de su revelación espontánea. Seguimos creyendo también que el conocimiento se da de una vez para siempre, como producto acabado, y no como algo en continuo proceso de construcción, de construcción y revisión, en relación con una realidad dinámica.

de nuestra escuela de música, el que yo leyera hace muchos años, estaba lleno de anotaciones sarcásticas hechas por uno de nuestros más respetados maestros, y acabó por desaparecer.

*¿DA CAPO, DAL SEGNO AL FINE, O
MARCHA FÚNEBRE?: NUEVAS TECNOLOGÍAS*

A partir de todo lo anterior – que no es más que una mínima parte, muy simple pero no por ello menos problemática, de un enorme cuerpo de saberes mezclados con creencias – me parece evidente que el conocimiento complejo no es privativo de la ciencia, sino que pertenece también al ámbito del arte. Tal vez una definición más cercana a la verdad de lo que es el arte, sería la combinación de sensibilidad e intelecto, pero, recordando a Feyerabend, quiero creer que esa definición puede aplicarse también a la ciencia. Si así fuera, la síntesis hecha por Kodály de las características de un buen músico, tendría que poder aplicarse a todos, artistas y científicos por igual: "1) Un oído bien entrenado", que podríamos extender a todos los sentidos (y sabemos que ése era el caso de Kodály); "2) Una inteligencia bien entrenada; 3) Un corazón bien entrenado; y 4) Una mano bien entrenada", con lo que Kodály se refería a la técnica. El entrenamiento de estos cuatro aspectos tendría que ser simultáneo y por parejo, sin dejar que uno de ellos se adelantara o se quedara atrás.

Ante las nuevas tecnologías, lograr esto en la música es tal vez más urgente que en el caso de las ciencias. Si la profesionalización del arte y la especialización en general hicieron innecesario que todo mundo aprendiera a leer y escribir música, y los instrumentos musicales lograron que también para los músicos fuera innecesario adquirir tales habilidades, las computadoras parecen amenazar con hacer innecesarios tanto los instrumentos musicales como la intervención humana para hacer música.

Sin embargo, los estudios de lenguajes computacionales con miras a que la música se pueda producir por estos medios, han encontrado, científicamente, lo que Kodály y Bartók habían señalado antes. Primero, que la entonación de un sonido determinado es incorrecta si se canta o se toca siempre igual, independientemente del contexto musical, aunque de eso ya ni nos enteramos, gracias sobre todo a la continua intervención del piano en nuestra educación musical. Esto es algo que, sin embargo, entienden perfectamente los buenos cantantes a capella de obras del Renacimiento, así como los buenos flautistas que participan en ensambles de flautas barrocas, esos instrumentos "para niños" no dignos de ser tomados en cuenta en nues-

tras escuelas de música. Segundo, que la interpretación es igualmente incorrecta cuando el aumento o disminución de velocidad se realiza con precisión matemática para cada uno de los sonidos de que se compone una pieza musical. Y esto último es lo que está causando más problemas a los especialistas en informática y música.

Dos caminos parecen presentárenos a este respecto: o acabamos de olvidarnos de lo específicamente humano en la producción musical, o volvemos a los métodos "arcaicos" de lectura y de entrenamiento auditivo, y a los conocimientos y saberes que tenían que ver con un arte que parecía ser para todos, y servir para casi todo. En este último caso, habría que recordar que la música debe disfrutarse, saborearse, entenderse, sentirse y compartirse; provocar las más diversas emociones, pasiones y reflexiones tanto en el ejecutante como en el auditorio, y que no se hace al margen de la sociedad y de la vida, es decir, de un conocimiento que va mucho más allá de las negras, blancas y corcheas, y de todos los saberes musicales en sentido estricto. Tendríamos que recordar, pues, aquello que dijera Leschetizky, citado por Kodály, de que no hay arte sin vida, ni vida sin arte: *Keine Kunst ohne Leben. Kein Leben ohne Kunst.*

BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA

- Abbiat, Franco. *Historia de la música*, trad. Baltazar Samper, México, UTRHA, 1958, 5 t.
- Bartók, Béla. *Escritos sobre música popular*, México, Siglo Veintiuno, 1979.
- Candé, Roland de. *Historia Universal de la Música*, trad. Juan Novella Domingo, Madrid, Aguilar, 1981, 2 vols.
- Carrillo, Julián. *Teoría lógica de la música*, México, 1939.
- Desain, Peter y Henkjan Honing. *Musical machines: Can there be? Are we? Some observations on-and a possible approach to-the computational modelling of music cognition*, 1992.
Internet: <http://www.nici.kun.nl/mmm/PAPERS/DII-92-C.HTML>. (23/06/98).
- Desain, Peter y Henkjan Honing. *Close to the edge? Advanced object-oriented techniques in the representation of musical knowledge*, 1993.
Internet: <http://www.nici.kun.nl/mmm/PAPERS/DII-94-C.HTML>. (23/06/98).
- Feyerabend, Paul K. *Contra el método*, España, Planeta-Agostini, 1994.
- Garland, Peter. *Silvestre Revueltas*, México, Alianza Editorial, 1994.
- Graetzer, Guillermo (adapt.). *Orff-Schulwerk: Música para niños*, obra didáctica de Carl Orff, Adaptación castellana para Latino América, 5a. ed., Buenos Aires, Barry, 1961-1962, 4 vols., t.I
- Hein, Mary Alice. (edit.). *The legacy of Zoltán Kodály. An oral history perspective*, Budapest, International Kodály Society, 1992.
- Hegyí, Erzsébet. *Solfège according to the Kodály concept*, Budapest, Editio Musica, 1975 y 1979, 2 vols.
- Honing, Henkjan. *A microworld approach to the formalization of musical knowledge*, 1993. Internet: <http://www.nici.kun.nl/mmm/PAPERS/DI-93-A.HTML>. (23/06/98).
- Kodály, Zoltán. *The selected writings of Zoltán Kodály*, Londres, Boosey & Hawkes, 1974.
- Mendoza, Vicente T. *Lírica infantil de México*, México, FCE, 1980 (Col. Letrus mexicana).
- Menutin, Yehudi y Davis Curtis W. *La música del hombre*, s.l., Fondo Educativo Interamericano, s.a.
- Morán Quiroz, Hilda Mercedes. "Culture, éducation et pouvoir, les chansons dans l'éducation préscolaire au Mexique, de 1934 à 1963", tesis de doctorado, Montpellier, Francia, Universidad Paul Valéry, Montpellier III, 1966.
- _____. "Max Weber: la racionalidad musical", *Contornos*, año 1, núm.3, julio-septiembre, Guadalajara, Jal., CUCSII-U de G. 1998.
- Randal, Don Michael. *Harvard concise dictionary of music*, Harvard, The Belknap Press of Harvard University Press, 1978.
- Revueltas, Rosaura (recop.). *Silvestre Revueltas por él mismo. Apuntes, diarios, correspondencia y otros escritos de un gran músico*, México, Ediciones Era, 1989.
- Ribiène-Ravelat, Jacqueline. *L'éducation musicale en Hongrie*, París, Alphonse Leduc & Cie., 1967.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Écrits sur la musique*, Francia, Stock/Musique, 1979.
- Sándor, Frigyes (edit.). *Music education in Hungary*, Budapest, Corvina Press London, Boosey & Hawkes, 1975.
- Szabolcsi, Dencé. *Geschichte der Ungarischen Musik*, Budapest, edit. Corvina, 1955.
- Szónyi, Erzsébet. *Musical reading and writing*, Budapest, Boosey & Hawkes/Corvina Press, 1974, 1978 y 1979, 3 vols.
- Van Hauwe, Pierre. *Muziek voor de Jeugd. Inleiding tot het Orff-instrumentarium*, Amsterdam, New Sound, 1965, 4 tomos.
- Van Hauwe, Pierre. *Jugando con Música*, adapt. para México María de la Victoria Nadal y Adriana Sepúlveda, México, ed. del autor, 1976, 2 vols.
- Van Hauwe, Pierre. *Jugando con Música. Libro del maestro*, trad. De Luis A. Estrada y otros, adapt. María de la Victoria Nadal y Adriana Sepúlveda, México, ed. del autor, 1976, 2 vols.
- Van Hauwe, Pierre. *Algemene Bourdonleer en het Orff-instrumentarium*, Amsterdam, New Sound, s.a.
- Vikár, László (edit.). *Reflections on Kodály*, Budapest, International Kodály Society, 1985.
- Villoro, Luis. *Creer, saber, conocer*, México, Siglo Veintiuno, 1996.

La contaminación del conocimiento

Fernando C. Vevia Romero

RESUMEN

Se explica lo que se entiende por "contaminación del conocimiento" y se investigan las causas de esta contaminación, presentando unas modestas sugerencias que podrían mejorar la labor de la comunidad científica.

La contaminación que sufre el ámbito humano del conocimiento-saber-verdad es infinitamente más pavorosa que la contaminación que sufren la atmósfera, las aguas, los bosques y los sistemas ecológicos en general. Ni siquiera podemos utilizar los conceptos de conocimiento, saber y verdad, porque los actores científicos y académicos los usan según sus conveniencias pragmáticas. Afirmaciones como: "cada uno tiene su verdad", "no existe una verdad válida para todos", "todo depende del punto de vista de cada uno", o frases parecidas, se leen siete veces en cada artículo y se oyen setenta veces en cada congreso de cualquier especialidad. Pues bien, teniendo ese tipo de credo académico, ¿cómo se puede enjuiciar a un gobernante que obra mal, a un banquero que roba su propio banco, o a un político que desvía fondos en su favor? Se nos contestará: "lo que para usted es una verdad, para mí no lo es"; "a usted le parece un robo, a mí me parece astucia".

Como es poco científico el deshacerse en lamentaciones y quejas, esbozamos lo que será el plan de nuestro trabajo: primero una descripción de esa "contaminación del conocimiento"; segundo: una investigación sobre las causas de la situación presente; por último, nuestra aportación modestísima en el campo de las soluciones.

LAS MÁSCARAS DEL CONOCIMIENTO CONTAMINADO

Las situaciones de contaminación del conocimiento son muchas. No pretendemos enumerarlas todas, ni según un orden determinado, sino tal y como acudan a la memoria pues son hechos cotidianos.

Muchos científicos, cuando tienen algún acierto notable en su propio campo, suelen desbordar sus opiniones a campos sobre los que no saben nada, entendiendo por "no saber nada" el hecho de que sólo poseen aquellos conocimientos rudimentarios que adquirieron en las escuelas primaria o secundaria. Sin embargo, el prestigio merecido alcanzado en su campo "inunda" también a los campos ajenos. Para aclarar lo que queremos decir, usaremos un ejemplo. Stephen Hawking¹, en su famosa *Historia del tiempo*, se divierte durante varias páginas con una exposición ridícula de Aristóteles y de su influencia en la Iglesia Católica. Según sus bromas, y para reafirmar lo que él cree que es la teología católica sobre el infierno, le vinieron muy bien, a la Iglesia Católica, las teorías del Estagirita, pues así quedaba el infierno en el abismo interior de la Tierra. Como sabe cualquier persona que consulte un diccionario o una enciclopedia, Aristóteles "entró" en la Iglesia Católica a través de Tomás de Aquino, concretamente entre los años 1269 a 1272, fechas de su segunda estancia en París. Esas fechas se caracterizan por las encarnizadas luchas con otros elementos del clero católico que se oponían a la entrada de Aristóteles. Es decir, durante más de mil doscientos años la Iglesia manejó su idea del infierno sin tener para nada en cuenta a Aristóteles. Este es un caso típico de desbordamiento, más allá del propio campo científico.

Otro de los contaminantes mayores del conocimiento humano en la actualidad es el empleo de determinadas ideas o conjuntos de ideas, sin tener conciencia de que se están usando y por tanto sin ningún control sobre ellas. Por ejemplo, investigadores de la psicología animal pueden tener una maravillosa paciencia para anotar todas las reacciones de los animales, pero las interpretan a la luz de una ideología positivista o conductista, o simplemente del sentido común, que nunca han examinado científicamente.

En cierta ocasión A. J. Ayer realizó una amena y breve historia del positivismo lógico del siglo XX. Resumía en una frase inventada por él lo

¹ Stephen W. Hawking, *Historia del tiempo*, México, Editorial Crítica/Grijalbo, 1988.

que aquellos positivistas lógicos pensaban de la filosofía: "¡Al fin hemos descubierto lo que la filosofía va a ser! Va a ser doncella de la ciencia". Lo que se exigió para que las proposiciones fuesen significativas, fue que se pudieran confirmar mediante la observación sensorial. De hecho, confiesa Ayer, que él defendió esa tesis en su libro *Lenguaje, verdad y lógica*. Y luego añade con una honradez difícilísima de encontrar en un científico: "Ahora me parece desesperadamente inaceptable".² La inmensa mayoría de los científicos, aunque se den cuenta de que han vertido al río de la ciencia sus ignorancias primerizas, sus desahogos pasionales, sus oscuridades, no neutralizan la contaminación producida.

Siguiendo con la enumeración penosa de las formas de contaminación, hemos de citar aquí el hecho de que muchos transforman un caso aislado en ley universal. Ve alguien a un joven que trae aretes y fuma alguna droga prohibida y para ella o él: "La juventud [toda] lleva aretes clavados en las carnes y fuma drogas prohibidas". Este ejemplo, que pertenece al costumbrismo teatral de todos los días, tiene una terrible versión en el campo de la ciencia. Basta un ejemplo, o peor aún, basta una hipótesis –aunque sea de difícil comprobación– para transformarla en conocimiento sólido. El emperador de esta técnica ha sido Carl Sagan –a quien por otra parte admiramos y respetamos por su reciente muerte–. Nadie como él para describir lo imposible como si hubiera estado allí. De su obra se podría decir lo que Medawar dijo de Teilhard de Chardin:

es un disparate adornado con una variedad de fantasías metafísicas y a su autor se le puede absolver del cargo de que le falta honradez sólo si se admite que antes de engañar a otros se ha tomado todas las molestias del mundo en engañarse a sí mismo.³

Por cierto, recurriremos más tarde de nuevo a Medawar, porque es un modelo de franqueza que apoya con su peso científico algún aspecto de nuestras reflexiones.

Volviendo a Carl Sagan, escojamos algún ejemplo. Sabemos que algunos suponen que en ciertas condiciones eléctricas especiales, determinadas combinaciones químicas pudieron dar lugar al surgimiento de moléculas

² A. J. Ayer, "El positivismo lógico y su legado". Conversación con Bryan Magee, en *Los hombres detrás de las ideas*, México, FCE, 1993, pp. 123-130.

³ Peter Medawar, *El extraño caso de los ratones moteados*, Barcelona, Crítica Grijalbo, 1997, p. 21 y ss.

complejas, que dieran luego origen a la vida. Para Sagan es un hecho tan claro como si él hubiera visto surgir la vida hace cientos de millones de años. Sin embargo, sabemos que la única conclusión válida de los experimentos realizados sería la siguiente: el día "x", en las circunstancias "z", el laboratorio "y" consiguió producir una molécula compleja que se mantuvo durante el tiempo "o". No creo que se pueda dar el salto a una conclusión general del tipo: "toda vida se produjo de la misma manera". Además, las condiciones especiales del laboratorio son más bien una prueba en contra. Sería necesario hacer la prueba en ambiente libre. Hay que añadir, además, que nada tiene en cuenta otras hipótesis, ni mucho menos las correcciones a las teorías de la evolución propuestas, por ejemplo, por Arnold Gehlen,¹ quien se apoya en la autoridad del eminente biólogo Uexküll², que Sagan tenía obligación de conocer. Más difícil es que conociera las teorías del anatomista de Amsterdam, Bolk, sobre el "primitivismo" de los órganos humanos. Precisamente la contribución de Sagan a la contaminación intelectual consiste en no conocer elementos importantísimos que afectan a las teorías que propaga.

Los vencedores de la Segunda Guerra Mundial se dedicaron a liquidar la cultura, como Roma hizo con Grecia, aunque asuman actitudes parabólicas, formalmente menos radicales. "No lo conozco yo, luego no existe"; "no lo he producido yo, no existe"; tales parecen ser los lemas de esos hombres. Cuando alguno de los académicos de esos países se digna asomarse a la cultura, sus comentarios se hallan a la altura de los de un turista apresurado. Problemas que fueron discutidos durante siglos en filosofía, son pervertidos, mal replanteados o ignorados completamente. Se ha empezado otra vez en muchas áreas, con la desventaja de que este nuevo comienzo no cuenta con un Sócrates o un Platón.

Hay una prueba elemental y tal vez ridícula, pero puede servir de comienzo para "salir del sueño dogmático". Todos los héroes de las películas de dibujos animados, en algún momento hacen la parodia de las grandes obras musicales —que al final se transforman en música de jazz o de cualquier otro tipo moderno—. Quien con mayor crueldad ha realizado este tra-

¹ Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, 1973.

² Por ejemplo: Jacob Von, Uexküll, *Theoretische Biologie. Umwelt und Innenwelt der Tiere*, 1921 o; *Bausteine zu einer biologische Weltanschauung*, 1913.

bajo últimamente es Steven Spielberg, ridiculizando con sus monitos a Beethoven, Einstein, Miguel Angel, Leonardo da Vinci, etcétera, con sus propios nombres. Curiosamente, jamás aparece un personaje de su propia cultura ridiculizado. Si aparece, es con carácter simpático. ¡No se puede negar el peso de esas películas de dibujos animados en la formación de generaciones futuras!

Estos académicos de última hora —que no conocen más idioma que el suyo, ni pueden ubicar en el mapa a la mayoría de los países del mundo— han difundido también la idea de que la cultura ha fracasado a nivel mundial, porque los países portadores de la misma se enfrentaron en una guerra sin cuartel. Ahí se esconde un argumento incorrecto: los países no se enfrentaron por tener tolerancia, por predicar los derechos humanos, por anunciar un mundo mejor, sino por no cumplir con sus propios ideales. Es decir, fue "el lado oscuro" de aquellos países lo que les llevó a la guerra, no su lado luminoso. No fue el espíritu de San Francisco de Asís o el tratado de la paz perpetua de Kant lo que llevó a la guerra, sino el menosprecio de esos valores. Además ha producido una confusión en la relación existente entre teoría y práctica.

Kant en el prólogo de la *Crítica de la razón pura* se refiere a la contaminación intelectual, que entonces era mucho menor y adoptaba la forma de desprecio por la filosofía. "La moda es ahora mostrarle el mayor desprecio". Ahora, dice Kant, "reina el hastío y un completo indiferentismo, madre del Caos y la Noche en las ciencias". Aunque como nota muy bien, estos supuestos indiferentistas en cuanto piensan algo caen inevitablemente en hacer afirmaciones metafísicas.

Todavía permítaseme otra palabra tomada de Kant, del prólogo a la segunda edición de 1787: "No es aumentar sino desconcertar las ciencias, el confundir los límites de unos y otras". Desgraciadamente hoy se considera un gesto de elegancia y madurez el confundir las ciencias. Ahora sí, la última frase: "He notado con alegría que el espíritu de exactitud no ha muerto en Alemania". Eso decía en 1787. Ahora hasta los alemanes se avergüenzan del espíritu de exactitud. Y ese es el tema de este ensayo: el espíritu de exactitud como opuesto a la contaminación intelectual.

Dentro del cuadro de factores contaminantes, la falta de valor moral para denunciar errores, fraudes, inmoralidades, desempeña un papel muy importante. Una acusación tan grave como esta no podría basarse solamen-

te en la experiencia personal de quien esto escribe. Acudimos pues a Medawar,⁶ quien en su libro antes citado narra la historia de un fraude científico en torno a unos ratones de laboratorio —este caso da nombre a todo el libro—. Medawar, quien formó parte de la Comisión Dictaminadora, del caso en cuestión, hace allí afirmaciones tan valientes como ésta: “en varios momentos cruciales vi que me faltaba valor moral”. Y un poquito más adelante: “Pero me faltó sencillamente el coraje moral de decir en ese momento, que me parecía que estábamos siendo víctimas de un engaño, de una tomadura de pelo,” y lo repite una vez más: “Pero por la razón que fuese, no expresé abiertamente ninguna duda grave acerca de la probidad de todo el negocio”. Por supuesto, comenta también la hipocresía de quienes fingieron escándalo en esos momentos. Me permito subrayar alguna frase: “Nada disgusta más en toda esta historia, que la manera en que tantas personas que hasta entonces habían entregado sus vidas (sin otro propósito en su espíritu) a *promoverse a sí mismos*, adoptasen de pronto posturas morales”.⁷

Estos ejemplos son paradigmáticos de lo que constituye el núcleo de este problema de la contaminación intelectual: “engaño y fraude”, con eso estaría dicho todo. Pero es necesario descomponer más en detalle esta máquina de producir fraudes. Los elementos que la componen suelen ser: a) Existencia de un sistema dentro del cual realiza el investigador su trabajo. La maquinaria exige plazos fijos de terminación del proyecto; descripción de los logros que se van a conseguir; gasto de los mismos, etcétera, quiere resultados. Esto es inhumano, absurdo, indigno e imposible. No el hecho de querer saber qué se hace con los recursos del público, pero sí el hacerlo a *plazo fijo*. Nadie puede prever cuándo madurará un proyecto. El que lo piense así es un necio total. Para cumplir esos plazos muchos investigadores se ven obligados a mentir, disimular, o, en el peor de los casos, cometer un fraude, b) El ansia de subir, de promoverse a sí mismo. No merece más comentario esta actitud, verdadera plaga contaminante, c) El orgullo de clase, de pertenecer a un centro famoso, a una institución prestigiada; orgullo que muchas mentes débiles no pueden soportar y que lleva a producir por cantidad y no por calidad, d) Ignorancia de cómo funcionan las cosas

⁶ P. Medawar, *op. cit.*, p. 138 y ss.

⁷ *Ibid.*, p. 142.

en la ciencia. Esta ignorancia la tiene, no sólo el público en general, sino los mismos científicos. Escribe Medawar: "Ni siquiera el mayor de los científicos puede lograr que le salgan ideas brillantes sobre cualquier problema que se le ponga delante".⁸

Regresando a la descripción de este fenómeno social, que hemos llamado "contaminación del conocimiento", tropezamos con los prejuicios, es decir, juicios tomados y aceptados antes de realizar el estudio del problema. En un 90% de los casos los prejuicios van acompañados de fanatismo o cerrazón para admitir que pueda haber otras opiniones sobre el tema.

Debo hacer notar, que de todas estas reflexiones, me preocupa especialmente el caso de nuestros alumnos universitarios, sometidos a todo este tipo de influencias y que padecen más que nosotros los problemas de contaminación intelectual: inseguridad máxima, desconcierto, desánimo, confusión, desconfianza con respecto al estudio y la vida académica. Nunca acabaríamos de presentar facetas de esa terrible contaminación intelectual, pero es hora ya de preguntarnos por las causas de esa contaminación.

LAS FUENTES DE CONTAMINACIÓN

Allá al comienzo de los años setenta la televisión alemana presentó un experimento a la vista de todos. Introdujeron un pez vivo en un recipiente de vidrio lleno de agua del Rin. El pez murió a los pocos segundos. No existía tal agua, se trataba de un líquido compuesto de diversos elementos químicos terriblemente contaminantes. Ese es el poder de la contaminación. Por un cauce por el que durante siglos había transcurrido el agua, las miles de empresas establecidas junto al Rin en varios países habían ido sustituyendo el agua por sus vertimientos químicos.

Nos cuesta creer eso, a pesar de verlo con nuestros propios ojos. Nos cuesta aceptar que el río ya no es un cauce de agua, sino de inmundicias. Pero quien lo ve y queda convencido siente ganas de luchar para recuperar el río original. Algo parecido ocurre con la vida académica: cursos normales, conferencias, congresos, libros y cualquier otro tipo de publicaciones tradicionales o electrónicas, transportan contenidos fétidos.

⁸ *Ibid.*, p. 145.

Pero antes de seguir adelante, es necesario hacer una reflexión, lo más tranquila y dilatada posible, sobre la tolerancia con respecto a las opiniones de otros y su relación con la contaminación intelectual, pues muy posiblemente se podría suponer que el que esto escribe defiende la intolerancia, la censura rígida o el autoritarismo. Expongamos dos posibilidades o modos de explicar los fundamentos de la tolerancia. Primero: hay muchas verdades, tantas como a cada uno le parezca; por tanto yo debo respetar las opiniones de los demás, como deseo que ellos respeten la mía. Desde nuestro punto de vista, está mal formulada esa convicción. Segundo: no hay más que una verdad y todos nos esforzamos por llegar a ella. Pero somos limitados y no estamos seguros, ni podemos estarlo, de haber llegado a la verdad, por tanto respeto las opiniones de los demás estudiosos y deseo que respeten la mía.

En México este tema ha sido calurosísimamente debatido. Séanos permitido recordar aquí un fragmento del discurso de Gabino Barrera titulado *Oración cívica*, pronunciado en la ciudad de Guanajuato el 16 de septiembre de 1867:

Que en lo sucesivo una plena libertad de conciencia, una absoluta libertad de expresión y de discusión, dando espacio a todas las inspiraciones, deje esparcida la luz por todas partes y haga innecesaria e imposible toda conmoción que no sea puramente espiritual. toda revolución que no sea meramente intelectual.⁹

Desde los tiempos de la guerra de independencia, en México se vincula el problema de la tolerancia con respecto a las opiniones de los demás con el ejercicio de la libertad de pensar, hablar y escribir. Por eso el tema puede ser espinoso para algunos. Además, está íntimamente unido al recuerdo de siglos de intolerancia. Don José María Luis Mora, trató el problema con mayor detenimiento y sus ideas pasaron a formar parte del *corpus* ideológico que se halla en la cabeza de muchos mexicanos. En su *Discurso sobre la libertad de hablar, pensar y escribir*, expone sus ideas sobre el tema de la libertad. Pero notemos que estamos en una situación muy distinta. Su enemigo era la *censura* ejercida por el gobierno contra la libertad de opinión. Nuestro enemigo es el engaño, el fraude, el desorden, generados por noso-

⁹ Gabino Barrera, "Oración cívica", en Antonio Iburgüengoitia (ed.), *Filosofía mexicana*, México, Editorial Porrúa, 1996. (Colección "Sepan cuantos...", 78), p. 149.

tros mismos. Con esa distinción, leamos algunos de sus brillantes párrafos: "Precisamente porque los actos del entendimiento son necesarios en el orden metafísico, deben ser libres de toda violencia y coacción en el orden político".¹⁰

¿Qué entiende el ilustre pensador por "necesarios en el orden metafísico"? Lo dice claramente:

El conocimiento en el alma es lo que la vista en el cuerpo, y así como cada individuo de la especie humana tiene según la diversa construcción de sus órganos visuales, un modo necesario de ver las cosas y lo hace sin elección, de la misma manera, según la diversidad de sus facultades intelectuales lo tiene de conocerlas.¹¹

Lo confirma y repite en numerosas ocasiones a lo largo de este famoso discurso: "que la elección propia o ajena no tiene parte ninguna en los actos de las facultades mentales, y que de consiguiente, el entendimiento no es libre en el orden metafísico".¹² Este "orden metafísico" parece un resto de su vida de seminarista y quizá sea más bien efecto de la fascinación que le produce el ejemplo que encontró, a saber: la comparación con la vista humana. Sería todo lo más un orden físico. Sin embargo, si continuamos leyendo su discurso, podremos observar que una vez olvidado el ejemplo de la vista humana, Mora va comentando en su discurso la libertad del entendimiento para conocer la verdad; es decir, lo contrario de la "necesidad". Así, por ejemplo, afirma: "una misma persona con la edad varía de opinión hasta tener por absurdo lo que antes reputaba demostrado; y que nadie mientras vive es firme e invariable en sus opiniones, ni en el concepto que ha formado de las cosas".¹³

Esto es lo contrario de lo que había afirmado anteriormente, es decir: la necesidad del entendimiento. Insiste sin embargo en la defensa apasionada de la libertad de opinión: "¿por qué principio de justicia, o con qué título legal se adelantan a prescribir o prohibir doctrinas?"¹⁴ Probablemente piensa no sólo en el gobierno, sino en el clero, como parecen sugerir las palabras

¹⁰ José María Luis Mora, "Discurso sobre la libertad de pensar, hablar y escribir", en *Ibid.*, p. 114.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibid.*, p. 115.

¹³ *Ibid.*, p. 116.

¹⁴ *Ibid.*, p. 117.

"prescribir y prohibir". Pero hemos de señalar una vez más su inconsistencia, cuando afirma con la misma emoción un poco más adelante:

Sí, lo decimos resueltamente, las opiniones sobre doctrinas deben ser del todo libres. Nadie duda que el medio más seguro, o por mejor decir, el único, para llegar al conocimiento de la verdad, es el examen que produce una discusión libre: entonces se tienen presentes no sólo las propias reflexiones sino también las ajenas...¹⁵

¿Qué valor puede tener la discusión de varias personas que tuvieran todas ideas "necesarias" o fijas? Si colocamos cinco grabadoras sobre una mesa, cada una con una opinión distinta, tendríamos un ejemplo de lo que es "necesidad". Aunque pasaran millones de años repitiendo su mensaje, las otras grabadoras no se enterarían. Pero Mora afirma aquí que el intercambio de ideas es lo más fructífero. ¿Por qué? Porque nos ayuda a conocer mejor los problemas; es decir, a mejorar mi opinión. Esto es lo que expresamente había negado al principio. Si mi entendimiento actuara necesariamente, de nada le valdrá conocer las opiniones de los demás. Su explicación no es pues satisfactoria. La experiencia parece indicar, más bien, que el entendimiento trabaja incansablemente para conocer la verdad; para llegar a ella se consultan libros, se escuchan opiniones, a fin de formar la suya propia. La tolerancia se basa en que nadie puede estar seguro de agotar la verdad, por tanto debe respetar a los que hacen el mismo esfuerzo.

Es importante que este tema quede bien claro. Nuestro ataque a la contaminación intelectual no se hace desde la censura gubernamental o eclesiástica, sino desde la experiencia de finales del siglo XX. Es necesario poner orden. Es necesario poner exactitud, claridad, en el trabajo científico, como lo es el restaurar los ecosistemas.

Buscar la exactitud en nuestro trabajo científico no es intolerancia ni fanatismo. Acoger todo tipo de escrito o producto de investigación, no indica más tolerancia. O, para no jugar con las palabras, no es intolerante —en buen sentido— el que prohíbe que se llame tequila a cualquier alcohol envasado. Desde el punto de vista lingüístico, sí es intolerante, pero jugar así con los sentidos de las palabras hace imposible la vida en común. No permitir la adulteración de un producto, no es intolerancia.

¹⁵ *Ibid.*, p. 118.



Siguiendo en la búsqueda de las fuentes de contaminación tropezamos con el marxismo. Es muy doloroso hacer esta confesión, porque vimos con nuestros propios ojos que sólo el miedo al marxismo disminuyó las presiones de las clases dominantes sobre la clase trabajadora, pero a pesar de eso, hemos de afirmar que fue una fuente caudalósima de contaminación. La lucha de la clase trabajadora no debe apoyarse en ningún tipo de mentira. Hemos mostrado en otra parte, en extenso,¹⁶ en qué consiste esa contaminación y no lo repetiremos ahora. La teoría obsoleta de la evolución humana (aportación de Engels en general); la revolución armada (aportación de Lenin); las aplicaciones al mundo del arte; el centralismo estatal tipo Stalin, etcétera; desvirtúan el análisis central de las condiciones humanas de producción. El marxismo depurado ha de volver. Es el único que explica el bárbaro abismo en que hemos caído en estos últimos años del siglo XX.

Desde mi propio campo de conocimiento he de hacer otra aportación referente a las fuentes de contaminación. Se trata del desprecio y agresividad contra la lógica. No es este un factor que se vea a simple vista. La lógica parece asunto de seres extraños –colocados al borde del mundo actual– poseedores de una "boca mineralizada", como diría Gabriel Miró, por el polvo surgido de legajos antiguos.

Los más tolerantes conceden un lugar a la lógica en el campo de las matemáticas. El problema de la desaparición de la lógica no se refiere a que exista o no exista una asignatura llamada "Lógica" en el *curriculum* de bachillerato o de las carreras universitarias. Se refiere a una actitud profundísima con respecto a la ciencia y con respecto a la propia vida. Podría llamarse también consistencia o mucho mejor, congruencia entre nuestras ideas, unas con otras. Si yo exijo verdad en los informes de los gobernantes políticos, debo permitir que esa verdad se me exija a mí mismo en mi labor. Si acepto, que en el momento de cobrar un cheque en el banco, no hay más que una verdad: *la cantidad señalada en el documento* y no permitiría que la cajera me dijera: "cada uno tiene su verdad; para usted aquí dice 20.000 pesos, para mí son mil quinientos"; debo preguntarme también cuál es la verdad en las demás áreas de mi vida y de la ciencia.

¹⁶ Fernando C. Vevia Romero, *El discurso político-religioso en América Latina*, Guadalajara, Jal., Universidad de Guadalajara, 1990.

En el trabajo científico la coherencia entre las ideas es la primera condición, y la segunda, y tercera... y última. Sin embargo nos encontramos con una resistencia profunda a esta actitud. Durante muchos años, al dirigir tesis de diversos niveles, y al constatar la honradez y buena voluntad de los alumnos, nos hemos preguntado: ¿cuál es su patrón de trabajo? ¿Qué esquema siguen? ¿Dónde lo aprendieron? De las tres preguntas sólo la última es fácil de contestar: del ambiente científico en que viven, del cual nosotros somos responsables. Pero las otras dos preguntas son un misterio profundo. Me parece vislumbrar, pero no tengo ninguna certeza, qué entienden por un buen trabajo científico aquel que acumula hermosas ideas, originales, sobre algún tema. Pero no parecen haber escuchado jamás que lo que caracteriza a la ciencia —y no hay "ciencia occidental" y "ciencia oriental"; sólo hay ciencia frente a creencia— es la pregunta: ¿Por qué? ¿Por qué afirma usted eso? ¿Cómo se relaciona con las afirmaciones que usted mismo hace en páginas anteriores? ¿Con qué grado de certeza afirma usted lo que afirma? ¿Cómo se relaciona con la idea principal de su tesis? Alguien les ha dicho a los alumnos —y les convenció— que hacerse esas preguntas es obsoleto, pasado de moda, no juvenil, no "in", no es posmoderno, no se hace en las "universidades-punta".

Si queremos que nuestro trabajo académico no sea un "intercambio de comunicados", sino verdadera "comunicación" —las expresiones son del filósofo estadounidense Walter Rodman— tenemos que asomarnos también a la cuestión de la educación moderna. Es este un punto en que esperamos mucha ayuda de nuestros colegas, expertos en educación superior; los necesitamos muy de veras, pero desgraciadamente se dedican masivamente —con las excepciones del caso— a las estadísticas, a los grandes números, a las grandes políticas y no entran a fondo en este problema de la "relación fuerte" entre profesores y alumnos. Quizás hayamos llegado sin pretenderlo al corazón del problema de la contaminación. Por miedo a herir la autoestima del alumno, o por miedo a que movilice sus sindicatos contra nosotros y aun a todo el aparato administrativo, no nos atrevemos a decir: "eso está mal, muy mal. Repítalo". No nos atrevemos a crear un auténtico y sano orgullo. ¿Cómo hacer ver a las nuevas generaciones que exigir lo mejor de ellos no es odio, ni desprecio, ni violencia, sino lo más hermoso que puede hacer un maestro? Al hacer estas preguntas estamos ya pasando al

último apartado de nuestra reflexión, pero antes de pasar francamente a ella, queremos aún seguir tratando este abandono de la lógica, de la disciplina del pensar.

Lo elegante en los círculos académicos de las "universidades-punta" es el escepticismo, tanto en Centroeuropa como en los Estados Unidos –aunque haya corrientes minoritarias en contra–, sobre todo en las ciencias sociales y las humanidades. En Francia, al comenzar la desintegración –por el paso del tiempo– de la generación de los estructuralistas y postestructuralistas, detectamos un elegante nihilismo, que regresa al "mal del siglo" de Beaudelaire, a finales de la centuria pasada. Llámese como se llame: relativismo, negativismo, escepticismo, los matices no importan en este caso, vivimos un momento que por un lado es pasivo, de retroceso, de desconfianza en la razón humana; y por otro lado activo, en cuanto predominio de mentes que viven en cuerpos duros, fuertes, romos e incapaces de entender la ciencia. Es lo que llamamos barbarie.

La última máscara de la contaminación a la que vamos a referirnos (aunque tenemos conciencia de que hay muchas más, lo que daría materia para un libro), es la máscara en el sentido más arcaico del término: cuando el actor griego que se la ponía hacía presente al dios sobre el escenario, con toda su terribilidad y su ambigüedad. También esta máscara hace presente a un agente terrible en el escenario actual, nos referimos a la revuelta, la rebelión, la revolución, la lucha, o como quiera llamársela. Un video de un grupo de rock muy famoso nos puede servir para dar expresión a esta idea. En ese video aparece una escuela donde los alumnos se mueven como robots, avanzan arrastrando los pies, salen de la máquina como la carne picada de sus picadoras, es regida –la muchedumbre de alumnos– por un profesor sádico –azotado también él en su juventud– que los conduce con gritos desaforados. Finalmente, los jóvenes se rebelan contra la tiranía y destruyen los mesabancos, sillas y ventanas, en una orgía de violencia.

Además de ser visto por millones de jóvenes, nos sirve de punto de referencia. Nos indica que Mayo de 1968 no está tan lejos; su onda expansiva, como un maremoto gigantesco, ha dado varias veces la vuelta a la Tierra. Recientemente la revista francesa *Magazine Littéraire*¹⁷ dedicó todo un número a la *revuelta*, con la participación de Michel Onfray, Alain

¹⁷ *Magazine Littéraire*, núm. 365, mayo de 1998.

Finkelkraut, Marie-Odile Goulet-Cazé y muchos otros historiadores, filósofos y sociólogos. No en vano varios de los mejores pensadores franceses de los años sesenta participaron activamente en la revuelta del 68, aunque fuera con sus intervenciones en la radio o en artículos y libros: M. Foucault, M. Duras, A. Kerouac, R. Barthes, L. Althusser, H. Marcuse, N. Reich, J. P. Sartre, L. Aragón, etcétera.

Michel Onfray habla del "imperativo categórico del rebelde", que se opone al imperativo categórico de Kant.

los libertinos negadores de Dios, de los dioses y de los dogmas humanos; los libertarios amadores locos de libertades sin cortapisas; los revolucionarios y los utopistas deseosos de un mundo sin contradicciones, sin sufrimientos, sin dolores, sin movimiento; fijados en la excelencia y la felicidad eternas; los nihilistas destructores del poder de los padres y de las autoridades, de la tradición y de la razón clásica; los ateos deicidas y anunciadores entusiastas de la muerte de toda trascendencia; los anarquistas fomentadores de máquinas infernales, metafísicos del fulminante de potasio...¹⁶

¿Contra quién se ejerce el poder negativo de todos estos actores sociales?, se pregunta Michel Onfray, autor, entre otros libros, de *Política del rebelde; tratado de resistencia e insumisión*. Vale la pena recoger entera su respuesta:

contra lo que ensucia el cuerpo y lo desacredita; el orden burgués y la ley de los grandes números; la moral moralizante y los sacerdotes que practican su culto; contra lo que supone un mundo más allá de este mundo, un algo real que desbordaría lo que es puro y simplemente immanente; contra lo que sea autoridad, orden y ley en un universo inteligible muy improbable; [...] contra los recicladores de ideales cristianos en fórmulas laicas que son también inútiles, peligrosas y perversas...¹⁷

Haciendo un inventario de todos los predicadores de la revuelta, tendríamos que repasar los dos mil y tantos años de la civilización occidental, pero siempre encontraríamos, que todo revoltoso tiene una filosofía: "la fuerza está por encima del derecho"; "lo quiero yo, por tanto es justo". Todos ellos encienden abrasadores incendios que luego no pueden apagar.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 18-19.

¹⁷ *Ibid.*, p. 19.

Alain Finkelkraut hace una sutil distinción²⁰ entre *revolución* –que sería un no político al orden burgués– y la *revuelta*, que sería de carácter existencial, más que político. Pero parece demasiado débil la distinción.

Mayo 68 fue la revuelta que supo realizar la fusión del principio del placer y del principio de la realidad. [...] si mayo 68 fue el triunfo de la libertad sexual [...] creo que vamos ineludiblemente hacia una nueva gran revuelta... El entusiasmo, la inocencia, la voluntad de vivir libre sin organizar su vida en función de la eficacia social: todo eso conducirá a la juventud a reencontrar la vía de la revuelta.²¹

Tales palabras fueron recogidas en mayo del 68. Suena detrás de ellas la voz de Marcuse. Deshacer la madeja de lo posible y lo imposible; fomentar el entusiasmo y someterlo a control; uniones libres de amor y colaboración en la tarea humana de perpetuar la especie..., miles y miles de parejas de valores contrarios entre sí, forman un compuesto químico terriblemente contaminante, que corre por los cerebros de millones de personas.

EL TIEMPO DE LA UTOPIA

Es necesario creer que los ríos pueden volver a llevar sólo agua, que los lagos no sean depósitos de productos químicos degradados, que las autoridades pueden comprender la importancia vital de los árboles en la vida humana y no acaben con los poquísimos parques ciudadanos para allegarse recursos. Es necesaria la utopía. Pero la utopía de nuestro futuro no caminará entre celajes místicos y músicas celestiales. L. Trotski, M. de Sade, M. Stirner, F. Nietzsche, V. Lenin, K. Marx, H. Marcuse, y muchos otros, caminarán ya siempre con nosotros y cuando queramos escribir un renglón derecho, sentiremos un golpe en el brazo que emborrone nuestro esfuerzo.

Cuanto más brutal es la barbarie, más necesario es el acto de fe en la capacidad humana para reaccionar. Tal vez no veamos nosotros los resultados –uno es el que siembra y otro es el que recoge la cosecha– pero se producirán. Los antiguos egipcios tenían la convicción de que antes de ellos habían existido otras humanidades. Alguna catástrofe acababa con cada

²⁰ *Ibid.*, p. 25.

²¹ Romain Goupil, en *ibid.*, p. 33.

una de ellas, pero volvía el proceso de regeneración. Cualquier lector de los documentos literarios más antiguos que poseemos, podrá advertir que siempre se hace mención de lo que dijeron "los antiguos", es decir, civilizaciones anteriores a ellos que desaparecieron. Esta idea de la catástrofe renovadora se halla también en nuestras culturas precolombinas.

En un hermoso libro titulado *Geometría de las pasiones*, Remo Bodei tiene un capítulo titulado "La forma del futuro". Quisiera apoyarme en él para tratar este tema de la utopía. Allí afirma lo siguiente: "La rápida secuencia de acontecimientos nuevos y significativos moviliza de manera sólida expectativas retenidas por largo tiempo, mostrándonos el camino de una posible satisfacción *per speculum et in aenigmate* [por espejo y mediante enigmas]".²² Se transparenta a través del presente una realidad "más verdadera" que la existente. Bodei piensa primordialmente en las revoluciones de tipo político, pero sus ideas se aplican ellas solas automáticamente a nuestro tema. Prosigue el autor:

Cargándose de racimos de significado, cada signo que indique que este viejo mundo se disgrega [...] ofrece de vez en cuando forma, especificidad y dirección a las expectativas indeterminadas del presente y a los deseos aprisionados en las imágenes de perfección del pasado.²³

Esas "imágenes de perfección del pasado" no son mérito nuestro, ni fueron garantía de felicidad. Nos causaron durísimos trabajos, pero ahora descubrimos que nos dieron un sentido de la vida. Lo que más me sorprende de este texto de Bodei es la descripción que hace de los momentos que preceden a un gran cambio. Alcanza caracteres literarios en su descripción:

Un tiempo de espera precede y acompaña las revoluciones modernas. Al abrirse del abanico de lo posible, corresponde el confuso sentimiento de que la tolerancia ha colmado la medida. Es necesario pasar a toda costa a través de estrechos pasajes, que podrían rápidamente volverse a cerrar; un Mar Rojo que los acontecimientos han casi milagrosamente abierto.²⁴

Cita el autor a A. de Tocqueville, a Vincent-Buffautl, en su *Histoire des larmes*, y a B. Backzo, sobre el significado de las expectativas de masa. No

²² Remo Bodei, *Geometría de las pasiones*, México, FCE, 1995, pp. 349-350.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

es nuestro caso, porque la masa no parece apercibirse de su situación. Más bien asumimos el papel o rol de profeta tercermundista, que, situado en el cruce de dos grandes avenidas de cualquier ciudad moderna, trata inútilmente de hacerse oír.

La utopía puede construirse. Recordemos que Diógenes el Perro, el filósofo que se paseaba con una linterna en plena luz del día buscando un hombre en la Atenas del siglo IV a. C., fue un revolucionario a su manera, porque colaborar a que cada quien descubra al ser humano que es, realizará la utopía anticontaminante.

De todos modos, este tipo de trabajo que se esfuerza por ser un diagnóstico, parece que queda incompleto, si no se añade una prognosis, es decir: una anticipación de lo que podría ser.

Entre otras muchas soluciones que la evolución humana encontrará para salir de esta situación, podemos empezar ya a trabajar en varios campos. El primero de ellos es la supresión de estímulos, puntajes, y cosas parecidas en el mundo académico. Antes que eso, claro está, hemos de insistir en la honestidad personal. No es un lujo cultural del que se pueda prescindir. Si las piezas están defectuosas, no se puede construir una buena máquina.

Para hacer buenos trabajos, hace falta maduración, tiempo. Hemos señalado muchas veces: si Kant viviera en nuestra época, no hubiera alcanzado puntaje en ninguna convocatoria: ¡tardó más de diez años con un solo libro: *La crítica de la razón plural!*

Por otra parte, hay que hacer desaparecer poco a poco la burocracia de las entrañas del mundo académico. Ningún burócrata hubiera entendido lo que pretendía hacer Hegel con *La ciencia de la lógica*. Le hubiera dicho quizás: "ponga usted más color, resulta muy seca su obra".

Al escribir estas cosas, advierte uno mismo que parecen pequeñas y sin importancia. Así es. Lo importante es la honestidad personal del investigador en cuanto investigador. Que no haga nada de lo que hemos mostrado a lo largo de estas páginas. La circulación del conocimiento humano ha de ser la propia de un arroyo transparente. Si los ecologistas han rescatado ya muchas zonas que parecían absolutamente contaminadas, bien podemos imitarlos y rescatar todo lo que podamos del mundo del conocimiento.

Extrroducción

Ricardo Àvila

En la cara del ombligo de la Luna
 hay una respuesta para casi todo;
 sólo hay que saber cuál es la pregunta correcta.
Nezahualcoyotl

Aunque subsidiarios y concomitantes, *saber, conocimiento y verdad* son conceptos que pueden ser tratados por separado y de muy diversas maneras, como lo muestran los ensayos precedentes. En ellos todos los autores abordaron el concepto de conocimiento pero no el de saber. Al conocimiento se le ha señalado como ciencia, rama del conocimiento –sociología y antropología en este caso–, fenómeno social multifacético, ámbito simbólico, modelo teórico, proceso complejo, trama de eventos y objeto de contaminación. Por otra parte, sólo la mitad de los autores trataron de alguna forma el concepto de verdad; a éste se le caracterizó como paradigma ideal, convención social, variable –no matemática– de intereses sociales establecidos, y criterio de certeza.

En cualquier caso, hubiera sido muy interesante que los autores abordaran de manera conjunta los tres conceptos, siguiendo el espíritu de la convocatoria. En ausencia de ello, en las líneas que siguen intentó realizar una brevísima reflexión en torno al significado elemental de aquéllos, y plantear para la discusión algunas implicaciones de orden filosófico que entraña su examen hoy, cuando se revelan en el horizonte una fragmentación cognoscitiva creciente y un aumento de incerteza.

En principio, la convergencia de los conceptos en guisa se establece de manera espontánea porque relacionan los fenómenos que ocurren en la realidad con las representaciones que de ellos se hace la conciencia humana.

El saber está relacionado, sobre todo, con la experiencia empírica más llana, mientras que el conocimiento da cuenta—de manera concreta, abstracta, sistemática y altamente codificada—del sinnúmero de fenómenos que ocurren en ese ámbito enorme que de manera genérica se ha llamado naturaleza y universo.¹ A diferencia del saber, que es considerado conocimiento práctico y de tipo tradicional,² en estricto sentido el conocimiento puede ser definido como el proceso cuyo objetivo último tendría que ser el acceso a la verdad.

Todos los animales *saben* cómo comportarse para subsistir. Eso que es llamado instinto, que es la piedra angular del comportamiento animal, es una manera de saber. Junto con la memoria, el comportamiento animal está constituido por dos elementos clave: primero, la información útil adquirida, que se transmite por vía genética de una generación a otra; segundo, el aprendizaje, que se adquiere por medio de la experiencia. El aprendizaje, en este caso empírico, conduce a diversas maneras de saber.

Como el resto de los animales, los humanos también aprenden de su contacto con la naturaleza. Pero éste es más complejo por razones evolutivas. Además de la información genética específica y del aprendizaje adquirido en el entorno, los humanos han desarrollado otro saber, más sutil, que ha sido llamado *sentido común*, que permite al individuo observar las intrincadas normas de ese ámbito de la realidad que es llamado sociedad, y subsistir en él.

Por encima de instintos y sentido común, el cerebro humano—peldaño último del proceso evolutivo, cuyo grado de complejidad no termina de conocerse—es capaz, en principio, de representar y comprender con nitidez y precisión numerosos fenómenos que ocurren en la realidad: puede adquirir conocimiento. Al *cogere*, el ser humano pone en marcha su capacidad de razonamiento. Razonar tiene como objetivo esencial conocer la realidad, adquirir conocimiento, simple o complejo. Pero el sólo hecho de pensar en torno a la realidad no asegura conocerla, se requiere de la elaboración de recursos conceptuales para lograrlo, tal y como lo han hecho los hombres. En este sentido, todo parece indicar que la comprensión creciente del en-

¹ En sentido riguroso, obviamente, el concepto conocimiento no es símil del de cultura.

² Cabe señalar que R. Descartes consideraba al saber en su conjunto como toda la filosofía. Fernando F. Camba, "Descartes iniciador de la filosofía moderna", en *Síntesis*, enero-abril de 1998, Guadalajara, Jal., UNIVA/AFHM, pp. 16 y 24. Sin embargo, no todo lo que se sabe se conoce.

torno y de la propia existencia humana, entendida como parte de éste, deben implicar para la especie *sapiens* adquisición de mayor conciencia, es decir, entendimiento global y profundo de la realidad.

Tanto el saber como el conocimiento en general se adquieren, no son innatos. Para obtenerlos es necesario entrar en contacto con la realidad, en términos prácticos y teóricos. Sin embargo, siendo el conocimiento una experiencia cognoscitiva más intrincada y profunda que el saber, su sistematización y codificación son también más complejas.

En cuanto adquieren el uso de razón, los seres humanos muestran un afán inagotable de saber, de conocimiento. Se plantean todo tipo de preguntas sobre lo observable y conocible, y buscan respuestas en el marco más lógico posible. Esto explica las irrecusables preguntas que tarde o temprano se hacen todos los humanos: ¿Qué somos? ¿Por qué somos? ¿De dónde venimos? ¿Hacia dónde vamos? Pareciera que éstas y otras muchas preguntas son elaboradas por un implacable deseo de saber, de conocer; de saber y conocer incluso más allá de las convenciones sociales establecidas. Esta capacidad de hacer preguntas permite columbrar, lógicamente, que el ser humano es capaz de responder a ellas por medios racionales, al margen de cualquier consideración mística o esotérica. Sin embargo, por razones de índole sociocultural, al paso del tiempo los seres humanos se alejan de esa aspiración.

Con todo, es necesario subrayar que por encima del aseguramiento de las condiciones materiales de existencia y reproducción, *la búsqueda de conocimiento es la tarea más lógica* que debe enfrentar la especie humana. No se explica de otra manera la complejidad de su cerebro, que hoy opera muy por debajo de sus capacidades. Tampoco es lógico pensar que esa estructura tan compleja y con potencialidades imprevisibles, haya evolucionado tanto sólo para asegurar la reproducción del *Homo sapiens*; esa tarea la hicieron con total eficacia otras muchas especies millones de años antes que aquél. Desde esta perspectiva, la búsqueda de conocimiento es una necesidad de la conciencia.

Toda la gente sabe –algo, al menos–, pero son los menos quienes poseen *conocimiento*. Conocimiento implica conocer la realidad de manera cabal y en su mayor complejidad. Son el razonamiento y el entrenamiento los que permiten examinar, comprender y conocer la *res extensa*, como la

llamaban los filósofos antiguos. Ésta se puede conocer de numerosas y sorprendentes maneras —piénsese en la literatura, el arte o el imaginario social—, pero de todas ellas la ciencia es el “cuerpo de conocimiento [más] complejo, difícil, altamente matemático y antiintuitivo”.³ Además, a diferencia del resto de las formas de conocimiento, el conocimiento científico utiliza el escepticismo sistemático, la reflexión crítica, el método lógico y la verificación, como sus medios fundamentales.

El afán constante e indeclinable por conocer —conocer todo lo posible—, ha impulsado al ser humano a buscar certezas que le expliquen la existencia, le otorguen seguridad o validen sus creencias. A esas certezas les ha llamado verdades, y como tales se les otorga *status* de infalibilidad; inclusive se les llega a considerar entelequias. Pero lo que los individuos puedan considerar verdadero no es suficiente para acceder a la verdad en estricto sentido.

En principio todo saber y todo conocimiento tendrían que conducir a la *verdad*. A la verdad entendida como la comprensión precisa de eso que es llamado naturaleza, universo, realidad. Pero la comprensión cabal de la realidad debe ser comprobable, verificable; de otra manera la verdad queda confinada al terreno de la interpretación, de las convenciones establecidas. La verdad objetiva se establece con juicios de verdad, valga la redundancia, mientras que las verdades, en general, se apoyan en juicios valorativos. En el primer sentido la verdad no puede ser retórica, como lo plantean algunos filósofos.⁴ El criterio de *hecho verdadero* debe estar determinado por la concordancia cabal entre los fenómenos naturales y los conceptos que de ellos se hace la conciencia humana gracias a su capacidad de abstracción. Esa inteligencia ha sido objeto de sistematización y codificación para comprender con acierto los fenómenos que ocurren en lo que es llamado realidad: se trata del conocimiento científico. Para los científicos la verdad es objetiva y absoluta, y ha de someterse al rigor de la prueba. Por ello, los fenómenos que ocurren en la *res extensa* son calificados como verdaderos porque son inteligibles y comprobables, amén de que las percepciones y

³ Carl Sagan, *El mundo y sus demonios. La ciencia como una luz en la oscuridad*, Barcelona, Planeta, 1997, p. 273.

⁴ Es el caso de P. Feyerabend, quien critica la compulsión humana por buscar verdades absolutas. Pero esta crítica no es epistemológica, sino moral, política, porque en el fondo critica a quienes manipulan los resultados científicos, no a las verdades comprobables como tales. John Horgan, *El fin de la ciencia. Los límites del conocimiento en el declive de la era científica*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1998, pp. 73 y 77.

experiencias individuales de la realidad sean múltiples y creen diversos sentidos. Lo que se piense, crea o especule sobre cualquier fenómeno propio del ámbito físico no es necesariamente verdadero, aunque se tenga certeza de ello. “«Siempre que encontramos a dos personas interpretando los mismos datos de manera distinta –dice T. Kuhn– estamos ante un caso de metafísica...»”.⁵ Precisamente por eso, el evento debe ser verificado por medio de la prueba, donde la objetividad prima sobre la interpretación subjetiva. Únicamente de esa manera la verdad adquiere su sentido estricto. Aun así, algunos científicos consideran que sólo se puede llegar a la verdad de manera asintótica, nunca alcanzarla del todo.⁶ Pero a tal aseveración se puede oponer otra: Desde el punto de vista que ha mostrado la lógica de la evolución, ¿no es posible pensar que se podría conocer la verdad completa, entendida como la comprensión de la realidad toda? ¿Se quedará la especie humana en el estado cognoscitivo actual?⁷

Las verdades no se inventan, se descubren. Ellas ‘estructuran’ la realidad, y son los científicos, en principio, quienes se dedican a buscarlas. Son ellos, también, los mejor entrenados para hacerlo, independientemente de las creencias o certezas que ellos mismos tengan sobre los fenómenos que ocurren en la realidad. Cuando se trata de la verdad en sentido científico, no se pueden aceptar argumentos subjetivos como éste: “«el poder o intensidad con que se siente algo» es una guía para saber si es verdad”.⁸

Los logros acumulados por la ciencia y la experiencia racional muestran que las verdades objetivas y verificables no pueden ser cuestionadas, por muchos argumentos metafísicos que se esgriman.⁹ Esas son las verdades que en principio busca el ser humano, inteligente, racional; esas son las verdades que su afán de conocimiento lo anima a buscar, aunque cuando las encuentra se encoja ante ellas, quizá porque casi siempre son inesperadas.

⁵ Citado por Horgan, *op. cit.*, p. 68.

⁶ Sagan, *op. cit.*, p. 52.

⁷ Karl Popper sentencia que la indagación de la verdad es lo que hace que la vida merezca la pena vivirse. “«La búsqueda de la verdad es una especie de religión [...] una creencia ética.»” Citado por Horgan, *op. cit.*, p. 72. Más que una religión, que es de hecho una postura ética, la búsqueda de comprensión de la *res extensa* es la tarea más lógica para la complejidad y prodigio de una estructura como el cerebro humano.

⁸ Este es uno de los argumentos feroz de un reputado psiquiatra de Harvard que se convirtió al ‘abduccionismo de extraterrestres’, gracias a sus propios pacientes, quienes lo consultaron porque padecían abduccionismo. Sagan, *op. cit.*, p. 173.

⁹ Esta postura respecto de la verdad, hay que decirlo al paso, es calificada por muchos filósofos –no sin cierto desprecio– como positivista o neopositivista. *So what?* ¿Son “verdaderas” por sí mismas las explicaciones filosóficas de aquéllos? No hay que olvidar que el mundo es llutado de muchas maneras en todos sus rincones, y sus diversos apelativos no cambian su condición de tal.

experiencias individuales de la realidad sean múltiples y creen diversos sentidos. Lo que se piense, crea o especule sobre cualquier fenómeno propio del ámbito físico no es necesariamente verdadero, aunque se tenga certeza de ello. “«Siempre que encontramos a dos personas interpretando los mismos datos de manera distinta –dice T. Kuhn– estamos ante un caso de metafísica...»”.⁵ Precisamente por eso, el evento debe ser verificado por medio de la prueba, donde la objetividad prima sobre la interpretación subjetiva. Únicamente de esa manera la verdad adquiere su sentido estricto. Aun así, algunos científicos consideran que sólo se puede llegar a la verdad de manera asintótica, nunca alcanzarla del todo.⁶ Pero a tal aseveración se puede oponer otra: Desde el punto de vista que ha mostrado la lógica de la evolución, ¿no es posible pensar que se podría conocer la verdad completa, entendida como la comprensión de la realidad toda? ¿Se quedará la especie humana en el estado cognoscitivo actual?⁷

Las verdades no se inventan, se descubren. Ellas ‘estructuran’ la realidad, y son los científicos, en principio, quienes se dedican a buscarlas. Son ellos, también, los mejor entrenados para hacerlo, independientemente de las creencias o certezas que ellos mismos tengan sobre los fenómenos que ocurren en la realidad. Cuando se trata de la verdad en sentido científico, no se pueden aceptar argumentos subjetivos como éste: “«el poder o intensidad con que se siente algo» es una guía para saber si es verdad”.⁸

Los logros acumulados por la ciencia y la experiencia racional muestran que las verdades objetivas y verificables no pueden ser cuestionadas, por muchos argumentos metafísicos que se esgriman.⁹ Esas son las verdades que en principio busca el ser humano, inteligente, racional; esas son las verdades que su afán de conocimiento lo anima a buscar, aunque cuando las encuentra se encoja ante ellas, quizá porque casi siempre son inesperadas.

⁵ Citado por Horgan, *op. cit.*, p. 68.

⁶ Sagan, *op. cit.*, p. 52.

⁷ Karl Popper sentencia que la indagación de la verdad es lo que hace que la vida merezca la pena vivirse. “«La búsqueda de la verdad es una especie de religión [...] una creencia ética».” Citado por Horgan, *op. cit.*, p. 72. Más que una religión, que es de hecho una postura ética, la búsqueda de comprensión de la *res extensa* es la tarea más lógica para la complejidad y prodigio de una estructura como el cerebro humano.

⁸ Este es uno de los argumentos feroz de un reputado psiquiatra de Harvard que se convirtió al ‘abduccionismo de extraterrestres’, gracias a sus propios pacientes, quienes lo consultaron porque padecían abduccionismo. Sagan, *op. cit.*, p. 173.

⁹ Esta postura respecto de la verdad, hay que decirlo al paso, es calificada por muchos filósofos –no sin cierto desprecio– como positivista o neopositivista. *So what?* ¿Son “verdaderas” por sí mismas las explicaciones filosóficas de aquéllos? No hay que olvidar que el mundo es llamado de muchas maneras en todos sus rincones, y sus diversos apelativos no cambian su conclusión de tal.

No todas las teorías científicas, por más cohesión, sentido, significado y narrativa unificadora que tengan, son consistentes, en el sentido de comprobables.¹⁰ Ellas, en su mayoría, sólo explican aspectos de la realidad, le dan cierto orden, responden al afán humano de conocimiento y palian su necesidad de sentido existencial.¹¹ Pero aún no ha sido posible elaborar una teoría global por todos aceptada, que explique la realidad toda. A esta limitación se agrega otra, la de las modas teóricas, lo que implica carecer de pausa para verificar las teorías mismas.¹²

Si existen tales limitaciones teóricas en el ámbito de las ciencias “duras”, ¿qué se puede esperar que suceda en el campo de las disciplinas sociales y humanísticas?

Desde la perspectiva de este texto, las teorías sobre el funcionamiento de las sociedades terminan siendo —y esa sería su justa función— complejos ejercicios del intelecto para crear y re-crear explicaciones limitadas sobre la existencia humana. Sistemas abstractos concebidos *ex post facto*,¹³ producto de la irrecusable actividad intelectual del ser humano. Ellas operan, sobre todo, como remedios que dan “sentido” a la existencia humana.¹⁴ Algunas de esas teorías, incluso, se han convertido en verdaderos bastiones ideológicos donde viven acantonados sus devotos.

¿Cómo se puede tener certeza de que cualquier teoría que explique el funcionamiento social sea correcta, en el sentido de verdadera, si los humanos tenemos la irrecusable limitación de su idea pretérita, y generalmente la elaboramos al margen de lo que sucede en la *res extensa*? Al respecto W.

¹⁰ Horgan, *op. cit.*, p. 147.

¹¹ Según Ilya Prigogine, premio Nobel en química, el determinismo subyacente en numerosas teorías científicas, en última instancia propicia la aparición de ideologías redentoras. Así pensaban, según él, científicos como Descartes o Einstein “... eran «todos ellos unos tipos pesimistas que querían ir a otro mundo, a un mundo de bienaventuranza eterna»” *Ibid.*, p. 279. Sin embargo, ¿no es eso lo que en el fondo buscan la mayoría de los hombres, dado que las propias teorías científicas, aun las más elaboradas, no han alcanzado aún para explicar cabalmente la realidad y el sentido de la vida misma?

¹² “El mismo extraordinario progreso [científico] que ha conducido al vaticinio de que pronto podríamos conocer todo lo concebible ha generado también la duda de que podamos conocer *algo* con certeza. Cuando una teoría sucede a otra con tanta rapidez, ¿cómo podemos estar seguros de que determinada teoría sea la verdadera?” *Ibid.*, p. 53.

¹³ No olvidemos que sólo recordamos el pasado. Stephen W. Hawking, *Historia del tiempo*, México, Editorial Crítica/Grijalbo, 1988, pp. 190 ss.

¹⁴ El conocimiento de lo humano está subsumido por la perspectiva ética, moral. Esta afirmación, por supuesto, no es en absoluto novedosa, sólo reitera lo que todos los iniciados saben, aunque muchos de ellos prefieran ignorar. Al respecto recuérdense los argumentos de Tzvetan Todorov, *Las morales de la historia*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1993, pp. 9-22.

Heisenberg planteó que los avances del conocimiento de la física no clásica, en el siglo XX, por primera vez en el curso de la historia pusieron al hombre ante sí mismo, solo ante la naturaleza y el universo, sin asociado ni adversario.¹⁵ Es decir, más allá de toda filosofía concebida al margen de la realidad, *stricto sensu*.

La necesidad de conocimiento del ser humano a lo largo de su historia, revela por qué ha elaborado tantas teorías que explican su existencia y el entorno. Esas respuestas están en la base de los diversos sistemas ideológicos y aclaran su aparición, comenzando por el animismo y siguiendo con las religiones, místicas o laicas. Esos sistemas ideológicos han mitigado ese impulso inflexible del cerebro por conocer. Los hombres han filosofado¹⁶ sobre el universo, la naturaleza y su existencia misma, apoyados en conceptos y modelos convenidos –cosmovisiones ideales que inclusive pueden apoyarse en hechos reales–, gracias a los cuales se arman las tramas que explican la realidad. Tales conceptos y modelos sustentan los argumentos y las “creaciones de sentido” que operan en los diversos ámbitos socioculturales.¹⁷

En años recientes, numerosos practicantes de las disciplinas sociales y humanas han argumentado que la noción de creación de sentido es un modo de interpretar la realidad; les asiste la razón.¹⁸ La creación de sentido puede ser definida como la empatía conceptual que se logra por el recuerdo de experiencias similares que se pueden compartir gracias al lenguaje. Sin embargo, aunque forma de conocimiento, la creación de sentido no deja de ser parcial porque sólo explica la realidad en forma metafórica, correlativa y, por supuesto, *ex post facto*; su comprobación, si es posible alguna, nunca

¹⁵ Werner Heisenberg, *La imagen de la naturaleza en la física actual*. Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini, 1993 [1955], p. 19.

¹⁶ En *lato griego*, poner en marcha el cerebro, pensar.

¹⁷ Un problema de alta significación en ciencias humanas consiste en que “los problemas tratados [por ellas] son extremadamente complejos, y los argumentos empíricos que apuntalan sus teorías generalmente son bastante débiles.” Alan Sokal y Jean Bricmont, *Impostures intellectuelles*, París, Éditions Odile Jacob, 1997, p. 194. Por otra parte, el arsenal conceptual acumulado por la ciencia moderna ha otorgado enorme capacidad heurística y una legitimidad a las disciplinas sociales y humanas. Ricardo Ávila, “¿Y si la *res extensa* nos alcanza?”, *El Informador. Presencia Universitaria* (Guadalajara, Jal., martes 19 de mayo de 1998), pp.6-7. Extracto de la conferencia sustentada en el CIESAS, el 12 de diciembre de 1997. Sin embargo, el uso abusivo o descontextualizado de aquel arsenal generalmente ha conducido a confusiones y errores. Sokal y Bricmont, *op. cit.*, p. 255.

¹⁸ Cito a dos de ellos: Clifford Geertz, *Works and lives. The Anthropologist as Author*, Stanford, SUP, 1988, pp. 1-8; George Lakoff y Mark Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995, pp. 156-160.

es absoluta. La creación de sentido corresponde a una lectura de la realidad, no es su explicación, entendida, obviamente, en términos científicos.¹⁹

Todos los conocimientos socialmente convenidos llenan los huecos propios de la ausencia de explicación científica. Pero en la actualidad se está dando una prolífica tendencia fragmentaria de las formas de conocimiento. Esta fragmentación se debe, por una parte, al colapso de los grandes sistemas ideológicos propios del Occidente moderno, concebidos como globalizantes y absolutos; por otra, se explica debido al cambio operado en el panorama científico de este siglo: piénsese al respecto en la teoría de la relatividad, el principio de incertidumbre ligado a la mecánica cuántica y el teorema de Gödel. Estos planteamientos científicos aclaran en detalle ciertos fenómenos que ocurren en la realidad, aunque de manera parcial. Sin embargo, a aquélla no ha sido posible explicarla y menos demostrarla de manera íntegra, lo que ha causado en general incertidumbre conceptual. De hecho, desde un punto de vista estrictamente científico, en la actualidad el ser humano carece de un modelo global y verificable que explique la *res extensa* toda, incluido el hombre, obviamente.

La carencia de modelo científico-filosófico de la realidad ha propiciado la entronización de una corriente de pensamiento muy beligerante, que “des-construye” los modelos conceptuales precedentes, pero sin proponer, bien a bien, un modelo alternativo que explique la realidad toda.²⁰ A partir de esa manera de pensar, en la actualidad cada individuo puede poseer su propia “verdad” –o crear tantos sentidos como sea posible– y puede haber tantas como individuos. Con todo, la fragmentación cognoscitiva de la realidad no es actual, entierra sus raíces, al menos, hasta la concepción dualista psicofísica concebida por Descartes, quien “separó” la *res cogitans* de la *res extensa*.²¹ Este dualismo psicofísico, hay que subrayarlo, todavía no ha sido superado en el ámbito de la filosofía, como tampoco, en general, en el de la ciencia. En consecuencia, la posibilidad de acceder a un conocimiento no fragmentario y por lo tanto global, tendría primero que superar el dualismo psicofísico cartesiano, de tal manera que fuera comprensible para

¹⁹ “La ciencia no es un «texto»”, como pretenden los autores posmodernos y numerosos científicos sociales. Sokal y Bricmont, *op. cit.*, p. 189.

²⁰ Argumentos inauditos del paroxismo des-constructivista se encuentran a lo largo del devastador examen de Sokal y Bricmont, *op. cit.*, pp. 26-30, 77-83 y 135-140.

²¹ Heisenberg, *op. cit.*, pp. 24, 52 y 104.

todos los individuos que *el ser humano forma parte del todo*, con todo lo que ello implica. De otra manera la atomización cognoscitiva y permisividad filosófica seguirán profundizándose.

* * *

A lo largo de la historia de la humanidad el conocimiento complejo ha adquirido la mayor importancia. En Occidente, desde la Antigüedad y luego durante los Tiempos Modernos, ciertas élites ilustradas propusieron la idea de que los humanos podían adquirir y acumular conocimientos sistemáticamente mediante investigaciones de la naturaleza: esa es la idea básica de la ciencia actual. Creían que el proceso de acumulación de conocimientos sería finito, luego de lo cual podría construirse la sociedad perfecta.²² Sin embargo, además de que el conocimiento hasta hoy acumulado se ha distribuido de manera desigual, en la actualidad muchos científicos y filósofos creen que esa forma de conocimiento que es la ciencia ha entrado en una fase de rendimientos decrecientes, por lo que tarde o temprano tocará a su fin, con lo que la humanidad se convertirá en una nueva *Polinesia*, muy alejada de la sociedad perfecta, donde el conocimiento científico se fragmentará, proliferando con ello toda suerte de “verdades”.²³ Si esta posibilidad es real, ¿qué sucederá entonces con ese afán innato de los humanos por conocer? ¿Desaparecerá? Por fortuna no todos los científicos piensan así. Hay quienes creen que la búsqueda de conocimiento no tiene límite.²⁴

Ahora bien, si el desarrollo de la ciencia está entrando en francos rendimientos decrecientes, como muchos de sus practicantes lo creen; si se piensa que cada día se halla más lejos la posibilidad de descubrir —¿unificar?— una teoría global que explique sin limitación alguna a la *res extensa*; si los científicos consideran que la incertidumbre científica “es la única manera de vivir, si no la vida sería aburrida”; si el objetivo de las disciplinas sociales es sólo el refinamiento del debate para vejarse mejor por medio de él; si la *ciencia irónica* se practica más que la ciencia empírica; si los físicos devienen hoy los más osados filósofos.²⁵ Y en fin, si la práctica científica actual se revela cada vez más fragmentaria, debido sobre todo a

²² Hogan, *op. cit.*, p. 41.

²³ *Ibid.*, p. 29.

²⁴ *Ibid.*, pp. 318-319.

²⁵ *Ibid.*, pp. 33, 17, 103, 202, 23 y 123.

su concepción lineal.²⁶ Entonces los científicos, pero más quienes no lo son, continuarán alejándose los unos de los otros, desde un punto de vista conceptual. Los sistemas ideológicos que hace algún tiempo funcionaron a modo de argamasa social, se fragmentarán más y más, de tal suerte que cada individuo poseerá su propia "verdad", independientemente de cualquier consideración científica.²⁷ Proliferará en forma creciente el pensamiento esotérico, mágico o francamente irracional. La especie humana arribará completa a la nueva Polinesia, versión actual de la mítica Babel.²⁸

Para comprender la *res extensa*, más allá de los análisis *ex post facto* y de cualquier convención social, es necesario asumir el proceso de conocimiento científico y superar sus límites, que para muchos son patentes en la actualidad. En ese sentido, habría que buscar y encontrar el modelo de funcionamiento de la naturaleza, que aún se desconoce.²⁹ Tal vez, como sentenciaba el poeta de Texcoco, hay que saber hacer a la Luna las preguntas correctas.

* Aunque maneje nociones no lineales, específicamente en el ámbito de las matemáticas (Sokal y Bricmont, *op. cit.*, p. 130), desde un punto de vista estrictamente conceptual, la ciencia de Occidente es lineal: en absoluto es circular, como otras tradiciones cognoscitivas, por ejemplo, la mesoamericana o hindú.

²⁷ "Combinando el olvido de lo empírico, con una sólida dosis de dogmatismo cientificista, se puede caer en las peores elucubraciones..." Sokal y Bricmont, *op. cit.*, p. 194.

²⁸ Las cuestiones opinables no impiden realizar especulaciones infuirtadas. Stephen J. Gould, citado por Urgan, *op. cit.*, p. 167.

²⁹ La naturaleza inmediata indica que ese modelo es más bien circular, cíclico, sincrónico y complementario. R. Avila y C. Brisci, "¿Somos realmente conscientes del tiempo?", en *Estudios del Hombre*, núm. 5, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1997, p. 130.

RESEÑAS

Cognition in the Wild¹

Edwin Hutchins

El conocimiento distribuido es el enfoque principal del libro. El autor, Edwin Hutchins, antropólogo reconocido por sus investigaciones sobre cognición, los modelos y esquemas mentales, y sus planteamientos sobre la distribución de las tareas cognitivas, son aportaciones muy importantes para la antropología cognitiva. Hutchins es profesor del Departamento de Ciencias Cognitivas de la Universidad de California en San Diego.

El autor documentó con grabadoras y cámaras de video distribuidas en todas las estaciones de las distintas actividades de navegación sobre el puente de mando de un barco naval de la marina de los Estados Unidos en San Diego, California. Utilizó como unidad analítica la navegación del barco, realizada por el equipo de marinos especializados o en proceso de aprendizaje. Documentó todas las labores rutinarias de navegación para la llegada al puerto de San Diego. Pero durante una maniobra hubo una falla en la energía del barco y las consecuencias fueron serias. Hutchins analizó paso por paso la interacción, la comunicación y la distribución de las tareas cognitivas del grupo durante el episodio, con énfasis en cómo fueron solucionados los problemas resultantes y cómo fue la distribución de las tareas cognitivas entre sus integrantes del equipo. Se trata de un estudio de cognición en condiciones naturales, con todo el dinamismo que puede ocurrir en este tipo de contexto, contrario a una investigación controlada en un laboratorio.

Hutchins demuestra por medio de su detallado análisis cómo se requiere todo un conjunto de personas especializadas en las distintas labores pertinentes. Para que funcione la navegación en este caso, el grupo a cargo necesariamente tiene que trabajar en conjunto y con una organización social específica; se trata del conocimiento distribuido. Parte de este conocimiento se encuentra en los instrumentos de trabajo, indispensables para la navegación, la cual depende de un constante proceso de conversión, que va del analógico al digital y de éste a aquél, y a las representaciones en forma de cartas, mapas y bitácoras.

El autor comienza su discusión apuntando que la cognición humana siempre está situada dentro de un ámbito sociocultural complejo, y no hay manera de evitar que sea afectada por



¹ Edwin Hutchins, *Cognition in the Wild*. Cambridge, Mass., The MIT Press, 1996, 381 p.

éste mismo. Señala que es frecuente que se olvide este punto al buscar las estructuras del conocimiento. Según él, su libro trata de localizar la actividad cognitiva en contexto, pero natural y dinámico. Un contexto donde la cognición de un individuo es solamente una parte: en el caso de su estudio refiere a una situación de trabajo en equipo donde existen la distribución de las tareas cognitivas (p. xiii). Para Hutchins, en la antropología, el concepto de división del trabajo es uno de los más importantes. Comenta que cuando se trata de los términos de energía medida o ahorrada en un grupo humano, y la eficacia como ese grupo explota su ambiente físico, el factor de organización frecuentemente produce propiedades grupales que son distintas a las de propiedades individuales. Este es uno de los asuntos centrales en el planteamiento de Hutchins. En el mismo sentido, dice que una forma particular de organización social permite que los individuos combinen sus esfuerzos de manera tal que producen resultados imposibles de realizar por un solo sujeto (p. 175).

Hutchins propone que toda división del trabajo, sea naturalmente, física o cognitiva requiere conocimiento distribuido para coordinar las actividades de los participantes. Según el autor cuando se trata de trabajo distribuido cognitivo hay dos tipos involucrados: uno es el conocimiento de la tarea misma y el otro es el conocimiento que gobierna la coordinación de los elementos de la tarea. Hutchins enfatiza el hecho de que el grupo que efectúa la tarea cognitiva puede tener propiedades cognitivas distintas de cualquier individuo, como ya se mencionó (p. 176). Sobre este fenómeno, argumenta que las diferencias en los logros cognitivos de dos grupos distintos, dependen, posiblemente, de las diferencias en la organización social de la distribución cognitiva y no en las diferencias de las propiedades cognitivas de los individuos de ambos grupos (pp. 177-178).

Expone un ejemplo muy ilustrativo de un caso donde la organización social de las tareas cognitivas y la relación entre las partes de la interpretación del fenómeno fue decisiva en la causa de un grave accidente marino, causado por la jerarquía en el mando de la tripulación y una falla en la interpretación de señales de luces de otro barco durante la noche (pp. 241-242). En esta discusión también comenta los modelos culturales y las interpretaciones de fenómenos, como el caso citado, donde las señales marinas hechas con luces que aparentan ser comunes entre personas de un grupo cultural específico, y como, sin embargo, existe una diferencia cuando se trata de los logros cognitivos de un individuo que cuando se trata de un grupo.

Comenta el autor que el conocimiento cultural es central en el estudio de casos propios de la antropología cognitiva. En Hutchins es enfática la necesidad de hacer una descripción del contexto de las tareas cognitivas, lo que llama "etnografía cognitiva". En este sentido, crítica a quienes en el ámbito de la antropología cognitiva no han tomado todavía a ésta como elemento central para los estudios de caso. Según él, entre los beneficios que aporta la etnografía cognitiva en las ciencias cognitivas, se puede contar entender mejor el aspecto funcional del sistema cognitivo humano.

¿Para qué sirve la mente? Y ¿qué tan seguros estamos de que son correctas nuestras intuiciones sobre la naturaleza cognitiva de las tareas que hacemos diariamente?, se pregunta Hutchins; y responde nuestros modelos "etno" y "experto" del desempeño cognitivo no son iguales a lo encontrado cuando se estudia el conocimiento en condiciones natura-

les, y agrega que su libro es un intento de demostrar que el estudio del conocimiento en condiciones naturales puede señalar un contexto de tareas diferentes, y por lo mismo, permite obtener un concepto distinto del que se hace la gente con su mente (p. 371).

En el estudio de Hutchins se nota un cambio en relación con su concepción sobre el conocimiento de los actores. En un artículo anterior sobre los navegantes de Micronesia, el autor describe cómo los navegantes logran viajar en canoas con velas, sin instrumentos, entre las distintas islas del archipiélago. Describe con detalle el modelo mental, o sea, el concepto del viaje de esos navegantes. En ese estudio, Hutchins siguió considerando el conocimiento como individual; el individuo tiene el conocimiento y se pasa de uno a otro, o sea, los viejos navegantes transmiten su conocimiento a los jóvenes. En *Cognition in the Wild*, Hutchins cambia su forma de plantear el conocimiento, ahora lo trata como compartido y distribuido entre un conjunto de actores sociales. La tripulación del barco depende del conocimiento colectivo para poder lograr su viaje.

Reseña de **Daria Deraga**

El fin de la ciencia¹

*A muy largo plazo ni siquiera importa la verdad.
El riesgo está tomado.
La búsqueda de la verdad es lo que cuenta [...]
No la verdad propiamente tal.*
W. Stevens/J. Horgan

Un libro bajo el título *El fin de la ciencia* se antoja provocador, alarmista, apocalíptico: pone en guardia a quienes se cobijan bajo el paradigma del progreso inagotable, que ha ido de la mano del pensamiento científico moderno de Occidente. Sin embargo, el libro está ahí. Se trata de un ensayo elaborado por John Horgan, reputado divulgador científico norteamericano, quien tomó prestado el título de su libro, de aquél que escribió al final de los años sesenta el biólogo Gunther Stent, aunque le agregó un subtítulo también sorprendente: *Los límites del conocimiento en el declive de la era científica*.

El de Horgan es un libro de indagación e interpretación, confeccionado sobre todo por medio de entrevistas realizadas a una pléyade de científicos de las principales ramas del conocimiento. Se apoya también en un sólido *corpus* bibliográfico, cuyos autores son, entre otros, los mismos entrevistados. Es un trabajo que no discute los descubrimientos y conocimientos científicos como tales, sino sus implicaciones sociales y culturales, que son profundas y en cierto modo abrumadoras. El autor acomete varios de los más álgidos temas de actualidad científica y filosófica, para ofrecer al lector un diáfano panorama de lo que sucede en ese restringido ámbito de los científicos y filósofos "de punta" —como hoy se dice en jerga. De paso proporciona pinceladas de las más calificadas personalidades científicas contemporáneas —a veces muy sinuosas, por cierto—, de sus dudas y pugilatos, pero también de sus ideas, que en general son harto sugerentes. Al mismo tiempo, realiza un buen recuento de filosofía de la ciencia en su estado actual, con pasajes jocosos y con una sana, a la vez que respetuosa, actitud iconoclasta, pues el autor reconoce que es propenso a reírse de los científicos "que se toman demasiado en serio sus fantasías metafísicas" (p. 333).

El hilo conductor del texto es una pregunta —entre cándida e incisiva— que el autor espeta a sus entrevistados: "¿Está llegando la ciencia a su fin?" De las diversas respuestas que obtuvo



¹ John Horgan, *El fin de la ciencia, Los límites del conocimiento en el declive de la era científica*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1998, 351 p. Edición original en inglés, Addison-Wesley Publishing Company, Inc., 1996.

—muchas directas, la mayoría no tanto—. Horgan asió con habilidad la complejidad de los argumentos en cuestión, para luego organizar su propio discurso, coherente y claro, que va *in crescendo*.

Como los científicos desean descubrir grandes verdades, aunque pocas veces lo logran, muchos de sus argumentos se sitúan por encima de la demostración empírica o axiomática en el terreno de la analogía, la metáfora, el argumento filosófico. De esa suerte, sus discursos pueden ser examinados, según el autor, por medio de la crítica moderna, especialmente la literaria, que considera que "todos los textos son «irónicos», tienen múltiples significados" (p. 18).

El aumento de argumentos no científicos en los trabajos de los científicos, se debe a que la actividad científica misma va imponiendo sus propios límites. Por ejemplo, pese a su vastedad cognitiva, la ciencia actual aún no ha podido descifrar la incógnita que representa la conciencia humana, gracias a la cual, precisamente, es posible inteligir y conceptualizar la realidad. Al respecto, señala G. Stent, luego del descubrimiento del ADN, las grandes preguntas que se podían plantear a la biología se redujeron a tres: ¿cómo empezó la vida? ¿Cómo una célula fertilizada se desarrolla hasta convertirse en organismo multicelular? ¿Cómo el sistema nervioso central procesa la información? (p. 27) Esto es un botón de muestra de los rendimientos decrecientes en la ciencia, y ello ocurre, por supuesto, en todos sus campos. Para la mayoría de científicos las opciones se reducen, quedándoles sólo la opción de practicar una ciencia especulativa y postempírica que Horgan llama *ciencia irónica*.

Los rendimientos decrecientes del progreso científico estarían llevando a la ciencia a una condición básicamente estática, que el propio Stent bautizó con el nombre de *nueva Polinesia*, suerte de estasis científica, donde ya no habría grandes revelaciones como las que hicieron Newton, Darwin, o Einstein. Y aunque no lo parezca, las predicciones de que la ciencia se acerca a su fin no provienen de los antirracionalistas, sino de científicos tan preclaros como Steven Weinberg, Richard Dawkins o Francis Crick, quienes creen, paradójicamente, que "la ciencia es la vía suprema hacia la verdad" (p. 43).

Uno de los caminos por los que transita la ciencia hacia su fin lo han desbrozado numerosos físicos que han trabajado en la búsqueda de una *teoría final*, también llamada de *la unificación*, porque con ella se explicarían conjuntamente los fenómenos macro y microfísico, es decir, la realidad toda. Así, podría ser develado el plan latente de la naturaleza, donde la conciencia humana, se cree, tendría que desempeñar un papel fundamental. Pero ese camino, recorrido por muchos desde hace décadas, no ha llevado a los resultados esperados, se ha tornado altamente especulativo y además muy costoso. Así las cosas, reflexiona Horgan, pareciera que "... el destino de la física [será el de] unos cuantos tipos intransigentes dedicados a la verdad más que a la rentabilidad [dedicándose] a la física de una manera no empírica [sino] irónica, sondeando el ámbito mágico de las supercuerdas y otros temas esotéricos y buscando como poseos el significado de la mecánica cuántica..." (pp. 123-124).

Las distancias cósmicas y la imposibilidad siquiera de pensar acercarse a la velocidad de la luz, acotan la eventualidad de hacer ciencia empírica en cosmología. Eso hace

que esta rama de la ciencia sólo sea abordable por medio de modelos que se construyen a partir de datos fiables más bien escasos. Por ello, cosmólogos como Andrei Linde y Fred Hoyle piensan que se ha dado un valor inusitado a los modelos con los cuales se pretende explicar la realidad astrofísica. Se piensa que muchos de los modelos con los que se trabaja en ese campo son bastante extraños, de tal manera que si son tomados muy en serio se corre el riesgo de quedar atrapados en ellos, como si se tratara de las infranqueables rejas de los paradigmas filosóficos. Así, siendo estudiada básicamente a través de modelos, el futuro de la cosmología también se revela altamente especulativo. La ciencia irónica en esta rama del conocimiento consistirá, a decir de Horgan, en "mantenernos sobrecojidos ante el misterio del cosmos" (pp. 127-128).

Para tratar el fin de la ciencia en el ámbito de las disciplinas sociales, Horgan seleccionó ciertos argumentos del antropólogo Clifford Geertz, quien es, en su opinión, el mejor ejemplo de científico irónico sofisticado; inclusive, él mismo sabe que practica "algo que es más afín al arte o a la crítica literaria que a la ciencia convencional" (p. 201). A diferencia de los científicos sociales irónicos pero ingenuos, que creen estar descubriendo verdades objetivas, los argumentos del antropólogo californiano, constituyen precisamente lo que para muchos científicos "duros" son las ciencias sociales... «disciplinas ambiguas e impresionistas». (*Idem.*) En tal perspectiva el mismo Geertz ha reconocido hacer lo que siempre han hecho los filósofos y demás científicos sociales, es decir, tratar de "cazar hechos sociales" —lo cual sólo se puede hacer *ex post facto*— para luego interpretarlos, aunque, "cuando alcanzan cierta comprensión de lo que ha tenido lugar, el mundo, que ha seguido dando vueltas entre tanto, les resulta tan inescrutable como siempre" (p. 206).

Para el conocido lingüista Noam Chomsky, la ciencia debe ser entendida como la "búsqueda de regularidades y modelos de la naturaleza *comprehenibles*" (pp. 199-200). Y si la ciencia realmente tiene límites, éstos deben entenderse, independientemente del ámbito cognitivo donde se opere, en términos de la limitada capacidad que tenemos los humanos para hacer preguntas. Es ahí donde residirían los obstáculos para comprender la realidad de manera absoluta. Por lo tanto, el atasco científico habría que buscarlo, más bien, en las limitaciones innatas del ser humano y en el *establishment*, que ha llevado a la ciencia a su actual callejón sin salida.

En el lado opuesto de quienes creen que la ciencia está llegando a sus límites, señala Horgan, hay científicos que consideran que la ciencia es un proceso inagotable. Por ejemplo, para el físico David Bohm la constante práctica científica mejora nuestro entendimiento de la realidad, pues la ciencia "... sólo consiste en la acumulación de conocimientos sino sobre todo en la creación de nuevos modos de percepción" (pp. 119-120). Para el biólogo Stephen Jay Gould, lo que otros consideran rendimientos decrecientes de la ciencia, no es más que una serie de teorías inadecuadas que estarían reflejando "... nuestras limitaciones como buscadores de la verdad que la verdadera naturaleza de la realidad" (p. 166). Algo similar piensa el neurocientífico John Eccles, quien señala que apenas comenzamos a entrever el misterio de la existencia. Por su parte, el sociobiólogo Edward O. Wilson señala que las posibilidades de progreso de la ciencia son enormes, pues aún falta por investigar profunda y sistemáticamente, por ejemplo, la conducta humana, la cual

estaría determinada, en principio, por "... nuestra primigenia compulsión a propagar nuestros genes. [De suerte que] los nuevos avances que se produjeran en el terreno de la teoría evolucionista [...] la genética y la neurociencia, permitirían a la sociobiología explicar una amplia gama de conductas humanas [y acabaría] subsumiendo no sólo a la sociología, sino también a la psicología, la antropología y las demás ciencias sociales «blandas»" (p. 190). Otro científico, físico Vannevar Bush, cree que todavía queda mucho por descubrir; los horizontes científicos son virtualmente ilimitados. Así, los vaticinadores actuales del fin de la ciencia podrían quedar como ciertos físicos del siglo XIX que en su momento argumentaron que ya todo había sido descubierto (p. 45, 37). También del lado de los optimistas sobre el futuro de la ciencia, se encuentra un grupo de científicos y filósofos que desde hace un par de décadas ha desarrollado una serie de teorías que Horgan ha llamado genéricamente *caoplejidad*, la cual se sostiene en los modelos matemáticos y la simulación computacional. Ella, híbrido teórico compuesto por los conceptos de caos y complejidad relativa, estaría llamada a constituirse en *sciēza nuōva*, y uno de sus principales objetivos consistiría en superar el "terco reduccionismo" de ciertas teorías científicas, como las propuestas por Newton, Darwin o Einstein (pp. 245-250). La ciencia moderna avanzó mucho, según el caoplejólogo Christopher Langton, desmenuzando los objetos de estudio para luego mirarlos parcialmente, pero tal metodología sólo ofreció una comprensión limitada de la realidad. Esa limitación fue superada gracias a los ordenadores y a la combinación rápida y compleja de los componentes de la realidad, para explorar lo que podría haber sucedido o puede suceder. De hecho, los caoplejólogos creen que su "nueva ciencia" permitirá contar con mejores y más completas explicaciones de la realidad.

En el mismo ámbito de la caoplejidad, científicos sociales como el antropólogo Arturo Escobar, piensan que la difusión de sus teorías permitirá a la gente comprender conceptos distintos para inteligir la realidad, muy diferentes a los que ha ofrecido la ciencia clásica hasta ahora. Entre ellos se pueden nombrar la fluidez, multiplicidad, pluralidad, interrelación, segmentación, heterogeneidad o elasticidad. Pero lo más interesante, según Escobar, es que ellos se expresarán sobre todo a nivel del conocimiento concreto, local, y no en términos de la comprensión científica global, según se hacía hasta ahora (p. 275). En este mismo sentido, el químico Ilya Prigogine, señala que "el caos, la inestabilidad, la dinámica no lineal y otros conceptos afines habrían sido recibidos calurosamente [...] pues la sociedad [se halla] también en un estado de constante flujo. La fe del público en grandes ideas unificadoras, ya fueran religiosas, políticas, artísticas o científicas, estaba decayendo" (p. 281). Con todo, apunta el autor, los caoplejólogos reconocen que sus teorías ofrecen descripciones estadísticas más que predicciones específicas, lo cual no explica todo totalmente, sólo de manera parcial y en términos probabilísticos. Por ello, argumenta, no sirve de nada hacer modelos muy específicos y detallados de la realidad, pues la estructura jerárquica y compleja de ésta mantiene una cierta autonomía entre los niveles que la componen, de tal suerte que no pueden haber explicaciones totales que engloben a la realidad toda. Así, reconoce Philip Anderson, otro caoplejólogo, "«Nunca comprenderemos todo [...] Cuando lo comprendamos todo será porque nos habremos vuelto locos»" (p. 269). ¿Será la locura el camino?

Para muchos la ciencia es el sentido último de la vida, pero hay quienes piensan que se puede vivir sin ella, como Thomas Khun, quien sostiene que muchas sociedades han vivido sin ciencia (p. 71). Esta afirmación no es del todo inexacta, pues la tradición cultural de Occidente vivió durante siglos con conocimientos científicos muy rudimentarios. Sin embargo, cuando la ciencia moderna floreció, devino clave del desarrollo de las naciones-Estado modernas, las cuales se valieron de ella para acaparar y acrecentar poder militar y económico, como lo apunta Francis Fukuyama (p. 307).

Para muchos científicos, como el físico Niels Bohr, "el trabajo de la ciencia consiste en reducir todos los misterios a meras trivialidades" (p. 244). Ellos mismos consideran que el fin último de la ciencia y su mayor dignidad, consiste en llegar a las verdades que nos permitan comprender por qué estamos aquí. Al respecto el filósofo Nicholas Rescher se pregunta: ¿Qué sentido tendría en nuestra existencia la ciencia? (p. 50) Otros consideran, no sin cierto desapego y sorna, que la "... «ciencia es demasiado divertida para que esperemos sentados carcomidos de preocupación por no estar seguros de las cosas.»" (p. 103). Sin embargo, para los sociobiólogos las interpretaciones éticas respecto del porvenir de la ciencia no son de consideración porque, llevando la teoría darwiniana al extremo, "la ciencia no surge de nuestro deseo de conocer la verdad como tal, sino de nuestra compulsión a controlar nuestro entorno con fines de aumentar las probabilidades de propagación de nuestros genes" (pp. 27-28).

Frente a la avalancha de opiniones encontradas sobre el futuro de la ciencia, hay quienes proponen, como el físico Atlee Jackson, que es necesario, primero, definir —¿redefinir?— a la ciencia, y en cuanto sea definida marcarle sus límites, pues por extraño que parezca, los científicos no convienen del todo sobre sus características y límites. Pero mientras los científicos acuerdan lo que es ciencia, no hay más que continuar manejando su definición rigurosa, es decir, el proceso que se sigue para buscar "verdades sobre la naturaleza inteligibles y empíricamente fundamentadas" (p. 302).

Desafortunadamente la ciencia se ha hecho cada vez más complicada y en ese frenesí los axiomas tradicionales se están abandonando, lo que exacerba nuestra crisis espiritual, a decir del psicólogo Roger Shepard (p. 309). La complejidad que ha adquirido la ciencia la enfrenta a crecientes obstáculos de orden físico, social y cognitivo, y hace que la gente vaya perdiendo fe en ella, dirigiéndose con mayor facilidad a la metafísica, en el mejor de los casos, si no es que hacia ideologías de pacotilla, o francamente al pensamiento irracional.

El escepticismo reinante en muchos círculos científicos a propósito del fin de la ciencia ha trascendido al ámbito de la filosofía. Horgan plantea este pesimismo en la siguiente pregunta: "Si la ciencia no puede alcanzar la verdad absoluta, ¿qué estatuto se le puede otorgar entonces a la filosofía, que ha mostrado mucha menor capacidad para resolver sus problemas?" (p. 83). Y responde con palabras del filósofo C. McGinn: no hay salida. Los grandes problemas de la filosofía existen, pero se hayan más allá de nuestra capacidad cognoscitiva. Se pueden plantear pero no resolver (p. 84). Y ese problema siempre será así, pues por más lejos que llegue la ciencia empírica, nuestra imaginación podrá llegar más lejos aún.

Pero la aparente no-limitación de la imaginación humana no debería ser entendida sólo por el hecho de que siempre "rebasa" a la ciencia empírica, sino más bien comprendiendo que la imaginación desbordada, *per se*, no asegura que se hagan a la realidad preguntas adecuadas para que revele sus secretos. Las innumerables tormentas mentales de los humanos no necesariamente tienen que ver con la lógica funcional de la realidad.

Por otra parte, hay que decir que la búsqueda de conocimiento no es la más noble e importante de todas las empresas humanas, como pretenden algunos científicos, sino la más lógica; ella debe responder a la complejización de la materia/energía, cuya mayor expresión conocida es la estructura del cerebro de los mamíferos mayores. De acuerdo a la lógica de la evolución, esa complejización debe tener un sentido, pues si ella se ha logrado sólo para esparcir genes, resulta un enorme absurdo, y hasta ahora la naturaleza no nos ha mostrado absurdos. La inteligencia está ahí, y debe tener las capacidades para comprender cabal y globalmente eso que llamamos realidad.

El hecho de que una parte importante de la comunidad científica crea que la ciencia ha entrado en una etapa de rendimientos decrecientes debería ponernos a reflexionar seriamente. Tal y como la conocemos, la ciencia vive una severa crisis; y por más que quieran muchos de sus practicantes, la ofuscación, la confusión de los deseos con la realidad y la especulación no verificable —los tres componentes principales de la ciencia irónica— (p. 212), no la harán avanzar. La ciencia irónica se desarrollará mientras que la ciencia empírica y verificable susciten preguntas que sus oficiantes no puedan responder. Con tal limitación, Horgan piensa que los científicos fuertes —de tipo faustiano—, tendrán que continuar buscando conocimiento de ese modo especulativo, irónico, "inclusive después de que la ciencia empírica [...] haya tocado a su fin" (pp. 51-52). Así, la ciencia "... va a seguir con toda seguridad la senda ya recorrida por la literatura, el arte, la música y la filosofía. Se volverá cada vez más introspectiva, subjetiva, difusa y obsesionada por sus propios métodos" (p. 289).

Para concluir, Horgan lanza una pregunta al lector: Y "ahora que la ciencia —la verdadera, la pura, la empírica— ha tocado a su fin, ¿queda ya algo en que poder creer?" (p. 333). La respuesta se halla parcialmente en los argumentos que el propio Horgan ofrece, específicamente cuando plantea su desacuerdo con el filósofo Oswald Spengler, quien decía que la ciencia procede de manera cíclica. Es decir, si la ciencia empírica y verificable es también un producto histórico que está por cumplir su propio ciclo, habría que pensar que otro tipo de ciencia —no irónica, por supuesto—, otro modo de profundizar nuestros conocimientos sobre la realidad podría aparecer al final del ciclo de la ciencia actual.

En cualquier caso, es posible que la clave que permita comprender el agotamiento de la ciencia empírica, no resida tanto en las respuestas encontradas por los científicos luego de que interrogan a la realidad, sino más bien en el tipo de preguntas que éstos le han hecho. ¿Por qué no pensar que la ciencia se está paralizando porque más bien las preguntas que hacemos a la realidad son aproximadas o francamente erróneas? Es probable que haciéndole las preguntas adecuadas, la realidad termine por develarnos sus claves.

Al respecto vale recordar lo que Bacon proponía, según Horgan, a los pensadores de su época, es decir, que dejaran de empeñarse en mostrar cómo evoluciona el universo a partir del pensamiento, y empezaran a considerar cómo evoluciona el pensamiento a partir del universo (p. 243). Mientras tanto, como dice R. Penrose, uno de los líderes del grupo de científicos que se ha empeñado en encontrar la Respuesta, la realidad seguirá presentándose incompleta, lógicamente imperfecta y misteriosa. Y sin embargo, no queda más que seguir buscando la verdad, pues esa búsqueda es un impulso innato de la naturaleza humana.

Reseña de Ricardo Avila

Un antropólogo en Marte. Siete relatos paradójicos¹

Oliver Sacks

Un antropólogo en Marte. Siete relatos paradójicos del “neuroantropólogo” Oliver Sacks, aparenta ser un libro un tanto ajeno al desempeño de muchos antropólogos. No lo es (de hecho, la misma editorial está por publicar “La isla de los ciegos al color”, donde Sacks actúa mejor su papel de neuroantropólogo). Tampoco es, por cierto, una obra que persiga dar con una nueva teoría del arte, tal como ha sugerido un crítico español, aunque sea verdad que tres de sus siete relatos estén protagonizados por afectados con admirables dotes artísticas (amén de resultar por demás interesantes sus disquisiciones sobre los *idiots savants*).² Pero como Sacks mismo dice, el atribuir el arte a una afección neural o espiritual, es toda una industria que no le interesa alimentar para estar a la moda. “El arte es soñar”, le dice a Sacks un pintor con el obsesivo recuerdo del pueblo de su infancia, un trastorno creativo conocido como Síndrome de Dostoievski, si bien Dostoievski no es la única eminencia artística que lo ha experi-

mentado. Baste entonces concluir, para quien desee hacer tal lectura estética, que desde que André Breton publicó en 1924 su *Manifiesto del surrealismo*, la reivindicación de la creación artística libre de la intervención del yo, el tema es un asunto bastante manido, sobre todo ahora que se discute la autenticidad del arte cibernético. Así las cosas, lo que aquí me interesa resaltar es cómo un neurólogo se ha aproximado a la antropología con



¹ Oliver Sacks, *Un antropólogo en Marte. Siete relatos paradójicos*, Barcelona, Anagrama, 1997 (Colección Argumentos). 1ª edición en inglés 1995.

² Luis Magrinyá, “Los péñeras y el doctor Sacks”, en *Babelia*, suplemento de *El País*, 8 de noviembre de 1997, p. 24.

finés comprensivos hacia sus pacientes. Valdría la pena, como mínimo, devolverle el gesto de deferencia.

La primera vez que supe del libro de Sacks, gracias al eficaz buscador bibliográfico de Amazon Books, creí que su título estaba inspirado en una frase irónica escrita por Karl Popper en 1961,³ a propósito de su crítica de la objetividad conductista, esto es, la muy extendida creencia de que la consecución de objetividad en la ciencia es asunto de un comportamiento desapasionado y des-personalizado.⁴ Refiere ahí una anécdota personal que deberían conocer y discutir todos los antropólogos. En una reunión polémica a la que había sido invitado, cierto antropólogo social –al que por desgracia nunca identifica–, se mantuvo distante e impasible, observando el comportamiento verbal de los oponentes, sin participar en la acalorada discusión sostenida. Dice Popper de él y otros como él:

El antropólogo no es, frente a lo que a menudo se piensa, un observador desde Marte, rol social que con frecuencia intenta desempeñar (y no sin satisfacción); tampoco hay ningún motivo para suponer un habitante de Marte nos vería más “objetivamente” de lo que, por ejemplo, nos vemos nosotros mismos (pp. 97-98).

Está de sobra decir que la objetividad popperiana es el resultado social de la crítica recíproca, la crítica racional, un método de búsqueda y eliminación de errores al servicio de la verdad y la razón. En su ironía del “antropólogo venido de Marte” reside una crítica de la objetividad antropológica sustentada en un método pseudocientífico de la observación desprendida, objetivada, como si estuviera hecha “desde fuera”. De modo que lo que podría pasar en la disciplina como un progreso de la racionalidad científica, es más bien un triunfo pírrico: “un triunfo más de este tipo, y estamos perdidos; es decir, lo están la antropología y la sociología” (p. 97).

Es gracioso que en Sacks el título de su libro esté inspirado en las palabras que le comunicó una autista adulta, zoóloga y académica de la Universidad de Colorado, quien a diario debe de aprender los modos sociales y las sutilezas de comportamiento de las personas que la rodean. “Casi siempre, dijo, me siento como un antropólogo en Marte” (p. 318). La pequeña diferencia en el uso de las preposiciones “de Marte” y “en Marte” son harto significativas y de mayores consecuencias ontológicas y epistemológicas. En el mismo relato clínico-paradójico, –es decir, una narración de lo real, no una ficción creada por el autor–,⁵ Sacks reflexiona sobre la nueva sensación de empatía que proyecta hacia sus pacientes:

³ Karl Popper, “La lógica de las ciencias sociales”, en *En busca de un mundo mejor*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1995, pp. 91-111.

⁴ Nótese de paso que las posturas subjetivistas en boga se hanan en el otro lado de la moneda objetivista criticada, esto es, en la idiosincracia y el solipsismo, una especie de subjetivismo conductual.

⁵ El subtítulo de otro libro publicado por Sacks en 1987 era *El hombre que confundió a su esposa con un sombrero; y otros relatos clínicos*; en 1995 prefiere hablar de *Un antropólogo en Marte. Siete relatos paradójicos*. La diferencia entre ambos es de comprensión de horizontes, según veremos. En ese mudar, su identidad como neurólogo no desaparece, sino que queda ubicada en largas notas a pie de página, en la bibliografía comen-

Si a veces se consideraba un antropólogo en Marte, también podía verme a mí como una especie de antropólogo, un antropólogo que investiga el autismo, un antropólogo que investigaba a ella. Temple comprendió que yo necesitaba observarla en todos los contextos y situaciones, reunir una serie de datos suficiente para elaborar correlaciones, para llegar a alguna conclusión general. Al principio no se le ocurrió que yo pudiera verla con los ojos comprensivos de un amigo, además de cómo un antropólogo (p.355).

El intercambio de “relatos paradójicos” en vez de “relatos clínicos” tiene que ver con la crítica de la objetividad conductual de Popper, si bien en Sacks el asunto no tenga semejante pretensión. En su prefacio de 1994, él hace explícitas varias orientaciones que ha asumido en la relación paciente-neurólogo. Por un lado, ha optado por desprenderse de la bata blanca, símbolo de objetividad y descontaminación para los científicos declarativamente objetivos. Es decir, ha salido de su clínica universitaria para observar naturalmente esos “estados alternativos del ser, no menos humanos por ser tan distintos” (p. 21) Lo que hace es participar de sus vidas y en su propio ambiente social. En ese sentido, sus relatos son estudios de caso, historias de vida, y demás. Desarrolla así un conocimiento experiencial, típico de la antropología. Pero su observación naturalista sigue determinada por la visión del médico, si bien ya no puede ser sólo esa. Descubre así que esas otras experiencias humanas, de los antes tenidos como pacientes cosificados, se manifiestan adaptaciones paradójicas –en última instancia fincadas en la concepción del cerebro como un sistema adaptativo, dinámico y moldeable, una especie de “darwinismo neural”–, por las que ciertas discapacidades son compensadas por el tránsito a través de otros caminos del ser, por la adopción de ciertas identidades jamás sospechadas bajo la aproximación objetiva del “mundo patológico”. Y que sin embargo, no existirían o serían imaginables en ausencia de los mismos trastornos.

No se trata, en suma, de cualquier “neuroantropología”. No se trata del “antropólogo de Marte”, sino del “antropólogo en Marte”. Le importa más una neurología de la identidad, del yo, del ser, del ver el mundo patológico “con los ojos del propio paciente”, según palabras de Foucault que Sacks hace suyas. “No intento salir del hombre. Intento adentrarme en él” (Chesterton); pero al lector le debe quedar claro que la empatía de la que habla Sacks tiene raíces interiores en su propia experiencia como el paciente amnésico que una vez fue, por obra de un “glorioso accidente” que le hizo comprender su lugar en el “enigma cósmico”.⁶ El relacionar la comprensión con la amistad y la empatía con un esfuerzo por adentrarse en *yo*es y mundos profundamente alterados, exige un involucramiento personal mucho más que clínico y aun antropológico. La participación que implica es una participación afectiva o emotiva en la realidad ajena, como si por esa vía sentimental se

tada y en las referencias bibliográficas finales. Se sigue que su “conocimiento narrativo” (como bien lo llama Carrithers) no es, como suele pensarse, un recurso ajeno al conocimiento científico, antes al contrario. Ver al respecto Michael Carrithers, *¿Por qué los humanos tenemos culturas? Una aproximación a la antropología y la diversidad social*. Madrid, Alianza Editorial, 1995.

⁶ Lejos de hablarme, uso el título de su último libro: *A Glorious Accident: Understanding Our Place in the Cosmic Puzzle* (1997).

consiguiera una comprensión más profunda del ser interior de los otros. Pero al leer todos y cada uno de los relatos de Sacks, uno se pregunta si esa empatía es la sola simpatía de un médico que ha sido enfermo el mismo, más que ser una proyección anímica que le ofrezca de veras una comprensión más profunda.

La empatía intuitiva como vía de conocimiento no es extraña a las ciencias sociales. Ya en 1784-1791 Herder pretendió comprender a la historia mediante una comunidad de intuición y sentimiento a la que llamó "endopatía simpática" —literalmente "sentir dentro": *Einführung*—. Con ella decía salvar la "rígida separación" del objeto y sujeto de conocimiento, lo que hoy suena a posmodernismo. Pero es de rigor decir que el método empático herderiano pertenece a la prehistoria de la hermenéutica, tal como hoy la concebimos.⁷ No quiero decir con esto que la empatía que Sacks siente sea inconveniente.⁸ Digo simplemente que es una intención moral, no lógica, que lo predispone (y facilita, que no es poco decir cuando se aborda intencionalmente a otro para conocerlo) a conocer, no a conocer en sí. Es notorio que en dos de sus casos, tal empatía no puede conseguir por sí misma la comprensión del otro. En su primer caso, el de un pintor que ha quedado ciego a los colores, pero que desarrolla una nueva sensibilidad en blanco y negro, le dice a Sacks que para comprender su experiencia el observador debería ser daltónico también; incluso, le parecía que no tenía palabras para describirle su visión, decir "gris" le resultaba inadecuado⁹ (pp. 31-32). Sin embargo, Sacks sí puede interpretar su subjetividad dialógicamente, cosa que no logra cuando trata de relacionarse con un dibujante autista: "La profunda incertidumbre acerca de lo que Stephen piensa y siente realmente es algo que aparece en cada momento, con todos quienes le conocen" (pp. 286-287). Esta incertidumbre tiene que ver con la incapacidad del autista para comunicar su subjetividad y, por ende, la dificultad para comprenderlo desde el exterior de su vivencia. En este caso, Sacks sólo puede "comprender ligeramente cómo deben sentirse los padres de niños autistas cuando se encuentran con un niño que prácticamente no reacciona a nada" (p. 273). A lo más, puede imaginar sentir con él, siente como si con este acto renunciara a su yo, pero el esfuerzo humanista que significa le sigue impidiendo conocer sus ideas y sentimientos.

⁷ Aunque ya en 1772, en su "Ensayo sobre el origen del lenguaje", Herder afirmaba que el conocimiento sólo era posible a través del lenguaje, pensaba que la separación del mundo y el individuo debería unirse mediante el sentimiento. Más tarde diría que el carácter de un pueblo sólo podía conocerse empezando con una simpatía, y que no importaba qué tanto lo observáramos o lo designáramos para captarlo, no podríamos sentir una sola de sus inclinaciones o actos sin ese sentimiento previo.

⁸ El mayor problema con la empatía como forma de conocimiento *a priori* es que llevaría a consecuencias absurdas si se le aplicara sin más a la antropología: de hecho, ésta sería imposible *reductio ad absurdum*. Es decir, si para comprender debo sentir lo mismo que el otro, entonces debería ser como el otro, lo que sería absurdo. El rol de "volverse nativo" (obrero para estudiar obreros, homosexual para estudiar homosexuales, mujer para estudiar mujeres, científico para estudiar científicos, brujo para estudiar brujos y así, *ad nauseam*), aparenta ser la alternativa, pero no es casual que los antropólogos que lo han experimentado a profundidad han dejado de ser antropólogos. Aparte del problema ontológico, lógicamente todo conocimiento social sería inviable.

⁹ En una nota en la página 39, Sacks menciona las diferencias de categorización cultural del color. El mismo fenómeno sirvió a Boas en 1889 para describir una "ceguera de sonidos" entre culturas distintas, que no sólo implicaban percepciones alternantes, sino culturas individualizadas, relativas, y sólo comprensibles en sí mismas. A Sacks en cambio no le parece claro si tal categorización cultural del color pueda alterar la percepción

En el resto de sus casos –inclusive el del “último hippie”, un amnésico con el que consigue cierta comunicación musical mediada por su gusto a *Grateful Dead*–, es muy evidente que esa misma comprensión no hubiera sido factible sin mediar la comunicación efectiva con los pacientes, que así consiguen expresarle su intimidad, su visión del mundo y aun la interpretación de su propio trastorno, digamos, expresando la “visión de los enfermos”. De hecho, en el caso de la zoóloga autista, ella ha escrito una autobiografía. Pero lo mismo si se trata de la palabra escrita que hablada, es claro que el verdadero vehículo de conocimiento es el lenguaje. Que esta comunicación sea asaz diferente al monólogo del clínico distante, y que, en el caso contrario, esa comunicación sea natural y hasta posible como “cierta corriente de simpatía entre nosotros”, para así acceder al mundo interior, eso es algo que, aun siendo empático en su intención, no deja de sustentarse en el lenguaje. Cuando éste se dificulta, se dificulta también la comprensión, por mucha empatía que se le confiera a la relación. A su manera, este es el mismo problema sobre el que reflexiona Gadamer bajo la metáfora bíblica de la torre de Babel: la diversidad de culturas lingüísticas obstaculiza el hacernos comprender, crea distancias, pero la comprensión sería imposible sin la comunicación, aunque ésta pase por la traducción interlingual. Empero, es un asunto moral, un sentimiento de responsabilidad hacia el otro, lo que nos predispone a escucharnos mutuamente. Por ello piensa que esa es la tarea humana más ardua, pues implica poner límite a nuestro egocentrismo (¿etnocentrismo?). Pero el problema de las culturas lingüísticas –que en el pensamiento bíblico representan la conjuración del peligro del lenguaje común, suponiéndolas incommensurables–, lejos de ser insalvable, es la manera misma de hacernos comprensibles.¹⁰

El caso que le da nombre al libro deja ver que la empatía entendida más allá de cierta sensibilidad, valor moral y modo de relacionarse puede devenir en una identidad rudimentaria, casi inhumana. Cuando esta zoóloga le dice que se siente como un antropólogo en Marte en realidad se refería a que se siente como un antropólogo de Marte. Desde niña tuvo problemas lingüísticos y confundía los pronombres. Ya adulta, el idioma técnico-científico se aviene a su literalidad, pues sus dificultades de sociabilidad se asocian a dificultades de comprensión de las emociones y pensamientos complejos, traducidos en el lenguaje hablado y no hablado. Dice amar a sus animales, pero no entiende esa pasión. Lo que su empatía le ofrece es una percepción rudimentaria de las emociones que vacas y cerdos experimentan dolorosamente al llevarlos al matadero. Por ello ha sido capaz de innovar la forma de matarlos “más humanamente”, por así decirlo.

Quando estoy con el ganado, no hay nada cognitivo. Sé lo que siente la vaca (...) Con la gente es distinto... Con la gente me parece que estoy estudiando a los indígenas de un lugar desconocido, que intento comprender lo que tienen dentro. Pero no me siento así con los animales (pp. 328-329).

elemental, si bien admite una construcción mental y compleja del color, que por supuesto incluye el condicionamiento cultural. Pero de ahí a sugerir una especie de “hipótesis Sapir-Whorf del color” sería excesivo.

¹⁰ Hans-Georg Gadamer, “La diversidad de lenguas y la comprensión del mundo”, en *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1997, pp. 109-125.

En otros términos, la empatía no le ofrece medios de comprensión de los humanos, ni siquiera de los primates superiores, según ella misma expresa. A Sacks esto lo conmueve hasta lo más profundo por obvias razones y emociones. Aún más, le produce cierta repugnancia la industrialización de la muerte animal, aunque sea misericordiosa (el mismo asombro que puede provocarnos saber que a Eichmann le enorgullecían los trenes rigurosamente puntuales para llevar su "carga" a los campos de exterminio). Sin embargo, los rasgos autistas no son obstáculo para que Sacks comprenda que el mayor anhelo de Temple Grandin sea ser humana, plenamente. Y con el mismo sentido paradójico ante su "antropología de Marte", anota que es una observadora sorprendente de las interacciones de hombres y animales, apuntando hacia relaciones inesperadas gracias a su franqueza libre de culpas. Ella no se ha concretado a observar el comportamiento de los obreros ocupados en las matanzas de animales, sino que ha trazado una analogía entre el maltrato a los animales y los humanos discapacitados; no se ha quedado ahí, ha avanzado hacia una perturbadora relación entre los estados americanos donde se practica la pena de muerte y los establecimientos donde se maltrata enfermos y animales más despiadadamente.

El asunto de si las emociones son indispensables para penetrar comprensivamente a otros es un asunto que rebasa al autor y al de este comentario. Pero lo que sí puedo afirmar, en términos más sociológicos y antropológicos, es que la neuroantropología practicada por Sacks se corresponde a lo que los Adler llaman el "enfoque humanista del comportamiento humano".¹¹ Es decir, aquél donde el sujeto aborda su rol cognoscitivo de manera directa, honesta y cooperativa, activando una participación entrañable con el fin de conocer. Con todo, no es el único rol de conocimiento social que poseemos. Es igual admisible la participación periférica que la más completa, en ambos extremos de las posibilidades experienciales. De hecho, en el primero de ellos existe la posibilidad del rol encubierto, mientras que si nos vamos al segundo, es factible la posibilidad de "hacerse nativo". Hoy nuestros informes etnográficos oscilan entre los polos del "antropólogo de Marte" y del "antropólogo en Marte", entre la empatía y la observación puras (el "análisis de contenido", por ejemplo, se hace sin conocimiento del observado).¹² La verdad que consigan unas y otras etnografías es y será siempre discutible, y debe serlo como imperativo racional, pero ello no es materia de elegir aprisionados dentro del estrecho dilema de la objetividad *versus* la subjetividad, como si fueran las únicas conductas disponibles, como si la insensibilidad y el apasionamiento fueran así de esenciales a nuestro comportamiento indagativo. A Sacks mismo le queda claro que la comprensión y explicación de estos trastornos deben fundir las descripciones externa e interna, de modo simultáneo (p. 111).

Desde luego que lo que más atractivo que ha resultado de las obras de Sacks es lo que convencionalmente denominamos la "popularización del conocimiento". En una sociedad de masas eso no es despreciable, antes al contrario. Eso lo ha conseguido mediante el uso del lenguaje, mediante el uso de un género narrativo que nos ha acercado a los singulares personajes con los que se relaciona. Gracias a esa comprensión transmisible integramos sus horizontes con los nuestros. Por lo tanto, lo que su narrativa realista consigue para el

¹¹ Patricia y Peter Adler, *Membership Roles in the Field Research*, Newbury Park, Sage Publications, 1987, p. 12.

¹² Patrick McNeil, *Research Methods*, Londres, Routledge, 1995, pp. 97-98 y 112-114.

lector es algo tan valioso como el conocimiento biológico y psicológico, "hecho desde fuera". Es convertir lo anormal en normal. Es fundir el ellos a un nosotros, como un proceso incesante de volvernos comprensibles entre sí. Y antes que hacer de *la difference* un mérito incommensurable, nos muestra que no por ser estados alternativos del ser dejan de ser igualmente humanos. Así que, aun si Sacks no nos ilustrara con nada pertinente a nuestro desempeño, es seguro que nos recuerde una y otra vez la parte humanista de nuestra herencia.

Reseña de Luis Vázquez León

Impostures intellectuelles¹

En sus números 46 y 47, correspondientes a la primavera-verano de 1996, la conocida revista norteamericana, *Social Text*, publicó un ensayo de Alan Sokal, titulado "Transgredir las fronteras: hacia una hermenéutica transformativa de la gravitación cuántica".² Su autor, un físico de la Universidad de Nueva York, proponía una reinterpretación de la teoría de la gravitación cuántica, utilizando, por una parte, lo que se conoce sobre el tema —científicamente hablando—, y, por otra, citando en extenso a numerosos académicos europeos, especialmente franceses, líderes intelectuales de la corriente filosófica llamada posmodernismo; esto para dar "sustento" a sus argumentos.

Tiempo después, la revista *Lingua Franca*, también norteamericana, publicó otro trabajo del mismo Sokal, en el cual aclaraba que su ensayo sobre la "hermenéutica transformativa", publicado dos años antes en *Social Text*, era una tomadura de pelo. Aquel escrito, decía su autor, "había sido «condimentado abundantemente con absurdos» y, si había sido [publicado] fue sólo porque «a) sonaba bien y b) daba por su lado a los prejuicios ideológicos de los editores»".³ En efecto, se trataba de un artículo donde se ligaban una serie de citas buscando una lógica *ex profeso* fantasiada, cuyo punto de partida era el constructivismo radical, en particular la idea de que la realidad física, y no sólo sus teorías, son "una construcción lingüística y social" (pp. 13, 253).

Sin duda, el "affaire Sokal", como luego fue conocida esta historia, causó enorme revuelo en el medio científico a ambos lados del Atlántico. Entre los comentarios que aquél provocó, vale la pena destacar el que señalaba que ese tipo de *mauvais coup* no era

Alan Sokal
Jean Bricmont

Impostures intellectuelles



¹ Alan Sokal y Jean Bricmont, *Impostures intellectuelles*, París, Éditions Odile Jacob, 1997, 276 p.

² Alan D. Sokal, "Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity", *Social Text*, núms. 46 y 47, primavera-verano 1996, pp. 217-252, Duke, DUP.

³ Steven Weinberg, "La tomadura de pelo de Alan Sokal", *Vuelta*, núm. 238, septiembre 1996, p. 8.

pertinente entre colegas, pues además de que creaba desconcierto en los medio académicos, generaba un ambiente de animadversión hacia la ciencia entre los no iniciados. Sin embargo, el profesor de física de la Universidad de Nueva York no paró ahí. Por el contrario, se asoció con Jean Bricmont, catedrático de física teórica en la Universidad de Lovaina, para escribir un extenso ensayo que da cuenta de los excesos a los que han llegado algunos autores calificados de posmodernos. Así nació *Impostures intellectuelles*.⁴

En ese libro, Sokal y Bricmont examinan una serie de obras de reputados intelectuales europeos, como Jacques Lacan, Julia Kristeva, Lucien Irigaray, Bruno Latour, Jean Baudrillard, Gilles Deleuze, Félix Guattari, y Paul Virilio, las cuales fueron sometidas a un elemental pero riguroso análisis de contenido científico, que de inmediato puso en entredicho la solidez de esos discursos. Asimismo, para darle mayor contundencia a su examen, intercalaron en el libro pertinentes reflexiones sobre el relativismo cognoscitivo en filosofía de las ciencias, la teoría del caos y la "ciencia posmoderna"; el teorema de Gödel y la teoría de conjuntos, y, finalmente, echaron un vistazo a la historia de la ciencia y la filosofía a partir de *Duración y simultaneidad*, obra mayor del filósofo H. Bergson.

El análisis del contenido científico de las obras de los autores en cuestión es devastador, revela que sus "discursos científicos" están plagados de inconsistencias, superficialidad y hasta manipulación. A continuación sumarísimos ejemplos:

En relación a ciertas partes de la obra de J. Lacan, Sokal y Bricmont concluyen que éste, "... exhibe frente a no expertos [cierros] conocimientos en lógica matemática; pero su demostración no es ni original ni pedagógica desde el punto de vista matemático, y el nexo [entre números imaginarios y] psicoanálisis no está sustentado por ningún razonamiento" (pp. 31-32, 36), es pura fantasía.

Respecto de la obra de J. Kristeva, señalan que su manejo de metateoremas de lógica matemática no tienen explicación ni contenido. Las referencias de autores científicos son para impresionar al lector; la autora rebasa a Lacan mostrando en mayor grado la superficialidad de su erudición (pp. 46-49).

A propósito de la obra de L. Irigaray, vale la pena citar la siguiente crítica: "La locución «aceleraciones sin recuilibrio» electromagnéticos» no tiene sentido en física, fue inventado por [ella]" (p. 102). También, argumentan Sokal y Bricmont, de manera fantasiosa mezcla fluidos, psicoanálisis y lógica matemática; y sus conocimientos de ésta y de física son del todo superficiales.

De la obra del sociólogo de las ciencias, B. Latour, los autores denuncian que éste examina la teoría de la relatividad de Einstein como si se tratara de una contribución a la teoría de la delegación (pp. 115-121); como si ese trabajo de física teórica pudiera ser interpretado como un texto sociológico. Por otra parte, las proposiciones de Latour están formuladas de manera tan ambigua que difícilmente se les puede tomar al pie de la letra (p. 89).

La obra de J. Baudrillard puesta en examen adolece de muchas inconsistencias, en particular, un concepto que maneja, "hiper-espacio de refracción múltiple", no existe ni en física ni en matemáticas, es una pura invención de él, aunque lo reclama propio de ellas. Por otra parte, las confusiones (o elucubraciones) científicas de Baudrillard lo llevan a

⁴ Acaba de aparecer la edición en español: *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós, 1999.

emitir aserciones filosóficas injustificadas. Por ejemplo, no proporciona argumento alguno para sostener la idea de que la ciencia lleva a «hipótesis contrarias a su propia lógica» (p. 137). Amén, de que su discurso contiene una «... alta densidad de palabras científicas y pseudo científicas insertas en frases carentes de sentido» (p. 139).

Los textos de G. Deleuze y F. Guattari revelaron total carencia de claridad, con una fuerte condensación de términos científicos utilizados fuera de contexto y sin lógica aparente (p. 141).

En fin, «la ciencia» de P. Virilio es presentada como «...una mezcla de confusiones monumentales y fantasías delirantes. Al mismo tiempo, las analogías científicas [que utiliza] son las más arbitrarias que se puedan imaginar [si no es que de plano] el autor [...] llega a la borrachera verbal» (p. 153). Éste, según Sokal y Bricmont, padece logorrea mental (p. 158).

Desde luego, no todos los lectores de *Impostures Intellectuelles*, estuvieron de acuerdo con sus autores, cuando estaba en su etapa de manuscrito; los disidentes argumentaron que las citas utilizadas eran marginales, que los científicos no comprendían cabalmente sus discursos; que debe comprenderse la libertad poética de los autores; que en sus discursos las metáforas y analogías juegan un papel importante; que los científicos consideran que los filósofos no pueden hablar de temas científicos porque no tienen las competencias necesarias; y, por último, que los autores puestos a examen no son posmodernos, aunque así se les considere en Estados Unidos (pp. 16-21). Sin embargo Sokal y Bricmont argumentaron que su crítica se centró en la oscuridad de los discursos, en su relativismo cognoscitivo, en el escepticismo generalizado en relación con la ciencia, en el subjetivismo y en el desconocimiento de los hechos mismos (pp. 185-186). Además, los autores tratados con frecuencia confunden el sentido técnico de ciertas palabras utilizadas por los científicos, que luego manipulan sin mayor ambage (p. 255).

Para Sokal y Bricmont, los autores puestos a examen hablan en abundancia de teorías científicas que desconocen; importan nociones de las ciencias exactas a las ciencias humanas sin mayor justificación; exhiben erudición superficial; manipulan frases desprovistas de sentido y hacen juegos de lenguaje (pp. 14-15). En este punto los autores se preguntan: ¿Se trata de fraudes conscientes, de autoengaño, o bien de una mezcla de ambas? Según ellos, esta degradada situación filosófica es producto de varios factores. En primer lugar el olvido de lo empírico; luego, la importación a las ciencias humanas de un endeble científicismo; en segundo lugar, los científicos sociales se han apoyado en el prestigio de las ciencias exactas; además, las ciencias sociales tienen un relativismo «natural»; y, en fin, hay que considerar que buena parte de los discursos propios de ellas está sustentada en la tradicional formación filosófica y literaria de sus practicantes (pp. 192-197).

La obra de los filósofos examinados muestra, según los autores, la existencia actual de una severa crisis epistemológica en ciencias sociales, y consideran que, específicamente en el caso de las confusiones científicas posmodernas, su raíz se encuentra en la obra de Bergson (p. 165). Sin embargo, en este punto los autores demuestran cierta ausencia de autocritica, pues si bien es cierto que numerosos filósofos –Bergson entre ellos– han propiciado confusiones científicas, hay que señalar también que buena parte de ellas se debe

a la propia fragmentación y relativización cognoscitiva de las propias ciencias duras, que se ha agudizado en el siglo XX; piénsese en la dificultad de hacer converger la teoría de la relatividad general con la teoría cuántica, o considérense las limitaciones impuestas por el teorema de Gödel, por citar algunos ejemplos.

En cualquier caso, no se debe perder de vista que el aspecto central de *Impostures Intellectuelles* es la crítica a la nebulosa posmoderna, específicamente a aquellos "aspectos relativamente poco conocidos que, sin embargo, frisan la impostura, es decir, [en] el abuso reiterado de conceptos y de términos provenientes de las ciencias físico-matemáticas" (p. 14). Sokal y Bricmont escribieron ese ensayo porque creyeron importante no guardar silencio para que no se achacaran a los científicos ideas e intenciones que no son de ellos, aunque se les hayan atribuido como propias (p. 185). Su intención elemental era criticar la versión radical de los filósofos posmodernos y sus confusiones mentales (p. 186), pues su filosofía ha demostrado adorar la multiplicidad de puntos de vista, la importancia capital del observador y el indeterminismo.

Por otra parte, los autores reconocen que los discursos filosóficos posmodernos están influenciados en buena medida por aspectos políticos que no tienen que ver con la ciencia, como los nuevos movimientos sociales, el desánimo político o el rechazo primario a la ciencia (p. 198). Sin embargo, señalan que es inadmisibles aceptar que intereses políticos se cobijen con el prestigio de los logros científicos, porque de aceptarse ello y aprobarse la afirmación del filósofo Robert Markley, en el sentido de que "a fin de cuentas la realidad es una construcción histórica", se abren de par en par las puertas a los peores excesos sociales, entre otros los nacionalistas (p. 260).

También desde un punto de vista socio-político, Sokal y Bricmont rechazan con justicia que su trabajo sea un panfleto de derecha contra la *intelligentsia* parisina de izquierda. Más bien, dicen, se trata de una crítica contra la ausencia de rigor científico (pp. 21-22), y señalan que su objetivo primordial fue despertar una actitud crítica entre la inteligencia de Europa y Estados Unidos a propósito del posmodernismo filosófico (p. 16), que en última instancia es una corriente de pensamiento que se ha tornado contra el pensamiento racional de la Ilustración que le dio vida (p. 11). Proponen una alternativa precisa y pertinente para evitar los discursos confusos y oscuros como los examinados, la cual consiste en: saber que se habla; reconocer que no todo de lo que se habla es necesariamente profundo; reconocer también que la ciencia no es un "texto"; evitar imitar a las ciencias exactas, pues la lógica de las ciencias sociales es diferente; rechazar el argumento de "autoridad", tan esgrimido por los mandarines de las ciencias sociales; no confundir el escepticismo científico con el escepticismo radical; y, en fin, no utilizar la ambigüedad como subterfugio discursivo (pp. 188-192).

Impostures intellectuelles es un valeroso y acertado trabajo, un texto bien elaborado y clarificador, que con destreza realiza una crítica devastadora de las obras de los filósofos examinados, en lo que se refieren a su pretensión científica. Ese trabajo recibió muchas increpaciones, pero también muchos apoyos, sobre todo de jóvenes científicos sociales que felicitaron a sus autores porque les ayudaron a retomar la calma, al enterarse de que, a fin de cuentas, los discursos densos y oscuros —y en última instancia deshonestos— de cualquier tipo de "autoridad académica o intelectual", no llevan a ningún sitio.

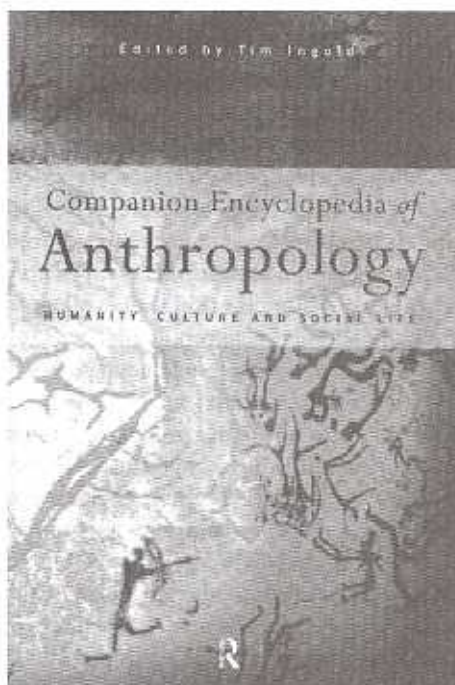
Sin duda más de un lector ya sospechaba de la claridad, veracidad y honestidad de algunas de las obras de los filósofos tratados. Pero con *Impostures Intellectuelles* la sospecha queda constatada. Con su lectura, muchos seguidores indecisos de los autores citados respirarán —entre aliviados y desilusionados—, aunque muchos otros, los aferrados, seguramente se quedarán con la angustia generada por el desenmascaramiento de sus falsos oráculos.

Reseña de **Ricardo Ávila**

La vida en índice.

Las nuevas enciclopedias de antropología sociocultural

¿Qué más podríamos decir que no haya sido *indexado* (perdonando el neologismo) en éstas cuatro enciclopedias de antropología sociocultural de reciente factura? Bueno, tal eclosión de conocimiento compendiado vale un comentario por sí misma. Aparte de que al parecer 1996 fue un buen año para semejante florecimiento (en realidad se prolongó a 1998 con la *Companion Encyclopedia of Anthropology* editada por Tim Ingold), es llamativo que las cuatro tengan en común provenir de la misma matriz disciplinaria, la antropología social y cultural, lo que en un primer acercamiento pudiera provocar en el lector la idea de una rediviva pulsión por hacer de ésta una suerte de ciencia unificada, tal como Otto Neurath quiso hacer con una economía y una psicología fisicalizadas en 1938, dentro de la famosa *Internationale Encyclopaedia of Unified Science*, o sea, un producto típico del programa filosófico del Círculo de Viena. La revisión de las enciclopedias editadas por Alan Barnard y Jonathan Spencer (1996), por Adam y Jessica Kuper (1996), por Tim Ingold (1998) y por Pierre Bonte, Paul Izard y otros (1996), indican que el sueño neopositivista sigue siendo eso, sueño, si bien un sueño persistente.²



¹ Alan Barnard & Jonathan Spencer (eds.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Londres, Routledge, 1996; Adam Kuper & Jessica Kuper (eds.), *The Social Science Encyclopedia*, 2a. ed. Londres, Routledge, 1996; Tim Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life*, Londres, Routledge, 1998. 1ª ed. 1994; Pierre Bonte, Michel Izard et al., *Diccionario de etnología y antropología*, Madrid, Ediciones Akal, 1996. 1ª ed. en francés 1991.

² Otro hecho curioso es que las tres enciclopedias inglesas han sido publicadas en Londres por la casa Routledge, si bien la de Adam y Jessica Kuper tiene su historia particular, pues es una segunda edición de otra aparecida en 1985. No obstante, de 600 entradas que posee, los editores afirman haber revisado sustancialmente 40% de ellas, agregado 50% y dejado 10% de las entradas originales. Por lo que se refiere al diccionario francés, éste es una traducción cuya primera edición corrió a cargo de las Presses Universitaires de France en 1991.

En efecto, tres de las enciclopedias comparten una idea bastante extendida en nuestra época, la de una antropología sociocultural compleja y muy diversificada, mejor aún, plural y altamente fraccionada en contradicciones terminológicas y de índole teórica. Solamente en el caso de Tim Ingold encontramos un renovado esfuerzo del editor por conseguir una síntesis y afianzar cierto holismo que supere "la proliferación de intereses y enfoques [que] amenazan la coherencia de la antropología como disciplina, y que la necesidad de integración y síntesis es urgente. Este volumen existe para satisfacer esa necesidad".³ Con esa necesidad en mente, Ingold agrupó los 38 sustanciales artículos de su enciclopedia en tres grandes apartados, uno relativo a la humanidad como especie, otro relativo a la cultura y otro relativo a las relaciones y procesos sociales. La impronta general de la teoría evolutiva en la tradición británica, que todos dimos por sobreesida por el estructural-funcionalismo, es todavía perceptible en esta enciclopedia que, según decir de Ingold, en vez de ser consultada o usada como obra de referencia, más bien ha de ser leída: esos artículos son realmente trabajos autorales largos, argumentados, y dueños de su propio interés sinóptico. Queda claro entonces que Ingold está probando la posibilidad de una síntesis de la antropología con otras disciplinas y subdisciplinas. Lo suyo no es la pluralidad, más bien lo contrario. Hay en él una suerte de retorno a la ciencia unificada. Cabe preguntarse a continuación si el evolucionismo moderno podrá hacer las veces de principio unificador de la antropología sociocultural. Destacados evolucionistas como Stephen Jay Gould lo niegan rotundamente.⁴

En lo que a las otras enciclopedias se refiere el sentido general impreso es divergente del anterior. Si apeláramos a la distinción introducida por José Ferrater Mora en su propia enciclopedia filosófica, se podría decir que prevalece en ellas un criterio de contenido más que uno sistemático, es decir, uno que exprese una serie de principios subyacentes, propios para la erección de una ciencia universal.⁵ Este último propósito es ostensible en la enciclopedia de Neurath, Carnap y Morris, pero guarda similitud con su mundialmente famosa antecesora, a saber, la *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, pour une société des gens de lettres* (1751) de Diderot y Jean d'Alembert. Como sabemos, entre los enciclopedistas ilustrados franceses floreció un sistema de ideas protopositivistas acerca de un conocimiento unificado en torno a la filosofía natural de su época, en especial de la *Histoire naturelle* (1749-1767) de Buffon, reunida en 15 volúmenes. El tercero de ellos, dedicado a la historia natural humana, influyó poderosamente en el pensamiento social de Juan Jacobo. Rousseau, pero la verdad es que ninguno de los enciclopedistas percibió como ajenos los conocimientos de la naturaleza de los conocimientos de la sociedad. Mejor que los demás, fue el matemático Jean d'Alembert quien

³ Tim Ingold, "General Introduction", en *op.cit.*, p. xx.

⁴ "El cambio cultural -expresa Gould- funciona de un modo muy distinto que la evolución biológica, ya que se basa en una herencia lamurckiana. Una adquisición puede enseñarse a las generaciones siguientes, cosa que no ocurre, como es obvio, en genética. El cambio cultural sigue unas leyes que no son darwinianas y es erróneo hablar de evolución cultural, pues se introduce una confusión conceptual": Stephen Jay Gould, "No hay sentido de la evolución", *Mundo Científico*, Barcelona/RBAREVISTAS, 1997, pp. 184, 979.

⁵ José Ferrater Mora, "Enciclopedia", *Diccionario de filosofía*, vol. 2, Madrid, Alianza Editorial, 1990, pp. 925-926.

desarrolló una epistemología científica en la que resalta la idea de la unidad fundamental de la naturaleza y, por ende, da pie a la perspectiva de la unificación del conocimiento (kantiano según sus estudiosos), lo que concuerda con el positivismo decimonónico de Auguste Comte y Mach, éste último un antecesor directo del Círculo de Viena. Dicho sucintamente, la *Encyclopédie* reflejaba un sistema de pensamiento reducible a un pequeño número de principios generales immanentes a las ciencias particulares, todas éstas en vía de desarrollo.

En las ciencias sociales modernas, el cambio del criterio sistémico al de contenido ya era visible en la segunda edición de la *International Encyclopedia of the Social Sciences* de David L. Sills (1968), que vino a sustituir a la de 1930-1935.⁵ En ella hay un dejo del impulso unificador del positivismo, que se percibe, cuando Sills dice que "La terminología y los procedimientos de investigación [sociales] distan de estar normalizados, tanto en el seno de las diversas disciplinas como entre ellas".⁶ Y es que su primer editor, Edwin Seligman, introdujo criterios de demarcación entre ciencias sociales, semisociales y disciplinas con implicaciones sociales. A pesar de ello, para fines de los sesentas la complejidad alcanzada por la antropología, la ciencia política, el derecho, la economía, la estadística, la geografía, la historia, la psicología, la psiquiatría y la sociología, hacían imposible su entera sistematización. Los conceptos y las teorías aparecieron ya difíciles de alfabetizar inclusive. De hecho, en ésta enciclopedia, la entrada dedicada a la antropología debió desagregarse en antropología cultural, antropología social, antropología aplicada, antropología económica, antropología física y antropología política, descontando que ésta a su vez es desagregada por dos autores. La especialización y el disenso eran, pues, inocultables.⁶

En comparación, *The Social Science Encyclopedia* de los Kuper posee pretensiones más comprensivas que las otras, claramente orientadas hacia la antropología sociocultural, aunque no tan amplias como la editada por Sills en 1968. Se diría más bien que actualiza el pensamiento social en materias que son de interés en nuestro horizonte histórico, tales como la antropología, la administración y los negocios, la comunicación y los estudios culturales y de medios, la demografía, la economía, la educación, la familia y el parentesco, el feminismo y los estudios de mujeres, la geografía, el gobierno y la política pública, la historia, la ley y criminología, la lingüística, los métodos de investigación social, la

⁵ *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Madrid, Aguilar Ediciones, 1979, en once volúmenes.

⁶ David L. Sills, "Introducción", *IECS*, vol. 1, 1979, p. xxii.

⁶ Esta forma crecimiento desordenado y revulsivo del conocimiento social no deja de ser motivo de dudas sobre qué tan científicas son las "ciencias sociales". En su idiosincrásico *Diccionario de la ciencia* Barcelona, Editorial Planeta, 1996, el físico español José Manuel Sánchez Ron dedica una sola entrada a las "Ciencias sociales", para decir que éstas desean "aproximarse lo más posible a las ciencias de la naturaleza", pero que, popperianamente hablando, su baja capacidad de predicción hace dudar de que lleguen a igualarse. Es curioso que al hablar de Popper, en su respectiva entrada, diga que su metodología es incorrecta y que la estructura lógica de la ciencia está lejos de ser la que piensan él y otros filósofos de la ciencia. En otras palabras, lo que es bueno de Popper sobre las ciencias sociales no lo es para las ciencias naturales. Aparte de la ilógica argumentación de Sánchez Ron, me parece que hace un flaco reconocimiento de las ideas popperianas en torno a la lógica de las ciencias sociales a raíz de su polémica con Adorno y J. Habermas y su acercamiento a Gadamer. Quizá sea, como él sugiere, que Popper está más próximo a las ciencias sociales que a las naturales y que "El problema es que el universo en el que se mueven los seres humanos no coincide exacta, ni siquiera necesariamente, con el universo del conocimiento científico", como establece en su entrada a la eugenesia.

filosofía, la teoría política, la psiquiatría, el psicoanálisis y la psicología clínica, la administración social, el trabajo social y los problemas sociales y, finalmente, la sociología. Lo que estoy diciendo es que no obstante su sentido abarcador de las ciencias sociales, su contenido no es tan totalizador como el de la *International Encyclopedia of the Social Sciences* de hace casi treinta años. En consecuencia, este cambio progresivo de los diccionarios y enciclopedias hacia tratamientos más sustanciales puede inducir al lector a la búsqueda de exposiciones más puntuales, digamos, para la lingüística, *The Cambridge Encyclopedia of Language* de David Crystal (1987) o la más modesta pero muy interesante *Enciclopedia del nacionalismo* de Andrés de Blas Guerrero (1997).⁹

Lo antes dicho no debe tomarse como crítica a una supuesta debilidad de la enciclopedia de los Kuper. Creo que es otra la interpretación aplicable. Como antropólogo social, Adam Kuper viene expresando desde hace tiempo la preocupación por establecer nexos con disciplinas antes despreciadas bajo el paradigma durkheimiano subyacente en los orígenes de la antropología social inglesa, la psicología en especial.¹⁰ Es posible que la edición de las enciclopedias de los Kuper y de Ingold en el seno de la misma editorial responda a una sana valoración de la diferencia de enfoques disciplinarios entre ambos, bien visibles en sus trabajos de historia de la antropología, pero también respecto a qué tan integral o tan autónoma deba ser la antropología.¹¹ En última instancia, quien termina siendo beneficiado por las divergencias es el lector, quien tiene ante sí dos caminos muy diferentes de abordar la diversidad de pensamiento social.¹²

En la enciclopedia de Barnard y Spencer (1996) encontramos, asimismo, y ya como política editorial, un esfuerzo por combinar balance y diferencia en los autores contribuyentes, a sabiendas de que una ortodoxia editorial no sería la más indicada para un campo disciplinario tan fraccionado y plural. Por lo tanto, se destaca la importancia autoral. La ideosincracia resultante es balanceada con referencias cruzadas, casi hipertextuales, facilitadas por un puntual sistema de índices de entradas, autores, analítico, nombres de pueblos y lugares, temas, y dos apéndices muy útiles, un glosario y uno biográfico. Al igual que en el diccionario sociocultural de Bonte e Izard (1996), el lector puede extrañar un índice de entradas a los grupos étnicos particulares. Esta falta no es casual en todas las enciclopedias: responde a que no son empresas etnológicas ni tampoco etnográficas (en el sentido que aquí damos al vocablo etnología), sino producto de antropólogos socioculturales.

⁹ Esta última enciclopedia es el resultado de más de sesenta colaboraciones distribuidas en tres rubros: los aspectos teóricos generales del nacionalismo, los movimientos e ideologías nacionalistas comparados y el caso español con sus nacionalidades, autonomías y regiones. Las entradas sobre el romanticismo, Fichte y Herder, pueden ser de interés general, no así el de "Arqueología y nacionalismo" de Margarita Díaz Andueu, que sintetiza ideas al respecto de esta arqueóloga sobre su disciplina, *Enciclopedia del nacionalismo*, Madrid, Editorial Tecuoc, 1997.

¹⁰ Adam Kuper, "Psicología y antropología", *Ortodoxia y tabú. Apuntes críticos sobre la teoría antropológica*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 1989, pp. 55-75.

¹¹ Confróntese al respecto los argumentos de Ingold en *Evolución y vida social*, México, Grijalbo-CNCA, 1991 y en Tim Ingold (ed.), *Key Debates in Anthropology*, Londres, Routledge, 1996, con el artículo-réplica de Adam Kuper "Anthropologists and the History of Anthropology", *Critique of Anthropology*, 1991, 11(2), pp. 125-142.

¹² Pienso además que lo que Kuper & Kuper (1996) ganan en cobertura temática, Ingold (1998) repunta con autores que escriben a profundidad sobre determinados ejes prelijados.

A cambio de ello, Barnard y Spencer sí ofrecen entradas regionales, a las tradiciones nacionales de antropología, y a la historia de la antropología, usualmente temáticas des-cuidadas, y que Ingold incluso subestima cuando advierte: "Esta es una enciclopedia de antropología, no *sobre* antropología".

El *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* de Bonte e Izard es muy francés en este sentido. No hay en él una entrada dedicada a la etnología, lo que se antoja paradójico en su caso. En Francia, explican ellos, desde Claude Lévi Strauss se concibió a la etnografía, la etnología y la antropología social como etapas del proceso de conocimiento que bien pueden abordarse con autonomía o como fases inseparables, aunque no por fuerza como un trayecto de lo particular a lo general, si bien se asume que lo particular no se puede construir sin categorías generales. En consecuencia, si no hay entradas a grupos étnicos particulares, sí están presentes una serie de ideas que dan sentido al contenido de las entradas, a saber, las nociones que emplean los antropólogos, los objetos, campos de investigación, subdisciplinas y métodos, las intersecciones disciplinarias, las teorías, la historia de la antropología y las historias de las antropologías nacionales, las figuras antropológicas, y las regiones. Así las cosas, lejos de perseguir unificar a la antropología sociocultural bajo un sistema de teoría, método y filosofía únicos, advierten que la terminología técnica posee una gran cercanía al vocabulario común, así como una autonomía de uso y una historia. Observan también una "escasa propensión" a definir semánticamente los conceptos por lo que todo inventario está sujeto a perpetua revisión, de ahí la legitimidad de la historia de la antropología, incluida la historia de los conceptos.

Entre mis colegas más cercanos he escuchado la insistente crítica de que estas enciclopedias tienden a menospreciar a la historia de la antropología mexicana y a nuestros más destacados antropólogos. Ligada a ella, hay un prejuicio compartido en torno a la consulta de estos acervos, a los que se supone demasiado elementales. Pienso que esto merece una mayor información y un mayor conocimiento que no se han dado. Adelantándonos a ello, bastaría ver en todos los casos citados la importancia de los autores que han contribuido a las enciclopedias. Para ser explícito, me parece que no podemos ignorarlos, pues he encontrado entradas verdaderamente iluminadoras, no obstante sus limitaciones de espacio y por ello de tratamiento no del todo profundo.¹³ No me ocuparé de alguna en especial porque no es el caso hacerlo ahora. Remito simplemente a los índices de colaboradores para darse una ligera idea de su gran interés.

En cuanto a si México y sus antropólogos no están bien reflejados eso es una cuestión más complicada que nuestra megalomanía nacionalista (y la de los editores extranjeros, por supuesto). Hace años Ralph Beals sostenía que la antropología mexicana sólo había contribuido con "teorías de mediano alcance", refiriéndose en concreto a la teoría de la aculturación de Gonzalo Aguirre Beltrán.¹⁴ Del dominio de todos es que en gran medida hemos sido usuarios más que generadores de teoría, salvo contadas excepciones. No obstante, recientes trabajos sobre los estilos de las antropologías periféricas, hechos por los

¹³ Excepto en los respetables 38 artículos de gran calado de la *Companion Encyclopedia of Anthropology* de Ingold (1998), en los que la pluma autorizada y autorral destacan mucho más.

¹⁴ Ralph L. Beals "Anthropology in Contemporary Mexico", *IV International Congress of Mexican Studies*, Santa Mónica, UCI-A, 1973, pp. 1-19.

antropólogos socioculturales brasileños, indican que la comunicación de conocimiento es más rica que la mera adopción difusionista de "elementos antropológicos". El movimiento de conceptos y teorías es en realidad una dinámica interactiva en que las ideas generadas en los centros metropolitanos son remodeladas y enriquecidas al recontextualizarlas a nuestras especificidades, lo que es "una marca creativa del antropólogo latinoamericano, cuando imprime una originalidad en esa reapropiación conceptual", dicho en palabras de R. Cardoso.¹⁵ Esto, que es más bien una situación hermenéutica, está cobrando tal importancia en la antropología sociocultural, que toda ella, como disciplina social, ha cesado de ser el discurso de una "pandilla inglesa", y convertido en "una antropología social verdaderamente metropolitana, multicentrada y comprometida en una gama de debates intelectuales actuales".¹⁶

Eso no es un consuelo, desde luego. Se puede y debe discutir lo superficial que resulta la lectura de la entrada a la antropología mexicana escrita por García Ruiz para el público lector francés.¹⁷ Pero igual puede contrastarse con la misma entrada escrita por Guillermo de la Peña para la *Encyclopedia of Mexico*, editada en Chicago bajo la dirección de Michael S. Werner.¹⁸ Su revisión es en verdad minuciosa, sin dejar de ser sintética. No me extrañaría, sin embargo, que el modo cómo ha sido biografiado Paul Kirchhoff en la enciclopedia de Barnard y Spencer (1996) cause malestar en el seno de la tradición de la antropología integral mexicana, a la que él brindó un mesoamericanista sentido vital y profesional en 1943.¹⁹ Pero aún tal entrada no deja de ser interesante, pues, se dice en ella, Kirchhoff es "mejor conocido por su clasificación, en 1927, de las terminologías de parentesco (publicadas en varias revistas a fines de los 20 y comienzos de los 30), que anticipó el trabajo posterior de Lowie y Murdock".²⁰ Esto puede sonar insuficiente, sin duda. Probablemente alguien, en una borgiana enciclopedia imaginaria, debería escribir una senda entrada sobre "Antropología y nacionalismo en México" para abordar la hermenéutica política de la asimilación del difusionismo extremo en nuestro país. En tanto eso ocurre, yo diría que aprehensiones como ésta de Kirchhoff es el modo mismo cómo la antropología sociocultural percibe a la tradición herderiana de etnología, con independencia al cómo es reinterpretada por nuestros compatriotas en su propia situación hermenéutica. En última instancia, así es la vida en el índice de otra tradición antropológica.

Reseña de Luis Vázquez León

¹⁵ Roberto Cardoso de Oliveira. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo, IUPERJ, 1998, p. 12.

¹⁶ Adam Kuper. *Anthropology and anthropologists. The modern British school*, Londres, Routledge, 1996, pp. 193, (3ª ed.). En el *Dictionnaire de Bonte e Izard* (1996), Kuper concluye así su entrada a la antropología británica: "A este respecto, es difícil decir hoy en día qué queda de específicamente británico en la antropología social en Gran Bretaña". Ideas parecidas ha expresado desde la sociología Anthony Giddens en "Britishness and the Social Sciences", *In Defence of Sociology. Essays, Interpretations and Rejoinders*, Cambridge, Polity Press, 1996, pp. 112-120.

¹⁷ J. García Ruiz, "México. La antropología mexicana", *Diccionario de etnología y...*, op. cit., pp. 493-494.

¹⁸ Guillermo de la Peña, "Anthropology", *Encyclopedia of Mexico. History, Society and Culture*, vol. 1, pp. 54-60, Chicago, F. Dearborn Publishers, 1998.

¹⁹ Desde la propia perspectiva integral mesoamericanista, es mejor referirse a Julio César Olivé Negrete, "Antropología", *Enciclopedia de México*, México, EdM, t.1, 1996, pp. 451-457.

²⁰ "Kirchhoff, P.", *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, op. cit., p. 580.

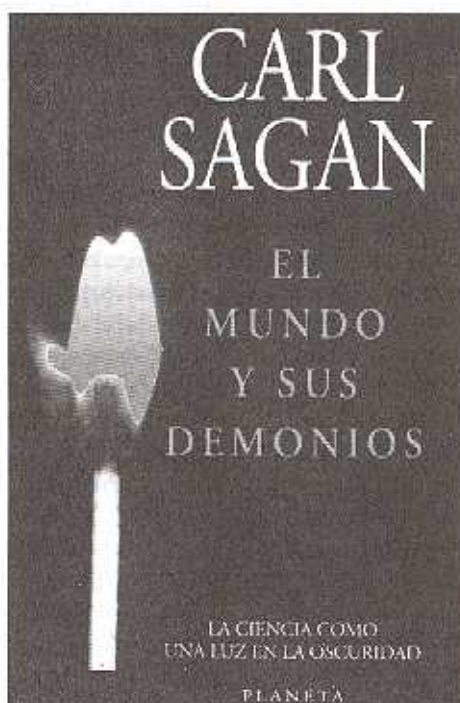
El mundo y sus demonios¹

*Ubi dubium ibi libertas
(donde hay duda hay libertad)*
Proverbio latino²

El poderoso significado que entraña el fin del segundo milenio de la era cristiana, ha sido pretexto para reflexionar en torno al porvenir de nuestras sociedades, sobre el futuro de la humanidad misma. Tal es el caso del conocido astrónomo Carl Sagan, quien poco antes de su muerte escribió un extenso ensayo, cuyo objetivo fue denunciar el avance incontenible del oscurantismo y reiterar que la ciencia es el único camino para contenerlo.

A lo largo de veinticinco capítulos, el prestigiado científico reflexiona sobre diversos temas, que van desde la pretendida existencia de extraterrestres, hasta la brujería y el satanismo "modernos", pasando por las abducciones que aquéllos "practican" sobre humanos, los *ovnis*, la anticencia, la imaginación "científica" popular, la brujería, los camelos científicos, la pseudociencia, las diversas creencias que se agrupan en la corriente de pensamiento llamada *New Age*, y otros más. Asimismo, aborda de manera crítica ciertas actitudes sociales, específicamente referidas a la ciencia y a la educación que se practican en Estados Unidos, contexto de su análisis, y de paso examina el orden social establecido, que, por lo demás, de un tiempo a la fecha, no es el más propicio para el desarrollo de la ciencia y la educación en general.

El trabajo de Sagan se sustenta en tres grandes ejes, a lo largo de los cuales despliega su ensayo. Ellos son: la escalada del pensamiento irracional en Estados Unidos; el debilitamiento del pensamiento científico ahí mismo; y la importancia de la ciencia como único medio para superar el oscurantismo que día a día gana más terreno en la sociedad norteamericana y en todas partes.



¹ Carl Sagan, *El mundo y sus demonios. La ciencia como una luz en la oscuridad*, Barcelona. Planeta, 1997, 493 pp. Edición original en inglés, *The Demon-haunted World*, 1995.

² Citado por Sagan, *op. cit.*, p. 434.

Sagan sitúa el antecedente de su estudio en su temprana juventud, durante los años de postguerra. Era un período de gran expansión económica, a cuya cabeza estaban los Estados Unidos. Entonces, los norteamericanos creían que el futuro luminoso de la humanidad había comenzado; un signo inequívoco de ello era la presencia creciente de logros tecnológicos y científicos en las múltiples actividades cotidianas (p. 13). La ciencia y la tecnología, se puede decir, estaban en la base de la utopía norteamericana. La gente se interesaba en ellas, se informaba sobre ellas; ampliar el conocimiento científico y tecnológico era uno de los más importantes objetivos sociales. Sin embargo, al paso de los años ese interés por el conocimiento se ha ido extinguiendo. El ocio generalizado y la pérdida de capacidad crítica de la sociedad norteamericana han hecho que la ciencia y el conocimiento en general, dejen de estar en el centro de las preocupaciones de la mayoría de la gente.

Por medio de ejemplos, el autor considera que todas las personas tienen interés por conocer. Esta actitud innata del ser humano se presenta sobre todo durante la niñez. Pero la organización social y sus jerarquías alejan a los niños de ese interés diáfano por conocer y entender la realidad de manera racional, es decir, por medio de explicaciones lógicas, científicas³ (p. 47). Quizás el elemento más importante de la organización social de hoy, que hace declinar el interés de los niños por los conocimientos, sea el de unos medios de comunicación altamente manipuladores de la opinión pública, que responden a intereses creados. En especial la televisión, denuncia Sagan, ha demostrado que su funcionamiento obedece al beneficio particular, al dinero (pp. 397ss.). Así, la ineficacia del sistema educativo y la capacidad de manipulación de la *media*, han propiciado entre la gente pereza mental y credulidad acrítica, lo cual constituye un excelente caldo de cultivo para creer en discursos pseudocientíficos, *ovnis*, abducciones de extraterrestres, demonios y demás irracionalidades (pp. 120, 137 ss, 168).

El pensamiento irracional cualquiera que sea su expresión (magia, satanismo, etcétera), cada vez gana más terreno en la sociedad norteamericana. Pero lo más grave es que ese pensamiento no sólo campea entre la gente común, sino también entre científicos. Al respecto Sagan cita el caso de John Mack, un conocido psiquiatra de Harvard, originalmente poseedor de una sólida postura científica, que luego de estudiar casos de "abducidos" —en tanto que fenómenos clínicos— se transformó en creyente de las abducciones; y no sólo eso, escribió un libro, *Abducciones*, donde "propone explícitamente la peligrosa doctrina de que «el poder o intensidad con que se siente algo» es una guía para saber si es verdad" (p. 173).

La pseudociencia, señala Sagan, avanza cada vez más en Norteamérica, no así la ciencia errónea. La diferencia entre una y otra es que, mientras que la ciencia avanza un tanto a ciegas, con muchos errores que va eliminando poco a poco, la pseudociencia suele formularse mediante hipótesis presentadas como "invulnerables a cualquier experimento que ofrezca una posibilidad de refutación, por lo que en principio no pueden ser invalidadas" (p. 38). Pero además de la pseudociencia, la verdadera ciencia tiene que enfrentar la

³ El sistema educativo al que se refiere el autor es el de Estados Unidos, que muchos consideran de los mejores del planeta. Si tal es así, habría que imaginar entonces la calidad de los sistemas educativos de los países periféricos.

desinformación y los errores que propician la prensa mal manejada y la plétora de charlatanes que pululan el ágora.

En efecto, la prensa sensacionalista y los charlatanes inducen a la gente a creer en historias pseudocientíficas o francamente irracionales. Al respecto Sagan, señala varios ejemplos, entre ellos la presunta imagen humanoide grabada sobre la superficie de Marte –visible desde la Tierra por medio de telescopio–, que según versiones supuestamente científicas, debió ser esculpida sobre la superficie de Marte por una inteligencia superior, con el objeto de comunicarse con los humanos (pp. 74-76). Otro ejemplo de charlatanería científica fue el de las extrañas figuras “grabadas por visitantes extraterrestres” sobre algunos campos de trigo británicos, para “comunicarse con los humanos” (p. 92-93). Pero el (los) ejemplo (s) más conocido (s) y manipulado (s) por pseudocientíficos y charlatanes de toda laya es (son) el (los) de los ovnis y extraterrestres, que ha (n) dado pie a la escritura de miles de libros, revistas y folletos, así como películas y videograbaciones.

El asunto de los ovnis, en particular, no sólo ha sido manipulado ampliamente por ciertos actores e intereses en Estados Unidos, sino que ha llegado a considerársele secreto científico y/o de Estado. Tal situación, apunta Sagan, causa entre la población sorpresa, confusión y pérdida de capacidad de crítica, propiciando que ésta se deslice hacia las creencias pseudocientíficas o francamente esotéricas. En este punto el autor hace una crítica política al *establishment* norteamericano, pues sostiene que en el ámbito de la ciencia, como en el de la vida pública, no puede haber secretos. El “secreto [...] es profundamente incompatible con la democracia y con la ciencia” (p. 109). Dice Sagan, dejando ver entre líneas una de las mayores aberraciones de sociedad norteamericana, es decir, la observancia laxa de sus principios públicos fundamentales.

En otra parte de su ensayo, Sagan argumenta y denuncia que durante los últimos años, en Estados Unidos ha proliferado una actitud anticientífica alarmante, que incluye a los propios medios universitarios, lo que es aún más grave. Sostiene que nuevas posturas filosóficas plantean que la ciencia y el estudio académico en general se han tornado personales. Por otra parte, en círculos universitarios y académicos el rigor que requiere la práctica científica se ha relajado significativamente. Hay casos de científicos que, habiéndose alejado del rigor de la verificación, hoy plantean que es tan o más importante el elemento subjetivo en el desarrollo de la ciencia, que el de la prueba misma. Incluso, algunos elementos radicalizados opinan que la idea del pensamiento crítico es el último capricho de Occidente (p. 205). Por ejemplo, en relación con los fenómenos paranormales y las supuestas abducciones de extraterrestres practicadas sobre humanos, el psiquiatra John Mack, reputado psiquiatra de Harvard, ha argumentado que “«[h]ay fenómenos [desconocidos] lo bastante importantes para que se garantice una investigación seria, y la metafísica del paradigma científico occidental dominante puede ser inadecuada para sostener plenamente esta investigación.»” Y por si no bastara esa postura, más tarde declaró en tono mesiánico-milenarista, a decir de Sagan, que él, Mack se había transformado en nexo entre los abductores extraterrestres y los terrícolas mismos (p. 194).

Por otro lado, buena parte del poder y la opinión pública consideran, cada vez más, que los científicos son como bichos raros, poco útiles para la sociedad. Y, en el mejor de

los casos se piensa que es indispensable orientar y dirigir sus actividades, limitando mucho su libertad de acción. Por ello, dice Sagan, se les controla por la vía de los financiamientos. Pero lo más grave en ese sentido del control de los científicos, es que el grueso de los dirigentes norteamericanos considera que las actividades científicas deben estar sometidas al principio de la competencia feroz del libre mercado, lo que a todas luces es una aberración (p. 43f).

Sólo los necios y los mal intencionados pueden negar que la expansión moderna de Occidente se sustentó en el desarrollo de la ciencia, y es sólo con ella como la humanidad podrá hacer frente a los desafíos que tiene por delante, sentencia Sagan. Sin embargo, los grupos de interés, cuya piedra angular es el lucro material por encima de todo, frenan y desvirtúan el desenvolvimiento de la ciencia, independientemente de cualquier consideración ética (p. 337). Entre otras razones, los ataques actuales contra la ciencia se deben en buena medida a que ésta no admite espíritus, ángeles, diablos, visitantes extraterrestres, etcétera, sin pruebas físicas. El escepticismo radical y el método crítico, recuerda Sagan, son la base que sustenta el pensamiento racional, el progreso de la ciencia. Ambos constituyen la única manera de escapar a los múltiples camelos y aberraciones que proliferan siempre y en todas partes.

La ciencia, recuerda Sagan, es parte integral de ese "maravilloso tapiz [que es el] conocimiento humano, [y más que un] cuerpo de conocimiento, es una manera de pensar" (p. 15, 43). Pese a las críticas que la desautorizan, argumenta el autor, así como a las múltiples propuestas pseudocientíficas de charlatanes que la increpan, la ciencia es el sistema cognoscitivo más desarrollado y poderoso que ha existido a lo largo de la historia de la humanidad. Con todas sus limitaciones, ha sido el mejor medio para comprender y explicar la realidad. Pero como ella es un cuerpo de conocimiento complejo, difícil, altamente matemático y antiintuitivo (p. 273, 330), el grueso de la gente la rechaza debido a su mala educación, falta de entrenamiento y escaso acceso a información objetiva.

Pero la ciencia no puede desarrollarse ni difundirse si el sistema educativo funciona mal. En su lugar se propaga la confusión, se crean apariencias, se alimentan creencias erróneas. Sagan observa que los niños norteamericanos acusan, cada vez más, bajos niveles académicos; el sistema educativo norteamericano se está deteriorando paulatina y crecientemente (p. 354 ss). En tal contexto, obviamente, la población en general se interesa y ocupa menos de la ciencia; se acantona en "la ignorancia [que según Darwin] engendra más confianza que el conocimiento" (p. 292); y prefiere leer y consultar a autores y personajes del *New Age* u otras formas de pensamiento no objetivo.

Por otra parte, la ciencia y la tecnología son una arma de doble filo. Su manejo ha sido causa, a la vez, de grandes aciertos y errores, de tal manera que, para que pueda recuperar su sitio preponderante en la sociedad, en lo sucesivo tendrá que practicarse de manera equilibrada, a escala global y en una perspectiva transgeneracional. En este punto Sagan recuerda que la responsabilidad moral de los científicos es muy alta. Por ello, éstos deben controlar sus emociones. Asimismo, deben practicar una honestidad a toda prueba para recuperar su estatuto social, para que sus actividades sean realmente útiles a la sociedad (p. 284), y para contener también la proliferación de aberraciones que día a día aparecen por todas partes.

Para Sagan sólo será posible superar el estado de cosas existente, más bien oscuro, fomentando la ciencia. Ese es el único medio para conjurar a los demonios de la pseudociencia, el esoterismo, la ufología, los camelos, la brujería, etcétera, que se han apoderado de la sociedad norteamericana y de buena parte del mundo (p. 364). Pero para que la verdadera ciencia se desarrolle es imprescindible crear excelentes sistemas educativos, pues con éstos, además, podrían superarse la ignorancia, la credulidad peregrina, el cretinismo social, y otras formas de oscurantismo e intolerancia (p. 381, 394). De lo contrario, predicce, entraremos a una etapa de esoterismo y tinieblas de consecuencias imprevisibles.

A fin de cuentas, el libro de Sagan es un testamento científico, por medio del cual intentó denunciar la ignorancia, la pseudociencia y el pensamiento irracional, y pensó contribuir con ello a su erradicación. Pero ese texto también puede ser entendido como un grito desesperado que denuncia la Babel en la que se ha transformado la sociedad planetaria, donde la mentira y la inmoralidad científicas también se han enraizado profundamente, haciendo florecer de tal manera el oscurantismo, que la luz de la racionalidad ya comienza a opacarse.

Reseña de **Ricardo Ávila**

EXORDIO

Un asunto para aprender y degustar: Ensayos sobre alimentación y culinaria

Patricia Arias



A juzgar por el resultado, el esfuerzo ha valido la pena: en este número de la revista ustedes encontrarán reunidos el saber y la pluma de quince autores acer-

ca de seis países -áreas culturales en algunos casos- que comparten una larga tradición y tienen mucho de qué presumir en lo que a cocina se refiere: España, Francia, Italia, Líbano, el sudeste asiático y, desde luego, México.

No así en cuanto a trayectoria de estudios en torno al tema. Como bien muestran los artículos y documenta la bibliografía a la que se hace referencia, el camino recorrido en investigación y reflexión por los investigadores europeos ha trazado un surco profundo y ejemplar. Y se nota. Tanto que hace destacar aún más lo poco que se conoce acerca de la cocina mexicana, no por supuesto en lo que se refiere a platillos y recetas, sino en tanto reflexión acerca de la trayectoria culinaria de una sociedad, como la mexicana, que siempre ha gozado con la confección de guisos, que ha sabido hacer

de la necesidad virtud, que disfruta con el hecho de ofrecer de comer y de ser atendido.

Como quiera, la presentación de esta revista que

esta noche nos congrega, da cuenta, es un buen testimonio de que la situación puede estar cambiando y rápido. A nivel general, puede decirse que el interés por el tema tiene que ver con una constatación que es como un hilo que trama y entreteteje la Presentación de los editores con cada uno de los trabajos: la certeza de que la globalización, ese torbellino de impulsos homogeneizantes del que tanto se escribe, se dice, se argumenta, ha tocado ese ámbito sensible de la vida y la cultura de los pueblos que es la culinaria. Visto así, el asunto es, en principio, preocupante. Pero la evidencia descubre al mismo tiempo que la estandarización ha suscitado un proceso que revaloriza la diversidad y encuentra en la gastronomía una manera de reivindicar el ámbito de lo local, lo propio, el mundo íntimo de los saberes y sabores de los pueblos.

Como quiera, editores y autores comparten la idea de que la gastronomía como producto cultural debe ser vista como un ámbito en continua recreación y transformación. Como bien señala Isabel González Turmo los ingredientes de los platillos que comemos hoy se parecen poco a los de nuestros padres; sin embargo, persisten hábitos y guisos que aluden a espacios, relaciones, acontecimientos, rituales que siguen siendo claves de identificación, señales de reconocimiento y júbilo compartido de los grupos sociales. De este modo, la culinaria de un pueblo es el resultado tanto de la continuidad como del cambio. Esto tiene que ver, en parte al menos, con el hecho de que la culinaria es hija legítima de otra dinámica incesante: el mestizaje, es decir, la integración de recursos y habilidades distintos en las plataformas alimenticias de cada pueblo. En el rejuego de la ausencia y el olvido, el recuerdo y la recreación en un contexto de movilidad nunca antes vista de la población, la culinaria reinventa platillos, reivindica sentidos. Así, Isabel González Turmo analiza, a partir de sus materiales de Andalucía, el papel de la comida como elemento de cohesión cultural de una sociedad y, al mismo tiempo, la flexibilidad de la cocina popular para incorporar productos nuevos a una matriz histórico-territorial añeja.

A partir de esas constataciones compartidas los artículos se despliegan en un abanico que permite a lo menos tres lecturas posibles de la revista o, si se quiere, simplemente tres maneras de comenzar a leer un volumen que de cualquier manera hay que degustar completo. Por una parte, la abundancia de investigaciones y discusiones en torno al tema en Europa hace posible que seis de los trabajos sean de índole

más bien analítica. A partir del estudio de las estructuras y contenidos simbólicos que le dieron sentido a ciertos alimentos en determinados espacios a través del tiempo los artículos de Igor de Garine, Joan Pujadas, Amado Millán y Xavier Medina nos remiten a asuntos de índole antropológica e histórico-estructural. Esto no es causal. Los antropólogos, dice Sidney Mintz, a pesar de su condición predominantemente masculina que limitó de manera irremediable su percepción del mundo de la cocina eran, con todo buenos etnógrafos. Gracias a eso, en sus descripciones de fiestas y rituales, de la división sexual del trabajo y el papel de la comida en la organización de las jerarquías sociales, de las hambrunas y el canibalismo, pudieron captar y dejar constancia de la manera en que diferentes pueblos se relacionaban con la comida como historia y paisaje, como producción y consumo, como significado y símbolo. La tarea fue facilitada, si se quiere ver así, por el hecho de que las sociedades no occidentales, por lo regular rurales, pequeñas y alejadas que estudiaban por los antropólogos eran todavía productoras de lo que consumían y la relación entre alimentación y espacio era aún imprescindible, casi visible.

Así, Joan Pujadas en "Dieta y etiqueta", nos recuerda, de manera muy levitrossiana, que el desarrollo de la cocina es uno de los procesos cruciales de la transición de la naturaleza a la cultura. El paso de lo crudo a lo cocido supuso tabúes y arreglos sociales que dieron lugar a sistemas de significados que, a su vez, se convirtieron en factores de identidad. En esa misma línea, Amado Millán, en "Acerca del *status* animal", entiende la relación entre el hombre y el consumo de carne como un proceso cambiante a través del tiempo. Hoy por

hoy, dice Millán, el alto grado de semejanza que le atribuimos a los animales, su *status* de sujeto si se quiere, nos coloca en un dilema, nos obliga a encubrir al animal real, transformarlo en materia alimentaria, desanimalizarlo a fin de cuentas, para poder consumirlo. Otra manera de percibir y conceptualizar los alimentos, tiene que ver con el color. Es lo que Xavier Medina explora, en "color y alimentación en el Mediterráneo occidental", área de confluencia cultural, de mixtura de productos, pero también de colores y asociaciones que, en su combinación, han llegado a ser elementos emblemáticos de la alimentación mediterránea. En "Las burbujas y la feminidad" Dominique Fournier nos remite a un ámbito indisolublemente ligado a los alimentos: la bebida. A partir de la importancia de la burbuja, que en español se entiende mejor como lo burbujeante, que se exige lo mismo al vino que a la cerveza, a la elegante champaña que al modesto pulque, el autor sugiere asociaciones entre lo femenino y la confección de bebidas domésticas. "La comida de los santos" de Salvatore D'Onofrio analiza, desde una perspectiva simbólica, la ceremonia de vigilia de San José en Salento y Sicilia en Italia, lo que le permite captar los cambios pero también las profundas continuidades rituales que es posible descubrir en la estructura de las mesas, la confección y presentación de los platillos. Por su parte, Igor de Garine, en "¿Y el pan de cada día?" muestra cómo hasta no hace mucho tiempo, las culturas se organizaban en torno a un alimento base, por lo regular un hidrato de carbono o un glúcido vegetal. Para de Garine, el placer de la monotonía, es decir, la repetición de una dieta restringida, es una fuerza movilizadora de tal magnitud que es la que explica, por ejemplo, la recreación vigorosa de ese "pan nuestro de

cada día" en los lugares hacia donde son empujados cada día los migrantes.

Pero si usted es de los que gusta ir directo al grano, seguramente preferirá comenzar la lectura de la revista a partir de los artículos que tratan de tradiciones y ritos culinarios en diferentes áreas del mundo. "Cocina, identidad y territorio" de Isabel González Turmo toca un punto central: la capacidad de las cocinas orales, como es la culinaria popular que ella ha estudiado en Andalucía, para transformarse sin que se perciba el cambio de manera dramática. Es precisamente esa flexibilidad de la cocina popular la que le permite adoptar las novedades del mercado y adaptarlas al gusto y la apariencia de siempre. Y es que en la cocina, como bien muestran Annie Hubert y Aída Kanafani-Zahar, se juegan más cosas que el hambre y su satisfacción. Para Hubert, a pesar de la variedad de pueblos que forman el enorme mosaico del sudeste asiático es posible descubrir un producto base: el arroz y dos grandes tradiciones culinarias: China y la India, que irradian, que extienden su influencia pero que también han sido procesadas por las tradiciones religiosas, las diferentes maneras de pensar la comida de los pueblos de Birmania, Borneo, Camboya, Filipinas, Indonesia, Laos, Malaca, Tailandia, Vietnam. Así, Aída Kanafani-Zahar en "Pan e identidad en el Líbano" nos habla precisamente de la confección de ese producto insustituible que es el pan, no sólo como base del sistema alimentario tradicional de los libaneses, sino como centro del quehacer culinario de la mujer y como ordenador simbólico de los derechos, las transiciones y las jerarquías femeninas en la familia rural.

Pero la tradición, como muestra Vito Teti, puede muy bien estar hecha de impulsos acuñados en espacios distantes y tiem-

pos distintos. En “América y los americanos en el *mezzogiorno* italiano” el autor revisa lo que llamamos e imaginamos como cocina mediterránea hasta entenderla como el resultado complejo y dinámico de un doble mestizaje: primero, el que se generó con la llegada y adopción de productos americanos a Italia en los siglos XVI y XVII; más tarde, el que se suscitó en los hábitos y costumbres de los que emigraron a Estados Unidos a partir del siglo XIX. Es allí, en esa tensión de abandonar el terruño como alternativa al hambre y la nostalgia de los sabores de la tierra donde se reconstruyen, se reelaboran las comidas-símbolo de una culinaria, se ayuda a recrear la identidad de un pueblo.

En su variedad, los artículos reiteran algunas constantes de la culinaria de los pueblos añosos y pobres: la existencia de un producto base que organiza la vida económica y define los rituales y calendarios de trabajo de las sociedades rurales; la abundancia y exuberancia en el uso de vegetales y especias, en contraste con la escasez de carne de pelo, como se decía antes. Pero quizá lo que más llama la atención sea la característica oral de la culinaria popular, es decir, femenina. Libre de las restricciones y exigencias de un recetario estricto, la cocina popular —que se transmite de boca a boca, que se aprende en la observación de los preparativos, que se plasma a lo sumo en rudimentarias anotaciones que pasan de una generación a otra de mujeres— consigue y despliega un atributo fundamental: una flexibilidad creadora que es la que le ha permitido persistir a través del tiempo, las crisis, las transformaciones infinitas y recrearse en cualquier ambiente y lugar del mundo a donde van a parar sus portadores.

De esa tradición se nutre sin duda la cocina mexicana. De hecho, otra manera de comenzar a leer la revista puede ser a partir de los cinco trabajos dedicados a nuestra culinaria. Los dos artículos de tema jalisciense descubren de inmediato una evidencia: las enormes diferencias regionales que encubre la noción de cocina mexicana. Como bien muestran Ricardo Avila y María Teresa Ruiz en “Menudo, birria y pozole. Hitos de identidad jalisciense” la gastronomía de esta tierra, a diferencia de la indígena, se basa en platillos hechos con carne, aunque sea de las partes menores, de esos sobrantes, de la birria, como su nombre lo indica, que aderezados de diferentes maneras dieron lugar a esos tres platillos populares emblemáticos de Jalisco. O, si se quiere, de las calles de Jalisco. Porque esos tres platillos, quizá sobre todo dos de ellos —la birria y el pozole— dan cuenta de una transición peculiar: de la culinaria ceremonial doméstica a la oferta callejera, algo que no sucede con el mole poblano. Como bien muestran los autores la geografía de la birria y el pozole hay que rastrearla y reconstruirla a partir de esos puestos y horarios infinitos que hacen de la ciudad y la región una experiencia culinaria tan atractiva como compartida. Daría Deraga, a quien conocemos mejor como Dasha, ha escogido un tema ligado de manera indisoluble a esa actividad central de la economía ranchera que es la ganadería: la hechura de quesos tradicionales que practican ahora no sólo los hombres, sino también mujeres como Laura González en San José de Gracia. Como demuestra Dasha, Laura procura, con terquedad optimista, demostrar que aún es viable y redituable la confección artesanal de quesos hechos con leche sin bautizar ni sucedáneos más cercanos a la industria que

mica que al producto que elaboran las madres de los becerros.

Los tres artículos restantes remiten a escenarios urbanos y ambientes más sofisticados. María Teresa Ruiz recupera como documento las recetas del manual de cocina jalisciense que publicó, en pleno tiempo porfirista, doña Refugio Contreras de Alatorre. Se trata, como bien constata María Teresa, de una cocina urbana costosa, aunque doña Refugio se empeñe en decir lo contrario, abundante en cárnicos, sólo que de una variedad de animales mucho más amplia que la que conocemos ahora. Llama la atención la abundancia de guisos españoles que presenta la autora, sobre todo si se piensa en el afrancesamiento de que dan cuenta los platillos de las fiestas y celebraciones linajudas, los menús de los restaurantes de moda de la época. ¿Dónde y cómo se articulaban diferentes niveles de sofisticación? ¿Hubo variaciones regionales al respecto? ¿El afrancesamiento era una característica del mundo fuera de la casa, una manera de distinguirse, en público, del resto de la sociedad como parece insinuarse en el artículo de Carlos Martínez Assad?

Con base en la revisión de artículos y libros pero también de anuncios, etiquetas, periódicos y recetarios Carlos Martínez Assad hace un ejercicio de periodización de las maneras de comer en la ciudad de México. En “La casi olvidada ciudad de los sabores”, el autor descubre los múltiples cambios del México postrevolucionario urbano: en la industria alimenticia que estrenó productos y modificó hábitos; en las maneras de comer y beber en público, sobre todo en las fiestas y los restaurantes famosos; los gustos de los políticos que se transformaron en moda; el cosmopolitismo culinario que llegó con los españoles, libaneses y chinos

que estrenaron la moda de comer que hoy llamamos étnica. De una experiencia contemporánea de ese tipo trata el trabajo, en forma de documento, de Peter Hubbard que nos muestra, ahora sí que desde la cocina misma, lo que significa ser chef en un restaurante de prestigio en Guadalajara.

Como se puede ver, los trabajos sobre México abarcan varios de los temas abiertos, de las posibilidades infinitas de investigación en torno al tema de la gastronomía en nuestro país. Sus cinco autores nutren la lista, no muy abundante, pero excelente de los pioneros del tema en México. Así, sin prisa pero sin pausa se ha ido acuñando una manera de estudiar y reflexionar acerca de la gastronomía que hoy por hoy permite hablar quizá de tres grandes vertientes.

Por una parte, se puede mencionar los que han estudiado el tema en términos culturales. Las etnografías de Juan Pedro Viqueira respecto a la división del trabajo en los puestos de tacos y la de Ernesto Camou acerca de la hechura y el consumo de la carne asada en Sonora muestran la manera en que hoy en día es posible constatar las identidades regionales y las construcciones de género involucradas en la confección de ciertos platillos, en ciertas ocasiones festivas. Esta es hasta la fecha una línea que ha sido poco explorada pero donde lo hecho resulta muy sugerente.

Otros estudiosos, sobre todo los arqueólogos, historiadores, en menor medida los antropólogos, entre los que destacan los nombres de Martín González de la Vara, Janet Long-Solís, Salvador Novo han escogido descubrir y trazar la historia y trayectoria de productos alimenticios como el chocolate, el chile, el jitomate o ciertas actividades industriales como la elaboración del helado o la cerveza. Hacia esta vertiente

te apunta la colección de cocina mexicana que comenzó a editar desde 1997 la Editorial Clío.

Pero quizá la tradición más conocida y ejemplar sea la de los grandes sabios y escritores glotones: José Fuentes Mares, Salvador Novo, Alfonso Reyes que dedicaron páginas memorables a dar cuenta del regocijo siempre reflexivo de su pasión por la comida y la bebida; lista a la que podemos añadir los nombres más cercanos de Luis González y Rafael del Barco que nos han ayudado a reconocer, entender y valorar los sabores y olores de nuestras gastronomías particulares de Michoacán y Jalisco.

El listado de ilustrados e ilustres descubre una ausencia notable: salvo las excepciones emanadas y celebradas en el ámbito de la literatura como Laura Esquivel o Isabel Allende, las mujeres somos las grandes ausentes de esta etapa, de las diferentes maneras de ver y pensar la cocina en Méxi-

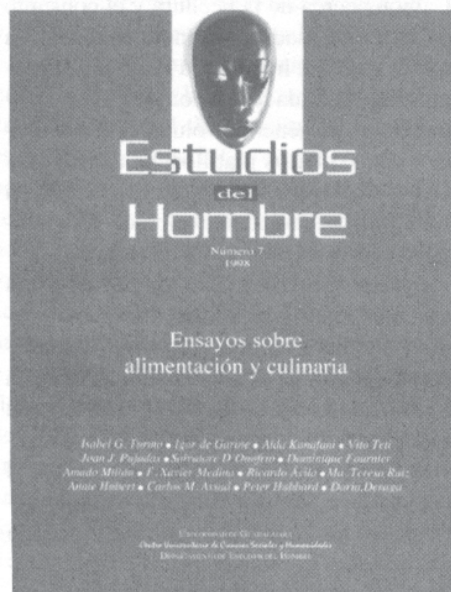
co, algo que, como bien muestra la revista, es muy diferente en Europa. Como sabemos, varios de los primeros y mejores recuentos, inventarios y recetarios de México han sido confeccionados por extranjeras tan fascinadas por guisos, colores y sabores como impulsadas por la necesidad de poner en letra impresa lo que aprendían de viva voz.

Siempre es arriesgado aventurar hipótesis al respecto. Quizá se deba al pánico que irrediblemente suscita el incursionar en un terreno abonado por varias de las mejores plumas del país. Quizá sea sólo una cuestión generacional: la necesidad femenina de tomar distancia por algún tiempo del ámbito de la cocina que recuerda demasiado la imposibilidad de tener acceso a otros espacios de la vida social, lo que era el propósito ciertamente. Seguramente una siguiente generación de mujeres podrá disociar la cocina de la esclavitud del mandil para verla como objeto simultáneo de conocimiento y fuente de disfrute.

Como quiera que sea, esta revista que hoy cobra vida entre nosotros contribuye sin duda alguna a recuperar y acelerar esa y otras posibilidades de pensar y reflexionar sobre el complejo, cambiante y suculto mundo de la cocina en la trayectoria de un pueblo. Contribución que, estoy segura, ustedes podrán apreciar a partir de este momento en que sus autores y padrinos dejamos en libertad aquí, donde debe ser, en un lugar donde se goza de esa compañera indispensable e insustituible de la comida que es una buena bebida.

REFERENCIAS

- MINTZ, Sidney W. *Tasting Food, Tasting Freedom. Excursions into Eating, Culture, and the Past*. Boston, Beacon Press. 1996.



Autores e instituciones

Ricardo Ávila

Universidad de Guadalajara, México

Darío Deraga

Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Rodolfo Fernández

Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Alfredo de la Lama

Investigador Independiente

Hilda Morán Quiroz

Universidad de Guadalajara, México

Rodolfo Morán Quiroz

Universidad de Guadalajara, México

Raúl Páramo Ortega

Grupo de Estudios "Sigmund Freud", A.C., México

Sergio Sandoval Aragón

Universidad de Guadalajara, México

Luis Vázquez León

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Occidente, México

Fernando C. Vevia

Universidad de Guadalajara, México

Armando Zacarías

Universidad de Guadalajara

Guía para colaboradores

1. Artículos, ensayos y reseñas se enviarán impresos a doble espacio en cuartillas tamaño carta (28 líneas escritas y 65 golpes por línea). Si envía disquete, utilice programas Wordperfect 5.1, Wordperfect 6.0 para MS-DOS o Word 6.0, Word 7.0 para Windows'95 o 3.1.
Si el autor opta por enviar su colaboración por correo electrónico, el *attach* que envíe debe tener extensión .doc; utilizar este medio no le exime de enviar su impreso con el disquete.
2. La extensión mínima para artículos y ensayos es de 25 cuartillas y la máxima de 35; para reseñas la extensión máxima es de diez cuartillas y la mínima de cinco. Asimismo, el autor debe incluir el resumen de su ensayo de 60 palabras; de lo contrario, el editor tendrá el derecho a reducirlo.
3. Para artículos y ensayos, las notas bibliográficas y al texto se enumeran a pie de página, y no con el sistema de paréntesis intertexto. Sólo en casos particulares podrá incluirse una selección bibliográfica al final del escrito.
4. Para **reseñas**, las referencias que tengan que ver con el texto reseñado se citarán intertexto y entre paréntesis; por ejemplo: "el poder o intensidad con que se siente algo, es una guía para saber si es verdad" (p. 45). Y las notas explicativas y otras que no se relacionen con la misma obra, figurarán a pie de página. El nombre del reseñador aparecerá al final del escrito. En el índice se consignará sólo el título de la obra descrita y su autor.
5. Dependiendo de la importancia y extensión de los textos propuestos para la sección de "Documentos, entrevistas, propuestas y reportes" de esta revista, el consejo editorial se pronunciará sobre su edición.
6. Las citas textuales aparecerán entrecomilladas si no exceden de cuatro líneas, y con sangrado en banda sin comillas si rebasan dicha extensión. De incluirse a pie de página, se entrecomillarán. Si las citas superan las 12 líneas, habrán de ser fragmentadas o enviadas al final, en apéndice.
7. Los datos de las referencias bibliográficas habrán de ser detallados y completos, de la manera que sigue:

- a) Para **libros** de uno a tres autores: nombre completo del autor (s), separados por una "y" cuando se trate de dos autores, y si son tres se separan por comas, título y subtítulos en letra cursiva (cuando ambos aparezcan), número de la edición (posterior a la primera, más no de la impresión o reimpresión), lugar donde se editó, casa editorial, año y páginas inclusivas.

Ejemplo:

- Fernand Braudel, y George Duby (comps.), *El mediterráneo. Los hombres y su herencia*, trad. de Francisco González A., México, FCE, 1989, p.45 (Coloc. Popular; 426).
 —María A. Carbia, *México en la cocina de Marichu*, 3ª. ed., México, Época, 1969, pp. 72-75.

- b) Para **obras con más de tres autores**, cítese únicamente al primero y seguido por una coma registre la locución *et al.*

Ejemplo:

- Felipe Garrido, *et al.*, *Celebración de José Luis Martínez en sus setenta años*, Guadalajara, México, U de G, 1990, pp.45, 72.

- c) Para **artículos incluidos en libros**: nombre completo del autor, título del artículo entrecomillado, la palabra "en" (normal y seguido), nombre del compilador o responsable de la obra donde aparece el artículo, título en letra cursiva, lugar donde se editó, casa editorial, año, y páginas inclusivas.

Ejemplo:

- Thomas Calvo, "El zodiaco de la nueva Eva: el culto mariano en la América septentrional hacia 1700", en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Condumex/INAH/Universidad Iberoamericana, 1994, pp. 65-66.

- d) Para **artículos de publicaciones periódicas** (revistas): nombre completo del autor, título del artículo entrecomillado, nombre de la revista en letra cursiva, año (cuando aparezca), volumen, número, fecha de publicación, lugar donde se editó, casa editorial, y páginas inclusivas.

Ejemplo:

- Alfonso Caso, "Los chichimecas", *Historia Mexicana*, año II, vol. 5, núm. 3 febrero-marzo de 1999, México, UNAM, pp. 50-62.

- f) Para **artículos de periódicos**: nombre del responsable del artículo o nota (cuando aparezca), título entrecomillado, nombre del periódico y sección en letra cursiva, lugar, fecha de la publicación entre paréntesis, y de modo optativo las páginas inclusivas.

Ejemplo:

- Hugo B. Arreola Sánchez y Sergio Velázquez Rodríguez, “Energía solar. Una alternativa”, *El Informador. Presencia Universitaria* (Guadalajara, Jal., martes 10 de septiembre de 1996), pp. 6-7.

- g) **Artículos en simposio** (memorias de congresos): nombre completo del autor, título del artículo entrecomillado, la palabra “en” (normal), nombre del compilador o editor de la publicación, título, citado entre paréntesis ciudad y fecha en la que se llevó a cabo el evento, lugar donde se editó la memoria, casa editorial, año y páginas inclusivas.

Ejemplo:

- Pablo Monterrubio Morales. “Morbilidad social y medicina en el bajío zamorano”, en Jesús Tapia Santamaría (ed.), *Coloquio de Antropología e Historia Regionales* (Zamora, Mich., noviembre de 1989), Zamora. El Colegio de Michoacán, 1993, pp. 381-398.

- h) Para **documentos de archivos**: ciudad donde se encuentra el repositorio, nombre, división o sección dentro del repositorio (de lo general a lo particular), datos de ubicación: libro o vol., expediente, foja o folio, etc., entrecomillado el nombre del documento, su autor, lugar donde fue escrito y la fecha.

Ejemplo:

- México. AGN, ramo Civil, vol. 516, exp. 5, ff.4r-4v, “Averiguación hecha a solicitud de Don Gabriel de Guzmán, cacique de Yanhuatlán, 1580”.

- i) Para **escritos o documentos no publicados** que tengan que ver con mecanoscritos, mimeografiados, tesis, etcétera, cítense los títulos entrecomillados y seguido de una coma mencione el tipo de escrito referido.

Ejemplo:

- Joseph B. Mountjoy, “Informe entregado al INAH sobre la sexta (1994) temporada del Proyecto arqueológico Valle de Banderas”, mecanoscrito, [Guadalajara, México], junio de 1995.

—Luis Vázquez León, "El Leviatán Arqueológico. Antropología de una tradición científica en México", tesis doctoral, Guadalajara, CIESAS/U de G, 1995.

h) Por lo menos la primera vez, se debe citar en forma completa las **siglas** y **abreviaturas** de nombres personales o corporativos, ya sea que se mencionen intertexto o en la bibliografía.

Ejemplo:

—Archivo General de la Nación

AGN

—Arnoldo Villaseñor Robles - A. Villaseñor Robles - o A. Villaseñor R.

8. Los cuadros, gráficas, fotografías e ilustraciones en general se presentarán en hojas aparte, intercaladas en el texto. En todos los casos serán originales perfectamente claros y precisos. El consejo editorial se arrogará el derecho de publicar los originales que no cumplan con estas características. Cuando sea posible deberán proporcionarse los negativos de las fotografías y transparencias.
9. Los títulos de los trabajos habrán de ser breves, y se aportarán igualmente breves datos curriculares de los autores.
10. De toda colaboración se entregará disquete e impreso en original y copia.
11. La publicación de las colaboraciones recibidas se sujeta a la decisión final del consejo editorial. Los trabajos se someten a tres dictaminadores.
12. Los trabajos propuestos no deben presentarse a otro editor o revista simultáneamente para su publicación.
13. El consejo editorial considerará propuestas para editar números temáticos. Para ello se requiere una sucinta explicación del tema sugerido y un listado preliminar de autores y artículos.
14. No se devuelven originales.

Política editorial

Estudios del Hombre es una revista abierta a la colaboración de investigadores, tanto nacionales como extranjeros, en los distintos campos de las disciplinas sociales y humanísticas. Las opiniones expresadas en los artículos y ensayos son responsabilidad exclusiva de los autores.

Dirigir la correspondencia a:

Ricardo Ávila Palafox
Revista *Estudios del Hombre*
Departamento de Estudios del Hombre
Universidad de Guadalajara
Apartado postal 1-1814
Guadalajara 44101, Jalisco, México
Teléfono y fax: (3) 613-90-16
e-mail: riavila@cencar.udg.mx

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Dr. Víctor Manuel González Romero

Rector General

Dr. Misael Gradilla Dany

Vicerrector Ejecutivo

Lic. José Trinidad Padilla López

Secretario General

Dr. Roberto Castelán Rueda

Coordinador General de Extensión

Mtro. Armando Zacarías Castillo

Coordinador Editorial

CUICSH

Mtro. Carlos Fregoso Gennis

Rector

Mtra. Cecilia Cervantes Barba

Directora de la División de Estudios de la Cultura

Dr. Ricardo Ávila Palafox

Jefe del Departamento de Estudios del Hombre

Estudios del Hombre 8

se terminó de imprimir y encuadernar en octubre de 1999
en los talleres de editorial Gráfica Nueva, Pipila, 638,
sector Hidalgo, de 500 ejemplares, más sobrantes para
reposición

Apoyo técnico
Altagracia Martínez
Guillermina Rivera

Agradecemos a Refugio Plascencia y Cristina Ramírez
su colaboración en la revisión de textos

Diagramación: TonoContinuo/Francisco Castellón A.

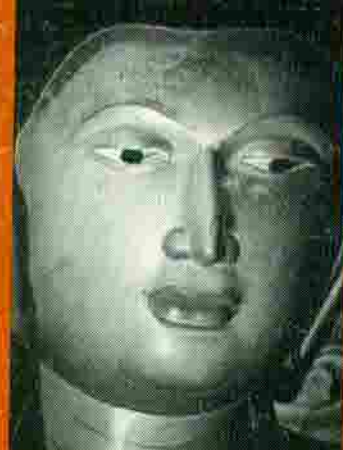
De erratis

Relación de erratas detectadas en *Estudios del Hombre*, número 8

Pág	Párrafo	Renglón	Dice	Debe decir
31	3º	2º	ha	han
37	1º	4º	una sistema	un sistema
	4º	4º	Khun	Kuhn
38	2º	9º	la concepciones	las concepciones
45	2º	último	un estructura	una estructura
53	1º	5º	hermeneútica	hermenéutica
		8avo.	propiece	propicie
		11avo.	hermeneútico	hermenéutico
59	2º	16avo.	epiestemas	epistemas
69	1º	7º	De la sociedad y la ciencia, de la soc y la c	de la sociedad y la ciencia
183	5º	último	La crítica de la razón plural	Crítica de la Razón Pura
124	2º	7º	la construcción los modos	la construcción de los modos?

Próximos números de
Estudios del Hombre

- Hacia una historia para
el siglo XXI
 - Historia y antropología del
occidente de México
Homenaje a Heriberto Moreno García
 - Ensayos sobre milenarismo
 - La utilidad del examen
ex post facto
-



En un periodo histórico como el presente, caracterizado por profundas transformaciones materiales y socioculturales que afectan nuestras concepciones sobre la realidad, y también reconocido por grandes mutaciones en los paradigmas filosóficos y aun en los más sólidos

axiomas científicos, nuestras ideas sobre el significado de los conceptos *saber*, *conocimiento* y *verdad* pueden estar cambiando dramáticamente.

En este volumen algunos participantes han señalado al conocimiento como ciencia, fenómeno social polifacético, ámbito simbólico, modelo teórico, e incluso objeto de contaminación. Al concepto de verdad lo han nombrado paradigma ideal, convención social o criterio de certeza, entre otros.

En cualquier caso, el lector será el mejor crítico de los ensayos que integran este volumen, cuyos autores respondieron a la convocatoria difundida por nuestra revista para discutir los conceptos en cuestión. Así, con este número, colaboradores y personal que hacen posible esta publicación, contribuyen modestamente al debate sobre nuestras certezas cognoscitivas, en general, que pareciera que cada día se tornan menos ciertas y más fragmentarias.



UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
Centro Universitario de
Ciencias Sociales y Humanidades
DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS DEL HOMBRE