

a

r

Eugenio del Río

**Pensamiento crítico y
conocimiento**

**(Inconformismo social
y conformismo intelectual)**

tA1AsA

Pensamiento crítico y conocimiento
(Inconformismo social y conformismo intelectual)

Pensamiento crítico y conocimiento
(Inconformismo social y conformismo intelectual)

Eugenio del Río

á g o r a

Diseño de la portada: Ferran Fernández.

© Para esta edición TALASA Ediciones S. L.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.
Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos –www.cedro.org), si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

TALASA EDICIONES, S. L.
c/ San Felipe Neri, 4.
28013 MADRID
Telf.: 915 593 082.
Fax: 915 470 209.
Fax: 915 426 199.
Correo electrónico:
talasa@talasaediciones.com
www.talasaediciones.com

ISBN: 978-84-96266-30-8
Depósito Legal: M-46285-2009.
Impreso por: Efca, S.A.

Sumario

Prefacio, página 7.

I. Observaciones preliminares sobre el conocimiento, 14.

Conocimiento, individuo y sociedad, 14.

Dimensiones múltiples del conocer, 16.

Una breve nota sobre la verdad, 20.

El realismo, 24.

Observaciones críticas sobre el conocimiento relativista, 25.

II. Conocer y transformar, 35.

Conocimiento y compromiso social, 39.

Objetividad y neutralidad, 41.

Voluntad transformadora y conocimiento, 43.

Saberes etnocéntricos, 46.

III. Pensar, nombrar, conocer, 54.

Pensar y verbalizar, 55.

El lenguaje, amigo y enemigo, 56.

Descifrar significados, 58.

Palabras clave sin un significado claro, 59.

Deformaciones interesadas, 61.

El lenguaje de grupo, 64.

IV. Los condicionamientos ideológicos. Conformismo en el inconformismo, 69.

Erosión de las grandes ideologías del siglo XIX, 71.

Problemas que entrañan las identidades ideológicamente más densas respecto al conocer, 72.

Los colectivos ideologizados como productores de conocimientos, 76.

V. Visiones preconcebidas, 80.

Supuestos dialécticos, 81.

El devenir histórico, 85.

VI. Antropología filosófica y transformación social, 94.

El concepto mínimo de Parekh, 96.

La perfeccionabilidad humana, 98.

Marx y la noción de naturaleza humana, 99.

Aptitudes e ineptitudes, 101.

Ambivalencia antropológica, 103.

VII. El uno y el dos, 107.

VIII. Analogías abusivas; disolución de la especificidad, 115.

Conocimiento por analogía, 116.

Vaivenes arbitrarios entre ciencias naturales, ciencias sociales y filosofía, 119.

IX. Entre lo irracional y lo ininteligible, 126.

Cuando la razón naufraga en la oscuridad, 131.

X. Verdades a la medida, 136.

Sentimientos, deseos, realidades, 138.

Pronósticos favorables, 151.

A modo de epílogo. Diez tesis sobre los intelectuales comprometidos, 157.

Apéndices, 165

1. Jean-Pierre Vernant: la razón, realidad histórica, 167.

2. Richard Paul y Linda Elder: el valor de las preguntas, 169.

3. El autoconocimiento, 170.

4. Fuerza y límites de la duda, 173.

5. El análisis crítico de los textos, 175.

6. Carl Sagan y la detección de camelos, 176.

7. Michel Eltchaninoff: ¿Es la astrología una ciencia?, 177

8. Los estereotipos, 178.

Bibliografía, 181.

Textos citados, 181.

Otras obras de interés, 197.

Índice de nombres, 201.

Prefacio

El concepto de *crítica*, a partir del siglo XVII, adquirió un sentido peculiar. Para Pierre Bayle significaba sopesar los puntos fuertes y los débiles de una idea o de un razonamiento. En el siglo XVIII, Hume la entendió como examen y discernimiento. En Kant, purificación y catarsis. A través de la crítica, era la razón misma la que se sometía a examen. La crítica desbordó las fronteras anteriores: dejó de detenerse, como sucedía con Bayle, ante la religión o ante la política.

El Informe Delphi define el pensar críticamente como un proceso que, de manera decidida, regulada y autorregulada, trata de llegar a un juicio razonable. Se caracteriza por ser el resultado de un esfuerzo de interpretación, análisis, evaluación e inferencia, y por la posibilidad de que sea explicado y justificado por consideraciones conceptuales, contextuales y de criterios¹.

El pensamiento crítico no es una suma de ideas; es una actitud intelectual, una tensión, una exigencia, y unos procedimientos. Está sujeto a normas tales como:

- 1) Tratar de obtener un conocimiento tan objetivo como sea posible.
- 2) Formular las ideas y las teorías con claridad y precisión.
- 3) Cultivar el escepticismo sobre las concepciones ajenas y propias, y tratar de desvelar en todos los casos sus puntos débiles.
- 4) Prestar especial atención a la superación de los prejuicios y a desvelar las falacias.

El pensamiento crítico, para serlo cabalmente, precisa ser autocrítico, estar expuesto al debate; necesita del contraste con los puntos de vista contrarios, quedar sujeto a la reflexividad autocrítica.

¹ Sobre el Proyecto Delphi, véase *insightassessment.com*. Acerca del pensamiento crítico son muy útiles los materiales editados por *criticalthinking.org*, así como los títulos correspondientes de la enciclopedia *Wikipedia*. Esta última expone en los siguientes términos el papel del pensamiento crítico: «Se propone analizar o evaluar la estructura y consistencia de los razonamientos, particularmente de las opiniones o afirmaciones que la gente acepta como verdaderas en su vida cotidiana. Tal evaluación puede basarse en la observación, en la experiencia, en el razonamiento o en el método científico. El pensamiento crítico se basa en valores intelectuales que tratan de ir más allá de las impresiones y opiniones particulares, por lo que requiere claridad, exactitud, precisión, evidencia y equidad».

Quienes, además de situarse en una perspectiva intelectual crítica, pretenden contribuir a mejorar las realidades sociales, afrontan la peliaguda cuestión de la relación entre pensamiento crítico y compromiso social.

Por un lado, se proponen adquirir un conocimiento de esas mismas realidades tan riguroso como sea posible.

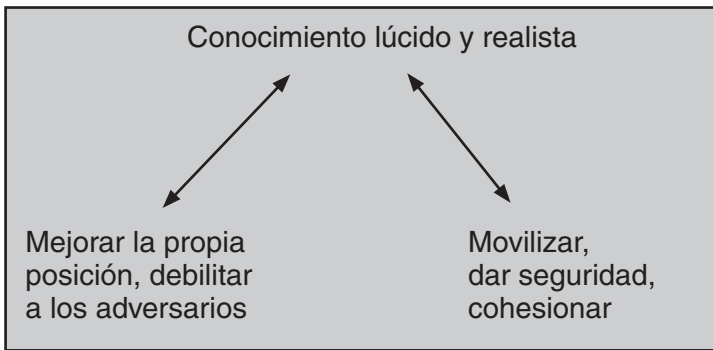
Pero, por otro lado, el pensamiento crítico, al vincularse con los empeños de transformación social, se ve sometido a unas presiones que condicionan su calidad. Éste es el punto de partida y el hilo conductor del que no podrán zafarse estas páginas desde su comienzo hasta el final.

La problemática a la que me estoy refiriendo resulta de una dinámica en la que intervienen las tres siguientes necesidades.

La primera es alcanzar un conocimiento de calidad, una visión realista de las cosas; la segunda consiste en propiciar la movilización social contra aquellos males que se desea eliminar; la tercera se relaciona con su dimensión colectiva: se requiere motivar a las personas, favorecer su agrupamiento y su cohesión.

De la dinámica que resulta de esas tres necesidades se sigue muchas veces una tendencia a presentar torcidamente la realidad para perjudicar al contrario, así como la complementaria de alterar los hechos en beneficio propio (mostrarse más fuerte o mejor de lo que se es). Esto se traduce en una disminución de la calidad de la teoría en beneficio de la eficacia en el plano propagandístico.

Las tres piezas son necesarias pero su relación no es armoniosa sino altamente conflictiva. Esta encrucijada está en la entraña de los problemas tratados en el presente libro.



Hablemos ahora unos momentos de los *estilos de conocimiento*.

El sociólogo Georges Gurvitch publicó en 1966 una de sus obras más sugerentes: *Los marcos sociales del conocimiento*. El trabajo se encuadra en la sociología del conocimiento, dedicada al estudio de las relaciones entre las sociedades, su organización, los grupos sociales y las formas de conocimiento.

Entre sus objetos figuran lo que el autor denominó los *sistemas cognitivos* de las diversas sociedades: las patriarcales, las feudales, las democrático-liberales, las del *capitalismo organizado y dirigista*, las del *fascismo tecno-burocrático*, las del *estatismo colectivista centralizador* y otras. En su libro examinó también los *sistemas cognitivos* de los Estados y de algunas clases sociales (el campesinado, la burguesía, la *clase virtual de los tecnoburócratas*, la clase proletaria).

Al *sistema cognitivo de la clase obrera* (pp. 123 y ss.) le atribuyó un carácter *político, técnico* (relacionado con el trabajo), *subjetivo y emotivo*, una débil atención cognoscitiva hacia *los otros* y muy fuerte respecto al *nosotros*.

Desde hace muchos años me ha venido rondando la idea de ocuparme del *estilo de conocimiento de los sectores que, en lo tocante a los problemas sociales, se muestran más inconformistas*.

¿Existe algo parecido a un *estilo de conocimiento* en estos sectores, que, por cierto, suelen manifestar muy vivamente sus percepciones y opiniones? ¿Hay un *modo de conocer* característico de estos activistas sociales y políticos?

Si tomamos *estilo de conocimiento colectivo* en un sentido amplio² como *un conjunto de inclinaciones cognitivas especialmente acentuadas y habituales en un grupo determinado*, la respuesta no es sencilla.

En las personas que constituyen el campo social e ideológico al que me estoy refiriendo se registran variadas tendencias de conocimiento. En muchos casos, incluso, una misma persona muestra un estilo de conocimiento en los asuntos corrientes de su vida cotidiana o en su labor profesional y otro estilo de conocimiento cuando entra en juego la dimensión social, activista, comprometida, de su vida.

Además, no es inusual que una persona de izquierda tenga un conocimiento deficiente de ciertas cosas (por ejemplo, los estados de opinión de las mayorías sociales, la situación en Cuba o en Venezuela, el hambre en África...) y que, al mismo tiempo, dé muestras de notable realismo cuando se trata de asuntos muy próximos y concretos, como es la labor en una concejalía o en una alcaldía, las negociaciones sindicales o el trabajo ordinario de una organización no gubernamental. Esta dualidad se observa a menudo en personas que tienen responsabilidades de gestión.

Aun no tratándose de una realidad compacta y uniforme, en los sectores socialmente más inconformistas predominan algunas pautas y tendencias en los procesos de conocimiento. En parte coinciden con las del recién mencionado estilo de conocimiento de la clase obrera estudiado por Gurvitch: impregnación política, notable peso de las determinaciones prácticas, viva vinculación con las ideologías y los ideales, emotividad, etc.

² Alfred Müller-Armack definió el *estilo*, en la vida social, como «la unidad de expresión y actitud que se manifiesta en las más diversas esferas de la vida de una época» (1959, p. 28).

Quien esto escribe conoce de primera mano este estilo de conocimiento. Pertenece y ha pertenecido siempre al mundo social de la izquierda y se mueve dentro de sus preocupaciones.

Además, durante bastantes años, al menos hasta bien entrados los años ochenta del siglo pasado, se pueden apreciar en mis trabajos los defectos que aquí examino, por lo que muchas de las observaciones que se encuentran en este libro tienen un alcance autocrítico.

Mi propósito es llamar la atención sobre las deficiencias de este estilo de conocimiento con la esperanza de contribuir en alguna medida a superarlas.

Así pues, he concedido especial importancia a las limitaciones del *estilo de conocimiento de las personas más dedicadas a actividades solidarias o más comprometidas con la izquierda social y política o con lo que se viene denominando movimiento contra la globalización capitalista*.

Muchas de las insuficiencias de ese estilo de pensamiento, y, más específicamente, de conocimiento, no son privativas de estos círculos. Las comparten a menudo con sectores de izquierda más amplios e incluso con adherentes a los partidos o a las organizaciones de la derecha. Los partidos conservadores no escapan ni mucho menos a los males de un tipo de conocimiento en el que dejan su huella los intereses, los prejuicios y los impulsos ideológicos³.

El hecho de que haya una relación tensa y difícil entre el inconformismo social y un buen conocimiento no quiere decir que el conformismo social favorezca un mejor conocimiento.

De hecho, los problemas a los que he de hacer referencia en este libro con lo que más tienen que ver es con una extremada ideologización, sea ésta de izquierda o de derecha.

He de agregar que, si diferenciamos los *procesos de conocimiento* de la *difusión de conocimientos*, observamos que esta última está saturada a menudo de finalidades políticas o de otro tipo que la empujan hacia la propaganda, con la consiguiente deformación de los hechos.

³ En círculos derechistas norteamericanos se ha extendido la idea de que la política exterior de Francia, comparativamente respetuosa con los países árabes, se explica por la cuantiosa población musulmana de Francia, que, según esto, ejerce una presión en favor de tal política. Dos investigadores, uno francés y el otro norteamericano, Justin Vaisse y Jonathan Laurence, han cuestionado esta interpretación, recordando la continuidad de la política exterior francesa desde hace muchos años, cuando la población musulmana en Francia era mucho más reducida, y haciendo notar que la política exterior francesa ha estado siempre, y sigue estándolo hoy, mucho menos influida que la norteamericana por la sociedad civil. Más aún, la minoría magrebí francesa participa relativamente poco (entre un millón y millón y medio) en los procesos electorales y está poco motivada por las cuestiones de política internacional; entre sus preocupaciones, pasan por delante el empleo, la vivienda, las discriminaciones... La situación en Oriente Medio ocupa el puesto 12º (*French Morning*, 16 de marzo de 2007). El reciente auge del *creacionismo* en los ambientes conservadores de los Estados Unidos, en contra de abundantes evidencias científicas que abonan un punto de vista evolucionista, nos confirma, asimismo, que el pensamiento de la derecha puede llegar a estar condicionado en alta medida por factores ideológicos que enturbian el conocimiento.

En el presente libro no me ocuparé apenas de la *difusión de conocimientos*, aunque a veces será inevitable mencionarla; tampoco de la *masa de conocimientos* con la que opera un sector social, sino sólo del *acto de conocer*, de los procesos de *producción de conocimiento*.

Forzando un tanto las cosas, se puede hablar de una *epistemología de izquierda, o contestataria, o anticapitalista*, no en el sentido de que, dentro del ancho campo de la epistemología, haya algo semejante a *una escuela de izquierda*; tampoco dando por buena la suposición de que toda persona de izquierda, por serlo, se encuentra adscrita a una corriente epistemológica.

Pero lo que sí podemos detectar con facilidad es un conjunto de *querencias gnoseológicas* que aparecen reiteradamente en los ambientes a los que estoy aludiendo.

Son múltiples las relaciones entre esa identidad ideológica y el estilo de conocimiento.

Una actitud contestataria, o solidaria, o socialmente crítica, puede motivar un interés por ciertas cuestiones, estimular procesos de conocimiento, acompañar a esfuerzos por iluminar realidades variadas, muchas veces ocultas.

Esa *fuerza cognitiva activa* puede interesarse por objetos de conocimiento que merecen poca atención de las instancias más poderosas: sectores sociales más desfavorecidos, las clases trabajadoras, las mujeres, las poblaciones indígenas, etc., y puede promover procesos de conocimiento valiosos.

Hallamos también con llamativa frecuencia factores que presionan sobre los procesos cognoscitivos para que produzcan *unos resultados acordes con los intereses y con los deseos de dichos sectores*.

Puesto que la realidad sólo en ocasiones y en cierta medida es favorable a tales intereses y a esos deseos, los resultados obtenidos se ven influidos a menudo por la falsa conciencia y el autoengaño, inspirados tantas veces por las mejores intenciones. Se ve minada la necesaria autonomía y el rigor de la actividad cognoscitiva, al ser impelida a desembocar en *unos resultados beneficiosos*.

Irrumpe asiduamente una pulsión voluntarista, derivada de una toma de partido o de la adhesión a una causa, noble y valiosa en tanto que tal causa, que puede impedir un buen entendimiento del mundo real.

Dado que este veredicto es aplicable a una parte de mi vida, puedo asegurar que mi propia experiencia durante los años setenta y buena parte de los ochenta del siglo XX así lo confirma.

En el último período del franquismo, en el Movimiento Comunista (MC), al que pertencí mientras existió y en el que tuve funciones de responsabilidad, se dio una paradójica relación con el mundo real.

Por un lado, el MC actuó con evidente realismo en diversos aspectos. Por ejemplo, supo construir unas estructuras clandestinas eficaces, que le permitie-

ron resistir frente al aparato represivo, lo mismo que acertó a realizar una labor social vinculada con problemas sociales reales, especialmente en las fábricas. Asimismo, acertó a percibir los signos que anunciaban la reforma política en el último período del franquismo. Pero, a la vez, en esos años, se movía en la perspectiva de una revolución colectivista, al tiempo que albergaba la idea de que en el largo proceso que desembocaría en esa revolución podía llegar a desempeñar un papel determinante, cosas ambas que no denotan gran realismo.

Durante los años setenta, especialmente en su primer lustro, el MC sufrió una fuerte influencia de la ideología maoísta, que suministraba artefactos ideológicos muy poco adecuados para entender la realidad de la sociedad española y del mundo.

Lo que he podido observar durante casi medio siglo corrobora que los colectivos que luchan por una causa en un marco muy ideologizado tienden a conocer el mundo real bajo intensos condicionamientos.

En los diferentes capítulos de este libro saldrán a relucir problemas y actitudes que afectan a la calidad del pensamiento y, más particularmente, del conocimiento. Desfilan por estas páginas:

Una frecuente contaminación de los conocimientos por un loable compromiso social o por diversas influencias ideológicas;

La presión de los colectivos de izquierda para orientar el pensamiento de sus miembros en direcciones acordes con sus intereses;

El influjo de algunas cosmovisiones en la percepción de las distintas realidades;

El peso de diversas ideas inadecuadas sobre los seres humanos y sus capacidades a la hora de trazar proyectos de cambio social;

La aceptación de supuestos carentes de fundamento;

La tolerancia hacia informaciones dudosas y el rechazo de aquellas que contradicen los propios puntos de vista;

Una insuficiente atención a determinados hechos o tratar las ideas descontextualizadamente;

La difícilmente resistible propensión a sostener verdades convenientes para la propia causa, con las consiguientes deformaciones del mundo real;

Las reiteradas inclinaciones a concebir los objetos de conocimiento en términos monistas, y también binarios;

Las representaciones falsas, simplificadoras o superficiales;

Un empleo impropio de las palabras;

Los lenguajes grupales, inadecuados para entender el mundo y para comunicarse.

Un uso abusivo de las analogías y las generalizaciones mal fundadas;

Algunas formas de irracionalismo.

No afirmo que exista siempre una relación insuperable entre el mantenimiento de un compromiso social y un conocimiento deficiente. Hay casos en los que ambas cosas no están vinculadas. Pero sí puedo asegurar que esa relación es frecuente.

No es inusual que el compromiso con una causa social, con sus consiguientes dimensiones colectivas, más aún si se desarrolla en unos marcos ideológicos densos y rígidos, vaya unido a un conocimiento de baja calidad.

Es penoso constatar repetidamente que los mejores sentimientos engendran malas ideas.

He tenido la oportunidad de discutir sobre estas cuestiones con amigos que, en bastantes casos, pese a admitir que mis opiniones críticas tienen alguna razón de ser, insisten en restar importancia a los hechos aducidos, o bien expresan su temor de que el tratamiento público de estos problemas tenga efectos contra-productivos.

Entiendo, por mi parte, que una toma de conciencia respecto a las cuestiones a las que haré referencia en este volumen acaso pueda ayudar a mejorar el estilo de pensamiento en los ambientes a los que estoy refiriéndome.

I. Observaciones preliminares sobre el conocimiento

«Pensar es buscar claros en un bosque».

Jules Renard

«El entendimiento humano está muy lejos de asemejarse a un cristal fidedigno, cuya tersa superficie recibiera los rayos del sol y los devolviera sin deformarlos».

Louis de Jacourt

«El cerebro es un órgano de elección».

Henri Bergson

«El mundo ha respondido con suficiente plasticidad a nuestro deseo de racionalizarlo, aunque no se conozca el límite de tal plasticidad. No tenemos otro recurso que ir poniéndola a prueba».

William James

En las últimas décadas se ha ensanchado sobremanera el campo de los estudios sobre el conocimiento. De él se vienen ocupando las neurociencias, la psicología, la lingüística, la inteligencia artificial, la antropología, la sociología cognitiva...⁴

No me detendré aquí en el alcance de los estudios actuales ni en los debates en curso, que, en buena medida, escapan a mi competencia.

Aludiré, eso sí, a algunos puntos concernientes al conocimiento que presentan algún interés para el asunto de este libro.

Conocimiento, individuo y sociedad

El conocimiento se desarrolla en cada cerebro, que tiene una existencia diferenciada. Además, el conocimiento está vinculado a la experiencia de cada cual, así como a sus esfuerzos particulares por aprender. Cada persona, al decir de Luckmann, «adquiere el conocimiento en un orden biográficamente único» (2008, p. 81).

⁴ Las ciencias cognitivas estudian la percepción, la conciencia y el registro en la memoria. Cfr. Olivier Houdé y otros, 1998; Paul Thagard, 2008; Francisco J. Varela, 2006; Georges Vignaux, 1992.

Pero el individuo no conoce el mundo aisladamente. El intercambio social funda el lenguaje y el conocimiento.

«El lenguaje –escribió Bertrand Russell– es esencialmente social, tanto en su origen como en sus funciones principales» (1983, p. 17). Donald Davidson desarrolló esta perspectiva mediante la representación de un triángulo formado (1) por el individuo, (2) por el resto de las personas y (3) por el universo no humano. El lenguaje, el pensamiento y el conocimiento resultan de la interacción de los tres vectores.

El conocimiento progresa mediante el intercambio de opiniones y el debate. En este sentido, se puede decir que la libertad y la vida democrática, al propiciar el debate público, favorecen un mejor conocimiento, y también que allí donde el contraste entre ideas diferentes se encuentra más limitado por regímenes dictatoriales, o por el poder del integrismo, o por tradiciones oscurantistas, se ve más mermada la calidad de los conocimientos.

El proceso del conocer se desarrolla en los cerebros, que son individuales. Pero cuenta con el lenguaje constituido a lo largo de muchas generaciones anteriores, con la masa de información que es transmitida en la vida social, en la familia, en la escuela, en las colectividades a las que uno está vinculado y que ordenan y dan sentido al mundo real en el que vivimos. La manera de aprehender el mundo, los modos del aprendizaje y de la interiorización de las visiones del mundo, las teorías de las que nos servimos... en todo ello se entrelaza lo social y lo individual⁵.

Los procesos de conocimiento se manifiestan continuamente como movimientos de búsqueda colectiva⁶. La riqueza de los saberes y su depuración dependen en alto grado de los intercambios, de la intersubjetividad. En la perspectiva de la *razón dialógica*, los saberes resultan de la actividad racional y del diálogo.

Observamos procesos con una pronunciada vertiente colectiva. Es el caso de los que se llevan a cabo a través de una división del trabajo, o de los que se registran en programas interdisciplinarios. Han de evocarse aquí también las formas de conocimiento en las ciencias sociales a través de la acción colectiva, como es la *investigación-acción participativa*.

5 «El concepto mismo de verdad –ha observado oportunamente Randall Collins– se ha desarrollado en el seno de unas redes sociales, y ha variado con la historia de las comunidades intelectuales. Afirmar esto no implica aceptar automáticamente ni un relativismo que duda incluso de él mismo, ni la inexistencia de la objetividad. Decir que nunca hemos estado fuera de la comunidad humana de pensamiento no es más que constatar un hecho histórico, y la sociología del pensamiento lleva implícita la idea de que nunca estaremos fuera de tal comunidad» (1998, p. 7).

6 Max Scheler habló de la «la naturaleza social de todo saber, de toda conservación y transmisión de un saber, de toda ampliación y promoción metódica del saber» (1973, p. 9). Peirce sostuvo con razón que es al difundirse los conocimientos en la comunidad científica cuando se corrigen gradualmente los errores (Charles S. Peirce, 1868 A y B).

Al tiempo que la capacidad de conocer del individuo depende del marco social y de la historia –y, bajo este ángulo, su conocimiento está determinado social e históricamente–, a medida que se refuerza su capacidad para identificar los problemas, entenderlos y explicarlos, se acentúa su autonomía (Hatchuel, 2004).

La existencia de realidades colectivas en el orden de las ideas no impide que la conciencia, como el cerebro, tenga una destacada dimensión individual. Me parece convincente la idea de William James, para quien la conciencia es unitaria, diferenciada, personal, alterable por la atención y sujeta a la intención individual, lo que no excluye que posea una marcada vertiente social. Norbert Elias (1939-50-87, 1969, 1977) resaltó la imbricación de lo social y lo individual en el conocer.

Dimensiones múltiples del conocer

A lo largo del siglo XX, tuvo bastante influencia en el marxismo una representación del conocimiento en la que confluía *la idea del conocimiento como reflejo* con la de *una progresión acumulativa de lo sensorial a lo conceptual*.

La noción de reflejo denota una visión elemental e ingenua del conocer. Los objetos vendrían a reflejarse en la mente tras ser captados por los sentidos.

Hay quienes han concebido el conocimiento como una especie de *escalada* a partir de la información suministrada por los sentidos. Mao Tsetung defendió resueltamente esta idea.

«Innumerables fenómenos del mundo objetivo se reflejan en el cerebro humano por medio de los órganos de los sentidos –la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto–. Al comienzo, el conocimiento es sensorial. Al acumularse suficiente conocimiento sensorial, se produce un salto al conocimiento racional, es decir, a las ideas. Éste es un proceso de conocimiento» (1963, p. 286).

Esta tosca concepción del conocimiento *por vía acumulativa*, progresando, *en tiempos sucesivos*, desde lo sensorial hasta lo racional, la había expuesto anteriormente en un escrito titulado *Sobre la práctica*:

«En los procesos prácticos, el hombre no ve al comienzo más que las apariencias, los aspectos aislados y las conexiones externas de las cosas. (...) Esta etapa del conocimiento se denomina etapa sensorial, y es la etapa de las sensaciones y de las impresiones. (...) En esta etapa, el hombre no puede aún formar conceptos, que corresponden a un nivel más profundo, ni sacar conclusiones lógicas.

»A medida que continúa la práctica social, las cosas, que en el curso de la práctica suscitan en el ser humano sensaciones e impresiones, se presentan una y otra vez; entonces se produce en su cerebro un cambio repentino (un salto) en el proceso del conocimiento y surgen los conceptos. Los conceptos ya no constituyen reflejos de las apariencias de las

cosas, de sus aspectos aislados y de sus conexiones externas, sino que captan las cosas en su esencia, en su conjunto y en sus conexiones externas» (1937 A, pp. 319-320).

Frente a esta representación tan extremadamente simplificada, entendemos que conocer no es sólo *hacerse con la imagen* de algo.

El conocimiento más elemental es aquel que toma pie en un contacto directo con el objeto a través de las capacidades sensoriales⁷.

Pero la toma de contacto directa e inmediata con un objeto no agota la actividad cognitiva. La obtención de conocimientos es una labor creativa en la que intervienen múltiples elementos y en la que son constantes los movimientos de ida y vuelta entre el cerebro y el objeto. El cerebro, y esto desde el principio de cualquier proceso cognoscitivo, es bastante más que un receptor de datos. Es un potente procesador de información.

La reproducción comporta la percepción sensorial, el filtrado de la información recibida, su configuración formal y la interpretación de los datos adquiridos. No se trata de una simple fotografía.

Y en todo ello se manifiesta la presencia de algunos supuestos teóricos⁸.

Aprehender un objeto va más lejos que la descripción o la narración. Es una tarea compleja que implica analizar, distinguir, entender, explicar⁹, y que se lleva a cabo a través de movimientos variados, desde los analíticos más elementales, hasta la comparación, los razonamientos inductivos y deductivos, la formación de hipótesis y la síntesis. En este proceso entran en acción los más diversos recursos conceptuales y teóricos; la observación de la experiencia, por sí sola, no permite ir más allá de lo que Kant llamó una *rapsodia de sensaciones*.

Además, los objetos de nuestra actividad cognitiva son, casi siempre, realidades temporales vivas, lo que es tanto como afirmar que su conocimiento implica relacionar diferentes tiempos, reconstruir series, en las que intervienen continuidades y rupturas, y hasta cambios de naturaleza. Esta dimensión temporal del conocer ilustra bien las dificultades que afrontamos y nos pone en

7 De éste dijo el pragmatista Peirce: «El conocimiento que te ves compelido a admitir es el que se te impone directamente. Por ejemplo, me siento aquí, en mi mesa, con mi tintero, delante de mi papel, con mi pluma en la mano, y al lado de mi lámpara. Puede ser que todo esto sea un sueño. Pero, si es así, que hay tal sueño es también conocimiento...» (Charles S. Peirce, 1988, p. 339).

8 Lo ilustra Alan F. Chalmers con el siguiente ejemplo. «Los enunciados que corresponden a algo que se ha observado han de realizarse en el lenguaje de alguna teoría, por vaga que sea. Consideremos una sencilla frase del lenguaje común: “¡Mira: el viento empuja el cochecito del niño hacia el borde del precipicio!”. En esta frase se presupone mucha teoría de bajo nivel. Se parte de que existe una cosa como el viento, capaz de mover objetos tales como los cochecitos que se encuentran en su camino. El sentido de urgencia que expresa el “¡Mira!” denota la presencia de una expectativa de que el coche, con el niño dentro, se precipite al abismo y se estrelle contra las rocas que hay debajo; además, se supone que ello causará ciertos perjuicios al niño» (Alan F. Chalmers, 1976, p. 47).

9 De todo esto se ocupa Jacques Hamel en un artículo titulado significativamente “Describir, comprender y explicar”, en el que sostiene que comprender es la antecámara de explicar (2007).

guardia frente a las esperanzas de un conocimiento fácil aplicado a realidades complejas.

El proceso del conocer se ve acosado por múltiples condicionamientos.

El objeto de conocimiento *se resiste* a dejarse atrapar mansamente. En esa resistencia le ayudan las trampas que tiende el lenguaje, las apariencias engañosas, el parecido con otros objetos que nos llevan a confundirlo con ellos.

Descartes aludió a ese *genio maligno* empeñado en confundirnos cuando creemos estar en lo cierto. Francis Bacon hizo célebres a los *ídolos*, que no cesan de entorpecer un buen conocimiento: los *idola tribus* son los principales: «El entendimiento humano es con respecto a las cosas como un espejo infiel, que, recibiendo sus reflejos, mezcla su propia naturaleza con la de ellos, y de esta suerte los desvía y corrompe» (1620, p. 40). Los ídolos de la caverna (*idola specus*) hacen referencia a la gruta que todo ser humano lleva en su interior, y en la que «la luz de la naturaleza se quiebra y es corrompida» (p. 40). Los ídolos de la plaza pública (*idola fori*) «proviene de la reunión y de la sociedad de los hombres» (p. 41). «Radican en la comunicación y se ven propiciados por el lenguaje. Los hombres se comunican entre ellos por medio del lenguaje, pero el sentido de las palabras se regula por el concepto del vulgo. He aquí por qué la inteligencia, a la que deplorablemente se le impone una lengua mal constituida, se siente importunada de manera extraña», lo que es fuente de inevitable confusión: «...Los hombres se ven empujados por las palabras a controversias y fantasías innumerables y vanas» (p. 41)¹⁰. Los *idola theatri* son auspiciados por «los diversos sistemas filosóficos y los malos métodos de demostración» (p. 41).

Conocer implica hacer uso de la inteligencia. Y cuando decimos *inteligencia* estamos refiriéndonos a la memoria, que nos permite reunir información y tenerla a punto; a la capacidad de razonar, de establecer conexiones, de operar con teorías y modelos; a los procesos de comprensión y aprendizaje...

Así pues, conocer supone un despliegue de facultades, saberes, teorías, razonamientos lógicos... Requiere activar las facultades cognitivas del cerebro humano, desde la capacidad de percepción y la memoria, hasta la creatividad y la imaginación, esa potencia rebelde, tan hábil para formar imágenes válidas de lo real como para deformarlas.

El ser humano, en tanto que sujeto cognoscente, no es una página en blanco; no está libre de determinaciones e influencias cuando contempla su objeto. El sujeto que produce conocimientos posee múltiples ideas, siente, tiene una edad, un acervo de experiencias vividas, un intelecto con características peculiares. Está cargado de vivencias, de recuerdos y de olvidos, forma parte de una so-

¹⁰ Paolo Rossi precisa que estos ídolos «tienen su origen en la naturaleza particular de cada individuo, en su formación, educación, hábitos, circunstancias accidentales» (1974, p. 287).

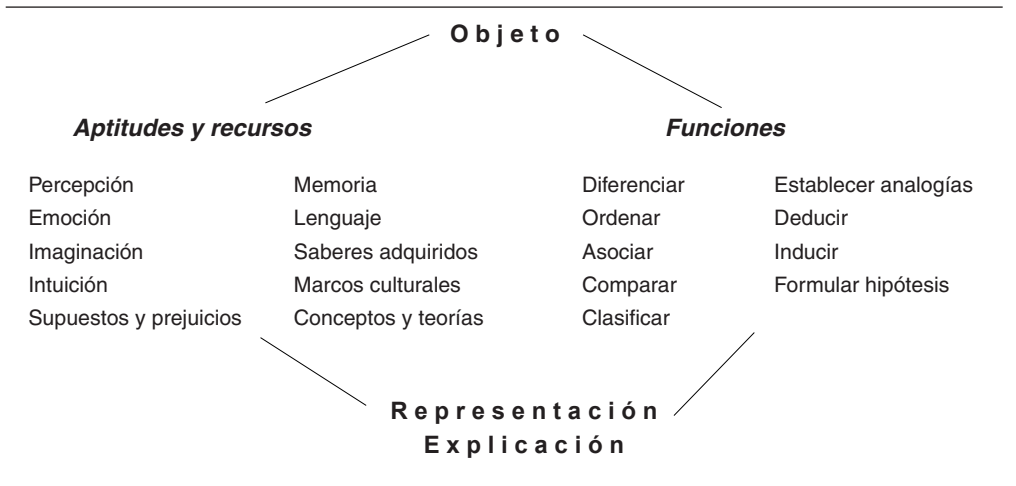
ciudad determinada, de una trayectoria histórica y de una o varias tradiciones culturales, cuyos saberes y lenguaje comparte. El conocimiento resultante lleva el sello de ese ser humano.

El lenguaje, como habrá ocasión de ver más adelante, ocupa un lugar de primer orden en el conocimiento de la realidad. Cuando obtenemos informaciones, estamos haciéndolo ya bajo el influjo de todo un caudal de conceptos adquiridos y reunidos en el vocabulario del que disponemos, de las teorías que están a nuestro alcance, de las ideas previas que inevitablemente nos hacemos sobre cualquier objeto. Son recursos cognitivos, a la vez utensilios, filtros y trampas, de los que no podemos prescindir.

En todo caso, conocer no es, como acabo de advertir, equivalente a *ver*. A la vez que vemos estamos operando mentalmente para hacernos con el objeto, interpretarlo, comprender algo sobre su existencia.

Tratamos, asimismo, de relacionar ese objeto con los saberes ya adquiridos; lo integramos en un universo de conocimientos. No se conoce en el vacío.

Todo esto nos lleva a recurrir a la razón, lo que nos permite ir más allá de la información directamente suministrada por la observación. Es ahí donde intervienen los procesos comparativos y analógicos y los razonamientos lógicos.



El conocimiento lleva el sello de las aptitudes, de la biografía, de los prejuicios, así como de las tradiciones con las que está relacionada la persona que se propone conocer algo.

La percepción selecciona y ordena; si no fuera así, la mente se vería desbordada por la masa de informaciones que se presentan ante nuestros sentidos. La emoción interviene a su vez en los procesos cognoscitivos, y puede llegar a desempeñar un papel decisivo (Alain Berthoz, 2002). Hasta la capacidad para olvidar ocupa un lugar. «La memoria y el olvido son solidarios; ambos

son necesarios para el pleno empleo del tiempo» (Marc Augé, 1998, p. 121-2). La memoria adquiere formas variadas, la inmediata y la de largo alcance, la semántica y la ocasional, la visual y la conceptual.

No se trata de etapas con tiempos claramente diferenciados. Estamos, por el contrario, ante procesos en los que se conjugan facultades y acciones simultáneas en movimientos repetidos de aproximación al objeto que describen una circularidad ininterrumpida, hacia adelante y hacia atrás.

En todo proceso cognitivo hay un importante componente espontáneo. Se distingue por el escaso control consciente, por la ausencia de atención y por la rapidez en la ejecución. Este elemento interviene automáticamente y actúa continuamente. Pero un *conocimiento de cierta calidad* exige algún esfuerzo, una tensión y una actividad consciente¹¹. No es automático, no es inmediato, no es fácil.

La transmisión de los conocimientos se puede hacer por distintas vías. La más importante es la conceptual, a través del lenguaje. Pero las diversas formas de arte, incluso las más abstractas, son también una forma de comunicación de representaciones¹².

Una breve nota sobre la verdad

Como sucede con tantas otras voces, tras la palabra *verdad* se esconden distintos conceptos.

La verdad, *en un primer sentido*, atañe a la relación entre lo que se piensa y lo que se dice. Afecta al propósito perseguido con la comunicación de una idea.

Verdad, *en un segundo sentido*, hace referencia a la relación entre el objeto y el pensamiento sobre el objeto, entre lo que el mundo es y lo que se piensa que es, entre la cosa y el espíritu¹³.

Decir la verdad –primer significado– es exponer lo que uno piensa que es cierto, o verdadero, en el segundo sentido, aunque la *cantidad de verdad* contenida en ese *decir la verdad* sea poca o ninguna.

En ese primer sentido, verdad es antónimo de mentira; no tiene que ver con la calidad del conocimiento, con el *grado de verdad* alcanzado (en el segundo sentido).

En latín, *mendax* (mendaz) es quien miente (primer significado) y *fallax* quien incurre en un error (segundo significado). Las dos nociones de verdad mencionadas no están vinculadas por ninguna relación necesaria.

Aunque se aluda a ambos conceptos por medio de una misma palabra, son irreductibles el uno al otro, por más que en ocasiones se aluda a ambos al mismo

¹¹ A este empeño se refirió Maurice Merleau-Ponty en sus *Causeries 1948*.

¹² Cfr. Konrad Fiedler, 2004.

¹³ Cfr. Bernard Williams, 2006.

tiempo. Tal sucede al comienzo de los *Viajes de Marco Polo*, donde leemos: «Todos cuantos lean este libro, o lo oigan, pueden tener plena confianza porque no contiene otra cosa que la verdad». Aquí se dan la mano *veracidad* y *objetividad*; el autor está prometiendo que no va a engañarnos –nos dirá lo que ha visto– y que nos va a suministrar un buen conocimiento.

Así y todo, esa referencia en bloque a la verdad no consigue disolver la diferencia entre ambos conceptos.

En el presente trabajo es la segunda de las acepciones la que nos interesa principalmente. Es ella la que concierne a la cuestión del conocimiento. Y dentro de ella me centraré en la concepción que vincula el valor del conocimiento con el grado y la riqueza de la de concordancia entre el pensamiento y su objeto.

Tal intelección de la verdad es coherente con una perspectiva realista sin la que carecería de sentido este libro. Esta idea de *verdad-correspondencia* (la idea corresponde al objeto) la encontramos en Platón, Aristóteles, Avicena, Tomás de Aquino (*adaequatio rei et intellectus*), John Locke, Bertrand Russell, Alfred Tarski, Karl Popper...¹⁴

«El gran hallazgo aristotélico, que funda esta nueva doctrina de la verdad, y sobre la que se ha construido el Occidente clásico, al menos hasta Hegel, reside en proponer una estructura análoga para el ser que viene dado, objetivamente, y para la idea que se tiene de él, subjetivamente. (...) Este hallazgo estructural, que como siempre se presenta bajo la forma de una constatación y de una evidencia, garantiza la posibilidad de una correspondencia entre el ser y el pensamiento tal como es formulado y es a eso a lo que se llamará “verdad”» (Rémi Brague, Barbara Cassin, Sandra Laugier, Alain de Libera, Irene Rosier-Catacha, Michèle Sinapi, 2004, p. 1346).

Si tomamos la acepción de la verdad como correspondencia, *verdadero* es aquello que concuerda en mayor medida con el objeto considerado; es lo que posee *la mayor objetividad posible*.

La verdad está constituida por una relación determinada entre la mente y un objeto o hecho independientes de la mente: «Lo que hace verdadera una creencia es un hecho, y este hecho (salvo en casos excepcionales) no comprende en modo alguno el espíritu de la persona que tiene la creencia» (Bertrand Russell, 1912, p. 112).

El propósito de la investigación reside en obtener *el máximo de verdad*; no tendría sentido si no fuera posible acceder a la verdad¹⁵.

¹⁴ El libro de Richard Campbell *Truth and Historicity* se extiende en el estudio de la permanencia de una idea de verdad libre de relativismo hasta el siglo XVII, y en los cambios acaecidos posteriormente (1992).

¹⁵ A esto aludió Eric Hobsbawm cuando escribió que las investigaciones de los historiadores «distinguen entre el hecho y la ficción, entre lo que puede ser determinado como hecho y lo que no, entre lo que es y lo que nos gustaría que fuera. (...) La historia está siendo revisada o inventada hoy más que nunca por

Mención especial merecen en estas páginas, por su vinculación con una perspectiva práctica, las concepciones de la verdad pragmatista y marxista.

En la concepción pragmatista de la verdad se registra una conexión entre ésta y la acción. Las verdades nacen como hipótesis orientadas hacia la acción y son corroboradas por la experiencia. De la verdad nace la acción eficaz. «Las ideas verdaderas son las que podemos asimilar, convalidar, corroborar y verificar», escribió William James (1907, p. 185). La condición de lo verdadero se puede percibir de acuerdo con sus consecuencias prácticas. «Disponer de pensamientos verdaderos significa en todas partes la posesión de unos inestimables instrumentos de acción. (...) Disponer de la verdad, lejos de ser un fin en sí mismo, es solamente un medio preliminar hacia otras satisfacciones vitales» (ídem, p. 132).

En la corriente de pensamiento iniciada por Marx, y que después de su muerte tomó generalizadamente el nombre de *marxismo*, se concedió una notable importancia a la cuestión de la verdad.

Marx sostuvo, aunque no desarrolló, un concepto de la verdad con un acentuado alcance práctico¹⁶. En la segunda de sus *Tesis sobre Feurbach* afirmó:

«El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva no es un problema teórico sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica es un problema puramente *escolástico*» (1845, pp. 7-8).

Especial importancia tiene su visión de la ideología, expuesta en diversas ocasiones y con cierto detenimiento.

Según Marx, las ideas (lo que incluye la verdad como representación de la realidad) están determinadas por las realidades sociales y económicas y por el lugar que ocupa el sujeto en la vida social. El conocimiento depende de la

personas que no desean conocer el verdadero pasado, sino sólo aquel que se acomoda a sus objetivos» (2002, p. 273).

¹⁶ Leszek Kolakowski se refirió a las *teorías prácticas sobre la verdad* gestadas a finales del siglo XIX: la marxista y la pragmatista. «Una de ellas –que podríamos llamar el marxismo de orientación positivista y que encontramos expuesta en los escritos filosóficos de Engels– apela a la *eficacia* de la actividad humana como *criterio* que hace posible y legitima la *verificación* de los conocimientos que se consideran verdaderos al emprender una actividad cualquiera. La segunda teoría, aunque demasiado descuidada desde el punto de vista de la exactitud, tiene su expresión clásica en las obras de William James, e introduce la noción de *utilidad* práctica como constitutiva de la *definición* de verdad, utilidad que no se concibe como instrumento que serviría para constatar la verdad de un conocimiento independiente del hombre, sino como aquello que *produce* esa verdad. La verdad es, pues, relativa y depende de su aplicación en la práctica de la vida diaria» (1972, p. 49). En Marx y en el pragmatismo «se manifiesta un rechazo de la teoría según la cual la conciencia es una copia cada vez más perfecta del modelo exterior, el cual influye en ella por medio de algo así como la *species*, que deja su impresión en los órganos sensoriales y que lleva a la mente copias cada vez más exactas de la realidad». En ambos casos se entiende el conocimiento «en forma funcional, como un instrumento que permite al hombre el dominio de sus condiciones de vida, no como un cliché que reproduce las imágenes recibidas...» (ídem, p. 65). Cfr. Mc Lellan, 1971, pp. 130-1.

posición social del sujeto cognoscente, del grupo social al que pertenece. Su situación social le ubica en una perspectiva particular. Los intereses de las clases sociales determinan el conocimiento y pueden conducir a una conciencia falsa. Esto es lo que ocurre con la burguesía, cuyos conocimientos están condicionados por sus intereses de clase.

Engels, por su parte, abordó la cuestión del conocimiento como un proceso colectivo sujeto a una progresión acorde con la dialéctica hegeliana.

La dialéctica subjetiva, en la mente del sujeto, refleja la dialéctica objetiva que se registra en los procesos sociales¹⁷. Se produce así una feliz coincidencia entre el ser y el pensar, entre el acontecer histórico y su entendimiento por los seres humanos.

En la Unión Soviética, y en los seguidores del marxismo soviético de otros países, adquirió carta de naturaleza la distinción entre “ciencia burguesa” y “ciencia proletaria”, dotada esta última de una objetividad y de un rigor de los que aquella estaba desprovista.

Los pensadores oficiales soviéticos consagraron una teoría cuyos elementos principales fueron la afirmación de una fuerte coincidencia del pensamiento con la realidad, la comprensión de la verdad como proceso y una concepción de la práctica como criterio único de verdad¹⁸.

En la doctrina oficial de la Rusia de Stalin arraigó una idea de la conciencia según la cual ésta «es la imagen refleja de la materia, la imagen refleja del ser» (Stalin, 1938, p. 534).

Dado que el pensamiento es un reflejo del mundo real, es posible acceder a un alto nivel de verdad. El denominado *pensamiento burgués* tenía como debilidad insuperable la falta de un punto de vista dialéctico, por lo que fue tildado oficialmente de *metafísico*. La práctica¹⁹ es el destino del conocimiento y, a la

17 Hegel defendió la *objetividad esencial* del conocimiento. Para él, *la apariencia es el reflejo de la esencia misma*; existe una relación de identidad entre el ser y el pensar, entre hechos y razón. En sus tantas veces repetidas palabras, *lo que es efectivamente racional es real y lo que es efectivamente real es racional* (prefacio de *Principios de la filosofía del Derecho*, 1821). Schelling defendió también la identidad absoluta del espíritu, en nosotros, y de la naturaleza, fuera de nosotros. Una crítica radical de la teoría de la identidad entre lo racional y lo real, entre el pensar y el ser, entre sujeto y objeto, fue formulada, en 1932, por Horkheimer en *Hegel y la metafísica*.

18 V. Afanasiev, 1975, pp. 70 y ss., pp. 154 y ss., 338 y ss.; Th. J. Blakeley, 1969, pp. 40 y ss.; Thang En-Tsé, 1976; L. R., Graham, 1976, pp. 31 y ss.; Z. A. Jordan y C. N. Koblernicz, 1975; G. Kursánov, 1967, pp. 270 y ss. y 1977; M.-H. Lavallard, 1982, pp. 115 y ss. y 129 y ss.; W. Leonhard, 1973, pp. 140 y ss., y pp. 242 y ss.; V. I. Lenin, 1908; S. L. Rubinstein, 1963, pp. 27 y ss. y 160 y ss.

19 El *criterio de la “praxis”* puede significar: «1) el uso de las leyes y las hipótesis científicas en la producción material; 2) la observación y los experimentos científicos; 3) la ausencia de contradicción respecto a las teorías ya probadas y confirmadas adecuadamente; 4) la actividad revolucionaria de las masas y la experiencia colectiva de una clase social o de un partido político» (Zbigniew A. Jordan y Casimir N. Koblernicz, 1975, p. 163).

vez, el criterio de verdad. La adecuación o no de las ideas a la práctica permite detectar las concepciones erróneas.

La adhesión al *criterio de la práctica* fue muy amplia en los partidos comunistas. Mao Tsetung sostuvo que «la práctica social del hombre es el único criterio de la verdad de su conocimiento del mundo exterior. Efectivamente, el conocimiento del hombre queda confirmado solamente cuando éste logra los resultados esperados en el proceso de la práctica social (producción material, lucha de clases o experimentación científica)» (1937, p. 319).

El realismo

El vocablo *realismo* ha sido empleado en sentidos muy variados, lo que aconseja administrarlo con algunas precauciones.

De manera general, y aun a riesgo de alimentar los equívocos, podemos decir que el realismo *como actitud y como orientación* es la voluntad de lograr un conocimiento del mundo tan rico y riguroso como sea posible. Pero esto es algo demasiado general e impreciso.

El realismo, *como concepción filosófica*, defiende la primacía del objeto de conocimiento en relación con el sujeto que lo piensa. La realidad existe²⁰, gracias a lo cual puede ser pensada.

En contra de esta tesis se alza la convicción de que la realidad es un simple invento de la mente, o aquella idea según la cual el lenguaje precede a la cosa, como postula Heinz von Foerster:

«El lenguaje y la realidad están íntimamente conectados, por supuesto. Suele sostenerse que el lenguaje es la representación del mundo. Yo más bien querría sugerir lo contrario: que el mundo es una imagen del lenguaje. El lenguaje viene primero; el mundo es una consecuencia de él. (...)» (1995, tomado de diluyendofronteras.org).

El *solipsismo* (del latín *se ipsum*: uno mismo) representa un rechazo extremo del realismo: niega la existencia del mundo exterior. Tal fue la concepción que expuso el obispo Berkeley en su *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (1710) y en sus *Tres diálogos de Hitas y Filonous* (1713), dirigidos contra los escépticos y ateos. Berkeley negaba que existiera algo a lo que pudiéramos tener por *materia*, al tiempo que defendía que el mundo no es otra cosa que espíritu e ideas²¹.

²⁰La realidad ha sido concebida de muy variadas formas. Para William James estaba integrada por diversos submundos: 1) El mundo de lo sensible o de las cosas tal como las aprehendemos instintivamente; 2) El de la ciencia; 3) El de las relaciones irreales; 4) El de los *ídolos de la tribu: ilusiones o prejuicios comunes a la casta*; 5) Los distintos mundos sobrenaturales; 6) «Los diversos mundos de la opinión individual, tan numerosos como personas hay»; 7) Los de la locura y de la extravagancia... (1890, pp. 792-3).

²¹ Son sugerentes las observaciones que, sobre este particular, vierte Bertrand Russell en su obra *Los problemas de la filosofía* (1912, pp. 19 y ss.).

Algunos autores contemporáneos no han negado la existencia de la realidad sino la posibilidad de que los seres humanos puedan aprehenderla al margen de los razonamientos o enfoques en cuyo marco la percibimos.

Una concepción realista se basa en la idea de que los objetos que percibimos existen independientemente de las ideas que tenemos de ellos y del hecho mismo de que los pensemos.

En el siglo XX, y dentro del marxismo, el Lukács de *Historia y consciencia de clase* (1923) retomó la concepción hegeliana de la identidad entre sujeto y objeto. Los autores de la Escuela de Frankfurt hicieron de la crítica de esta *razón identitaria* uno de los principales fundamentos de su teoría. Max Horkheimer, en 1932, fue uno de los que sostuvo con más rotundidad que la identidad del pensar y del ser no es sino un dogma filosófico.

El realismo descansa sobre el supuesto de que el conocimiento del mundo exterior es, en mayor o menor medida, alcanzable o, si se prefiere, gradual y progresivamente alcanzable. En este aspecto, el realismo es opuesto al escepticismo radical, que afirma la imposibilidad del conocimiento.

Otra cosa es el *escepticismo metodológico*, o *científico*, partidario del recurso a la *duda epistemológica*. Este escepticismo cobró notable relevancia en Montaigne y arraigó con fuerza en el pensamiento ilustrado. La actitud escéptica se asocia frecuentemente a un espíritu cauteloso y reservado, exigente en la investigación, y poco dado a aceptar las afirmaciones que no han sido sometidas a verificación. Pone el acento en los límites del conocer, al tiempo que alerta frente a la arrogancia epistemológica de los humanos.

Hay un realismo extremo, ingenuo, que cree que las cosas son tal como las percibimos, que los sentidos vienen a ser un receptáculo vacío que acoge las informaciones que suministra el mundo exterior y que nos proporcionan amablemente todas las cualidades del objeto observado. Frente a él, el realismo crítico entiende que la realidad es algo más que lo que nos ofrecen directamente los sentidos. Entiende, además, que el sujeto cognoscente no posee garantías de que su visión del objeto sea auténticamente realista. Es el marco de conocimiento intersubjetivo el que, si no garantías, sí al menos puede suministrar ciertas confirmaciones. Está, en fin, lo que Habermas llamó *la cuestión epistemológica del realismo*: «Cómo conciliar a un tiempo el postulado de un mundo independiente de nuestras descripciones e idéntico para todos cuantos lo observan, y el descubrimiento de la filosofía del lenguaje según la cual no disponemos de ningún acceso directo, no mediatizado por el lenguaje, a la realidad “desnuda”» (1999, p. 263).

Observaciones críticas sobre el conocimiento relativista

En la mentalidad contestataria a la que está consagrado el presente volumen hubo un tiempo en el que predominaron unas *verdades muy seguras*, expresión de un robusto optimismo cognitivo.

En el marxismo se advertía una exagerada confianza en la ciencia y en sus propias capacidades predictivas.

En las últimas décadas, ha flaqueado aquel optimismo y el edificio ideológico anterior se ha agrietado. En muchos casos, no obstante, el dogmatismo sigue estando presente. A la vez, se ha ido abriendo paso el relativismo cultural y moral, y también un relativismo gnoseológico.

El relativismo, en las tres o cuatro últimas décadas, ha adquirido una amplia influencia, algunas veces en curiosas simbiosis con elementos de ideologías anteriores. En ciertas ocasiones, como una perspectiva general; otras veces, como un ángulo parcial. «Pocos filósofos –ha escrito Paul Bhogossian– han estado tentados de ser relativistas acerca de absolutamente todas las cuestiones. (...) Muchos filósofos, sin embargo, han optado por ser relativistas en algunos terrenos específicos, especialmente en aquellos campos que tienen un carácter normativo...» (2004).

El éxito alcanzado en el mundo contestatario por el relativismo, y, en un sentido más amplio, por las corrientes de pensamiento a las que se ha englobado sin demasiada claridad bajo el rótulo de *posmodernas*, podría constituir una interesante materia de investigación, cosa que escapa, obviamente, al objeto de este libro²².

No obstante, y pese a los defectos de las corrientes de pensamiento a las que me estoy refiriendo en estas páginas, no es posible ignorar que ese éxito nos dice algo sobre el agotamiento de los grandes marcos ideológicos precedentes (a los que Lyotard designó como *grandes relatos* legitimadores) y hasta del hastío provocado por la agobiante presencia del dogmatismo a lo largo del siglo XX.

No puedo dejar de observar que el relativismo, que tanto predicamento ha llegado a alcanzar en ambientes progresistas, ha acabado por confluír, en una suerte de compuestos ideológicos, con anteriores ideologías (marxistas y anarquistas, particularmente), o, más exactamente, con fragmentos de ellas, como se puede comprobar en los movimientos anticapitalistas del actual comienzo de siglo.

Frente al entendimiento de la realidad como objetiva y susceptible de ser conocida por la razón, idea ésta que ha estado en la base de las ciencias experimentales modernas y del racionalismo de las Luces, vemos con frecuencia cómo se niega que pueda existir un *conocimiento objetivo*.

Gellner ironizó sobre la reiterada descalificación, tachándola de *positivista*, de la creencia en la existencia de hechos objetivos, así como de la suposición de que es posible «explicar tales hechos por medio de una teoría objetiva y verificable, no ligada necesariamente a ninguna cultura, observador o talento. Lo que parece ser el mismo demonio es la suposición de que una teoría pudiera

²² Véase mi libro *Modernidad, posmodernidad (Cuaderno de trabajo)*, 1997.

articularse, entenderse y evaluarse sin ninguna referencia ni a su autor ni a su identidad social. (...) Los hechos son inseparables tanto del observador que afirma haberlos discernido como de la cultura que le ofreció las categorías conforme a las cuales los describió» (Ernest Gellner, 1994, p. 40).

Así pues, si seguimos la opinión relativista, *tratamos* con la imagen de las cosas; nos hacemos una idea acerca de ellas. Pero ¿cómo sabremos si esa idea corresponde a lo que son las cosas realmente? Se pone en cuestión no solo la capacidad individual sino también la intersubjetiva de comprobar si las cosas corresponden a lo que pensamos que son.

Algunos autores contemporáneos han ido más lejos al rechazar la idea de un mundo exterior independiente de quien lo piensa, lo que niega el primer fundamento del realismo.

Bajo esta óptica, más que hechos, lo que existe es la idea que nos hacemos de ellos. El conocimiento de la realidad cede el paso a la *construcción de la realidad*; lo que cándidamente llamamos realidad no es más que una simple construcción mental.

En suma, de las dificultades para conocer un objeto se infiere que no podemos verificar si nuestra idea sobre él se ajusta a lo que es. En referencia a esta cuestión, Jacques Bouveresse ha hecho unas juiciosas observaciones:

«Es muy simple afirmar, después de haber criticado por enésima vez una noción insensatamente fuerte de la objetividad, que nadie defiende desde hace mucho tiempo, que la ciencia misma, en el fondo, no tiene mayor relación con el conocimiento objetivo que cualquier otra “construcción social”, incluidas las de la metafísica, la religión o los mitos. Al fin y al cabo, no hay más que distintos tipos de mitos sociales...» (1999, pp. 96-7).

La ciencia, en esta concepción, no representa un conjunto de saberes verificables sobre el mundo real sino un conglomerado de *ideas convenidas en una cultura y en un horizonte histórico particulares*, en los cuales encuentran su legitimación.

El relativismo epistemológico no niega siempre, necesaria y categóricamente, la posibilidad de un conocimiento realista. Lo que lo distingue más característicamente es el rechazo de las *verdades universalmente válidas*.

Este relativismo o antiuniversalismo epistemológico, que, como he señalado, ha obtenido gran popularidad en ambientes progresistas, resulta problemático para aquellos sectores oprimidos que tantas veces lo hacen suyo. Como ha subrayado Boghossian, si las críticas procedentes de los países más poderosos y dirigidas a los pueblos oprimidos son descalificadas por estar marcadas y limitadas necesariamente por la cultura de la que proceden (son tildadas de etnocéntricas), las denuncias de los oprimidos contra los poderosos, si se en-

castillan en un horizonte relativista, tampoco podrán alcanzar una justificación universal.

Las concepciones antiuniversalistas se fundan en la afirmación de que todo aserto está inevitablemente condicionado, y esto en un grado muy elevado, por las características de la persona que lo enuncia, o por sus intereses, o por sus creencias, o por su ambiente social, o por sus valores, o por la tradición cultural a la que pertenece, o por el grupo humano del que forma parte²³. De ahí la convicción de que las distintas verdades sólo cobran sentido en un marco particular, y sólo en él, y que sean tenidas por estrictamente incomparables.

Lo resume así Andrea Semprini:

«La realidad es convencional, el individuo está implicado en su construcción y el conocimiento no tiene nada de objetivo ni de definitivo, ya que depende del poder y de la historia. (...) Si la realidad y la verdad son siempre relativas a un contexto, a un grupo social o a un sistema de poder, cualquier criterio universal e indiscutible sobre el que basar un conocimiento objetivo del mundo resulta teóricamente imposible» (Semprini, 1997, p. 121).

Para quienes así opinan, «no existe la verdad; todo depende del lugar desde el cual se habla; no hay más que puntos de vista» (M. Sokolov, psicólogo citado por Maurice T. Maschino, 1980). *Mi verdad es buena para mí, al igual que la tuya es buena para ti*; no trae cuenta esforzarse por alcanzar una verdad común a través de un debate racional.

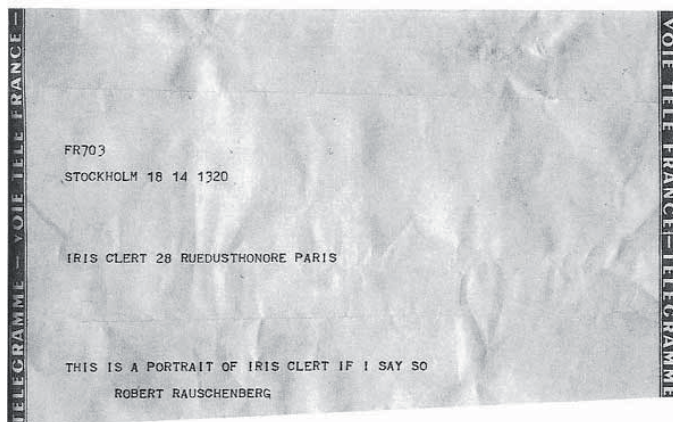
En las últimas décadas, ha irradiado a gran escala la oposición a las nociones de *verdad objetiva* y de *verdad absoluta*.

La idea de *verdad objetiva* es sospechosa; parece traslucir un *voluntarismo racionalista* cuando no un *autoritarismo* que pretende imponer sus ideas bajo esa etiqueta (Jacques Bouveresse, 2006).

Otro tanto ocurre con el concepto de *verdad absoluta*. A él se ha referido perspicazmente Terry Eagleton:

«Ninguna idea es más impopular en la teoría cultural contemporánea –ha escrito– que la de verdad absoluta. La expresión huele a dogmatismo, a autoritarismo, a creencia en lo eterno y universal. (...) Constituye un error pensar en la verdad absoluta como una categoría especial de verdad. Según este punto de vista, hay verdades que son cambiantes y relativas y hay una categoría superior de verdad que no es ninguna de las dos cosas. Aquella, por el contrario, está grabada para toda la eternidad. La idea es que algunas personas, por regla general aquellos que son dogmáticos y autoritarios, creen en esta categoría superior de verdad, mientras que otros, como los historicistas y los posmodernos, no. De hecho, algunos posmodernos afirman no creer en absoluto en la verdad. (...) En realidad, no hay una categoría de verdades mundanas e históricamente

²³ En la actividad científica es patente la influencia del entramado institucional (Esteban Medina, 1989, XI).



Obra de Robert Rauschenberg: "Esto es un retrato de Iris Clert si yo lo digo".

cambiantes y otra categoría superior de verdades absolutas en las que uno puede o no creer. (...) Hay verdades que son absolutas sin ser en modo alguno nobles ni superiores. "Este pescado está un poco estropeado". (...) No puede estar fresco para usted y podrido para mí, aun cuando a mí me guste podrido. De hecho, "absolutamente verdadero" significa aquí simplemente "verdadero". (...) Si es cierto que una situación es racista, entonces es absolutamente cierto. No es sólo mi opinión o la suya. Pero, por supuesto, puede no ser cierto. O puede ser parcialmente cierto; en ese caso es parcialmente cierto de modo absoluto, en contraposición a completamente cierto o absolutamente no cierto» (T. Eagleton, 2005, pp. 113-116).

El relativismo epistemológico radical plantea algunos problemas en los que me detendré brevemente²⁴.

1) El primero es obvio: al *no poder disponer de reglas, referencias y criterios comúnmente admitidos*, la comunicación racional se hace inviable, al tiempo que la crítica pierde sentido –da igual lo que piense cada cual–.

2) Cuando, bajo un enfoque relativista, se subraya que *todo es relativo a la tradición cultural, al grupo sociocultural, al sujeto*, no se está teniendo suficientemente presente que vivimos en un mundo más y más intercomunicado, en el que las ideas y los saberes permanecen cada vez menos enclaustrados en espacios geográficos y culturales particulares, y en el que se deja sentir la creciente influencia de vías, como Internet, para el intercambio de informaciones y la obtención de conocimientos. En este contexto, progresa la *multipertenencia a identidades y tradiciones diversas*, como muy bien ha recalcado Amartya Sen:

²⁴ Para una crítica del relativismo epistemológico, véase el excelente trabajo de Paul Boghossian *El miedo al conocimiento* (2009). En su libro defiende convincentemente las nociones de realidad independiente, de razón, verdad, conocimiento y objetividad, y cuestiona las ideas al respecto de Bruno Latour, Michel Foucault, Isabel Stengers...

«La historia y el origen no son la única forma de vernos a nosotros mismos y a los grupos a los que pertenecemos. Existe una gran variedad de categorías de las que formamos parte simultáneamente. Puedo ser, al mismo tiempo, asiático, ciudadano indio, bengalí con antepasados bengalíes, residente estadounidense o británico, economista, filósofo diletante, escritor, especialista en sánscrito, firme creyente en la laicidad y en la democracia, hombre, feminista, heterosexual, defensor de los derechos de los gays y de las lesbianas, con un estilo de vida no religioso, de origen hindú, no ser brahmán y no creer en la vida después de la muerte (y tampoco en una “vida anterior”») (2007, p. 44).

Por otro lado, las realidades observadas son independientes de la cultura de quienes las contemplan. La medición de la temperatura se puede hacer con diferentes baremos pero éstos no alteran la temperatura. Es verdad que la Tierra gira alrededor del Sol, independientemente de la tradición cultural de quien se percata de esta realidad. Las distintas tradiciones influyen en la percepción y en la comprensión de los hechos, pero eso no modifica los hechos mismos. Cada uno puede pensar como quiera sin que eso cambie la naturaleza de las cosas.

No hay razón para aceptar que los condicionamientos que gravitan sobre el conocer impidan una universalización de saberes, una comunidad de puntos de referencia, abundantes criterios compartidos, como comprobamos continuamente en la labor científica.

3) No se puede negar que *en los procesos de conocimiento influyen nuestras creencias*. Pero no por ello toda verdad debe ser reducida a la condición de creencia. Lo ha recordado Norman Baillargeon:

«El hecho de que una proposición sea considerada verdadera por mí o por un gran número de personas, incluso por toda una sociedad, no la convierte en verdadera y justificada a pesar de todo; pero tampoco lo hace el hecho de que yo desee creerla, de que la haya creído siempre, de que tenga la necesidad de creerla o de que ello redunde en mi interés» (Norman Baillargeon, 2007, pp. 158-9).

4) ¿*Todos somos víctimas de los prejuicios*? Probablemente, aunque habrá que convenir que algunos más que otros. Mas, como recordó Marvin Harris, la objetividad científica no tiene su origen en la ausencia de prejuicios, sino en poner atención para tratar de contener su influjo (Harris, 1984, p. 125).

5) Las *dificultades para comprobar el rigor de una afirmación* no implican una *imposibilidad total* para evaluarla. De lo que se trata muchas veces es de *calibrar el grado de certeza*.

Situándose en este terreno, Karl Popper defendió un punto de vista que ha alcanzado notable predicamento, según el cual la validez científica de una teoría, o de una *verdad*, depende del cumplimiento de dos condiciones.

La primera es que descansa sobre un terreno en el que sea posible refutarla; que no se apoye en una superficie resbaladiza, en conceptos imprecisos, en ideas inalcanzables, lo que hace inviable cualquier intento de refutación.

La segunda es que si, tras intentarlo suficientemente, no se consigue refutar una teoría, podemos considerarla válida, aun a sabiendas de que la ciencia no es infalible (ni los sentidos ni la razón lo son) y que, como ha sucedido con tantas otras teorías o verdades, es probable que un día sea sustituida por otra teoría u otra verdad más satisfactorias. Es así como progresa la ciencia: superando lo establecido en épocas anteriores²⁵.

La *verdad* (o la tesis que contiene *más verdad*) es la que mejor resiste los argumentos que se dirigen contra ella. El empeño científico debe preocuparse más por intentar refutar lo establecido que por hallar confirmaciones. La ciencia crece sobre un suelo de errores detectados y enmendados.

6) *El conocimiento choca con zonas de incertidumbre, con dificultades para afirmar la verdad o la falsedad de un predicado.*

En el plano de la lógica, el principio del *tertium non datur* (el tercero no está dado o el tercero está excluido) ha sido puesto en cuestión en la versión que afirma que lo que no es verdadero es falso, arguyendo que entre lo verdadero y lo falso hay asertos cuyo valor es *incierto, indeterminado, dudoso, probable o improbable*, etc. Una idea que no es verdadera no es forzosamente falsa.

Así, la lógica bivalente clásica tiende a ser sustituida por una lógica trivalente: todo enunciado es verdadero, falso o incierto.

No obstante, el principio es satisfactorio si entendemos *no-verdadero* no forzosamente como *falso* sino como contrario de *verdadero*: lo que no es verdadero es no verdadero; no puede ser verdadero y no verdadero a un tiempo. Y en ese espacio de lo no verdadero se incluye aquello que, sin ser verdadero, no es necesariamente falso²⁶.

7) Bajo un ángulo relativista se insiste en que *verdades tenidas por objetivas son continuamente superadas*. Es innegable. Las *verdades alcanzadas*, aun en el caso de que sean las *mejores verdades posibles en un momento dado*, no son definitivas, ya sea porque el objeto experimenta transformaciones ulteriores al enunciado de esa verdad, ya sea porque el conocimiento anteriormente adquirido es superado por un conocimiento más rico.

Se ha logrado un extenso acuerdo acerca del carácter incompleto, provisional y transitorio de los saberes. Para Popper, la ciencia opera por medio de conjeturas e hipótesis de duración limitada (Karl Popper, 1963). La pretensión de obtener *verdades científicas definitivas* es tenida hoy por quimérica. Como tuvo a bien recordar Benedetto Croce, «la verdad se halla perpetuamente rodeada de misterio, por ser una ascensión a alturas de continuo mayores, que no alcanzan

25 Cfr. Esteban Medina, 1989, pp. 44 y ss.

26 B. Russell dedicó un interesante capítulo de *Significado y verdad* al principio del tercero excluido (1940, pp. 298 y ss.). En la *lógica intuicionista*, verdadero es equivalente a *comprobado como verdadero*; su contrario no es *falso* sino *no comprobado como verdadero*.

nunca su culminación, como no la alcanza la vida» (Benedetto Croce, 1926, p. 374). Horkheimer y Adorno, por su parte, insistieron en que su teoría crítica «atribuye a la verdad un momento temporal, en lugar de contraponerla, como algo invariable, al movimiento de la historia» (1947, p. 49)²⁷.

Jacques Bouveresse ha recalcado, a su vez, que la ciencia descubre progresivamente la naturaleza del universo (Jacques Bouveresse, 1999, p. 95). Kuhn se refirió al hallazgo de anomalías en los paradigmas establecidos que motiva una crisis y una revolución, lo que da al traste con esos paradigmas y provoca su sustitución por otros nuevos (1962).

8) Las sociedades necesitan conocer las realidades que rodean su existencia, los hechos de los que depende su presente y su futuro. Cuando una sociedad ve circunscritas sus posibilidades de conocer por razones políticas, religiosas, culturales o de otro orden, se ve perjudicada la vida de las personas que la integran. Harry Frankfurt (2007) ha subrayado la importancia que tiene que los ingenieros y los arquitectos consigan lograr una genuina objetividad. La exactitud de las mediciones es vital. De la calidad de un diagnóstico médico depende el tratamiento y la curación.

Otro tanto cabe decir de las *verdades judiciales*.

No sé de nadie que, en determinadas circunstancias, se avenga a renunciar a la vía judicial para defender sus intereses, arguyendo que *la verdad es inalcanzable*. De manera general, cuando están en juego intereses importantes, y cuando han fracasado otras vías, se acaba recurriendo a los tribunales.

El relativista más convencido se quedaría de una pieza si, ante una justa demanda, el tribunal se negara a darle satisfacción aduciendo que la suya no es más que *una verdad particular* y que el demandado ha dejado bien sentado que tiene otra diferente.

Perfecto Andrés Ibáñez, comentando uno de los casos más sonados de la justicia española de los últimos años, afirmó: «Una sentencia sólo puede ser justa si se funda en una reconstrucción veraz de los hechos»; de ahí la necesidad de «trasladar al ámbito de la jurisdicción el caudal de cultura que en materia de obtención de conocimiento empírico ha dado tan buenos resultados en otros campos de la experiencia y en el de la ciencia. Esto como único modo de erradicar con eficacia juicios judiciales emotivos, intuitivos u oraculares, y de oponer un muro de racionalidad a los pronunciamientos mediáticos y a las demandas *justicialistas*» (2003).

Quienes están encargados de administrar justicia saben bien que su función entraña una labor de investigación con los medios disponibles y a través del pro-

²⁷ A ello se refirió Abbagnano cuando escribió: «No hay relaciones definitivamente establecidas, sino solamente, en todos los campos, posibilidades determinadas. (...) La consideración problematizadora, reduciendo la realidad a posibilidad, permite comprender el límite intrínseco de cada realidad» (N. Abbagnano, 1947, p. 23).

cedimiento contradictorio acusación-defensa propio de nuestro sistema procesal. En ese empeño, la ciencia jurídica y la acción judicial se vinculan estrechamente a las ciencias sociales. La prueba de los hechos es el nexo que une a jueces e historiadores, como bien advirtió el jurista italiano Michele Taruffo (2002). No basta con el convencimiento íntimo del juez; éste debe motivar empírica y racionalmente sus decisiones.

En otro orden de cosas, el esclarecimiento de los hechos históricos guarda relación con la presencia de puntos de vista justos en la conciencia pública, cuestión de notable importancia para la cultura y la moralidad de cualquier sociedad. El interés por la verdad histórica palpita en trabajos como la investigación de Ian Gibson sobre los sucesos de Paracuellos del Jarama en la Guerra Civil española, elocuentemente titulada *La verdad objetiva sobre la matanza de presos en Madrid en 1936* (Gibson, 1983). La aspiración a la máxima objetividad no le impide al autor reconocer que «no es fácil conocer toda la verdad» (entrevista al diario *El País*, 22 de septiembre de 2005).

La relación entre *verdad y justicia* se extiende a los problemas relacionados con las necesarias reparaciones de los agravios sufridos por personas o grupos, problema éste de gran actualidad en relación con la Guerra Civil española y con el franquismo. El reconocimiento de una verdad es la puerta que da paso a las justas reparaciones. Y, por consiguiente, cuando la política se asienta sobre la renuncia a establecer la verdad, como ocurrió en la transición política española a finales de los años setenta del siglo XX, se producen situaciones de injusticia y se impiden las necesarias reparaciones.

9) Como tantas veces se ha indicado, por lo que no me demoraré en este aspecto, el relativismo radical incurre en una grave inconsecuencia y se niega a él mismo cuando defiende el valor general de sus puntos de vista.

Incurre en incoherencia quien defiende que ninguna idea es superior a las demás y, a la vez, que el punto de vista relativista es el mejor o mejor que los puntos de vista que compiten con él.

El relativismo se traiciona cuando postula que no hay verdades universalmente válidas y transmisibles, puesto que sus verdades se postulan como tales. Si no hay verdades bien fundadas y universales, las del relativismo tampoco lo son.

Se aleja de su relativismo quien le pide al médico un buen diagnóstico (una “verdad objetiva”), o quien pregunta por la distancia que hay entre la ciudad de la que parte y aquella a la que desea llegar, o, como ya he apuntado, quien recurre a la vía judicial para que se establezca una verdad que permita que sus intereses sean protegidos.

10) Asimismo, el relativismo no es tan favorable a la tolerancia como a menudo proclaman sus defensores. Si todas las opiniones son equivalentes y, por lo tanto, no se pueden comparar, habrá que admitir que las concepciones de Michel

de Montaigne o de John Stuart Mill no son preferibles a las manifiestamente intolerantes de Stalin o de Hitler.

11) El propósito de hacer brillar ciertas verdades tropieza con la obstinación de quienes tienen interés en ocultarlas y, muchas veces, poder para conseguirlo. Poderes y contrapoderes se están empleando a fondo para que se manifieste la verdad o para secuestrarla.

¿Qué vale ante eso la relativización radical del valor de la verdad?

II. Conocer y transformar

«Los seres humanos aman hasta tal punto la verdad que, cuando aprecian algo diferente a la verdad, quieren que también sea verdad; y como les repugna equivocarse, no admiten que se les muestre su error».

Agustín de Hipona

Nos mostramos inclinados a conocer y, al mismo tiempo, a no querer conocer ciertas realidades.

Apreciamos la verdad; la necesitamos, por más que algunos filósofos, como Nietzsche, hayan concebido al ser humano como propenso irremediable y sistemáticamente a huir de la verdad²⁸.

Los seres humanos tratamos de dotarnos de buenos conocimientos. Desde la infancia, nos habituamos a aprender; adquirimos conocimientos que van siendo confirmados o refutados en procesos rudimentarios de prueba y error, y que se harán merecedores de castigos y de recompensas. Changeux aplica esta idea al aprendizaje infantil en el que surgen *hipótesis espontáneas y pre-representaciones*. Aprender, asegura, es eliminar (2002).

Uno de los signos que atestiguan más fehacientemente de la presencia de la voluntad de conocer es la dificultad que los humanos tenemos para aceptar los límites en los que se mueve nuestra capacidad para conocer.

Nos cuesta aceptar que hay objetos que, por más que lo intentemos, no podemos conocer adecuada o suficientemente, y, con frecuencia, cuando topamos

28 «El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el medio merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a quienes les ha sido negado servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos o de la afilada dentadura del animal depredador. En los hombres alcanza su punto culminante este arte de fingir; aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, la murmuración, la farsa, el vivir del brillo ajeno, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, la escenificación ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante alrededor de la llama de la vanidad es hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia la verdad» (F. Nietzsche, 1873, pp. 18-9). Mas, con harta crudeza, aseveró Nietzsche también que las personas «no huyen tanto de ser engañadas como de ser perjudicadas mediante el engaño; en este estadio tampoco detestan en rigor el embuste, sino las consecuencias perniciosas, hostiles, de ciertas clases de embustes». El ser humano puede incluso ser «hostil frente a las verdades de efectos perjudiciales o destructivos» (1873, p. 21).

con uno de ellos, no nos conformamos con no saber y ponemos en pie algún tipo de subterfugio que nos permite creer que conocemos.

Preferimos saber deficientemente a resignarnos buenamente a no saber. La imaginación tiene horror al vacío y tiende a *llenar los huecos* (Dumont y Schuster, 1987, p. 64). Nos desvivimos por deshacernos de la incertidumbre.

Alguna razón tenía Elias Canetti cuando escribió en *Masa y poder* que «nada teme tanto el ser humano como el contacto con lo desconocido. Se quiere ver lo que va a tocarte, se quiere poder reconocerlo o, como mínimo, clasificarlo» (1960, p. 11). Y los vacíos en el conocimiento son colmados de maneras no siempre satisfactorias.

Si echamos un vistazo al *Gran Diccionario Larousse* del siglo XIX encontraremos abundantes intentos de llenar los huecos recurriendo a la fantasía. Una buena muestra nos la suministran los párrafos dedicados a *las negras*:

«Los pechos de las negras son grandes y muy largos, hasta el punto de que pueden echárselos por encima de los hombros y amamantar así a los niños que llevan en la espalda. (...) Son unas amas de cría excelentes, y los blancos no dudan en confiarles sus niños para que les den el pecho. Su leche es extremadamente blanca, pero los lactantes blancos acaban teniendo siempre unos ojos y unos cabellos muy negros, incluso cuando sus padres son rubios. (...) Es un hecho indiscutible que los negros tienen el cerebro más estrecho, más ligero y menos voluminoso que el de la especie blanca, lo que basta para probar la superioridad de esta última sobre la especie negra. Pero, ¿esta superioridad intelectual da los blancos el derecho a mantener en la esclavitud a la raza inferior? No, y mil veces no. Su inferioridad intelectual nos impone el deber de ayudarles y protegerles».

Pintorescas revelaciones en las que se alía un candoroso paternalismo racista con la necesidad de superar a toda costa los vacíos del conocimiento.

Necesitamos saber qué se piensa en nuestro mundo, en nuestra sociedad, acerca de los asuntos que más nos importan; queremos saber qué se opina de nosotros y si se nos aprecia o no; queremos saber cómo va nuestra salud, cuáles son las intenciones de los políticos a los que hemos votado, y tantas cosas más.

Y cuando carecemos de la información adecuada, cuando presentimos que no estamos en condiciones de saber, nos agarramos a un clavo ardiendo, improvisamos un saber precario, inconsistente, hecho más de deseos que de realidades.

Con todo, el interés por conocer choca con el impulso contrario. El empeño por *conocer bien* convive con el deseo de que los conocimientos disponibles posean determinados contenidos. Queremos que la verdad nos sea propicia. En ese tenso espacio fructifican las representaciones sobrenaturales y mágicas.

A menudo, *el deseo de conocer coexiste con el propósito de no conocer*, de no querer saber, de ignorar, de conocer unas cosas y no otras, o de conocer hasta cierto punto, o de conocer de acuerdo con ciertas condiciones.

No querer conocer está, a veces, en el origen de una falta de valor para formular las preguntas adecuadas, preguntas que podrían llevarnos a respuestas no deseadas.

Querer conocer y no querer conocer libran un combate permanente.

Este choque no debe ser confundido con lo que en psicología toma el nombre de *disonancia cognitiva*, que, de acuerdo con la teoría formulada por Leon Festinger en 1957, consiste en la tensión que agobia a una persona cuando está sometida a informaciones contradictorias o cuando descubre un fallo grave en su representación de una realidad.

En los años cincuenta del siglo XX, Festinger llevó a cabo una interesante investigación sobre una secta que había predicho el fin del mundo para una fecha precisa. Llegado ese día, al no producirse el desenlace anunciado, hubo reacciones diversas entre los miembros de la secta. No faltaron quienes, víctimas de la decepción, abandonaron la cofradía. Otros celebraron que, gracias a la audaz profecía, hubieran podido lograr que, con sus oraciones, se desactivara la temible catástrofe. Y hubo algunos, en fin, que, así y todo, permanecieron en tan simpática y previsoramente comunidad aunque su fe había quedado definitivamente minada (Festinger, 1956).

Son varias las cuestiones que incumben especialmente a la relación entre conocimiento y transformaciones sociales.

Primera cuestión: un buen conocimiento es preciso para librar con éxito las batallas de la información y de la representación del mundo real. Fuerzas poderosas distorsionan la realidad cuando ello es necesario para legitimar sus políticas o para defender sus posiciones (o sus negocios). Para oponerse a ellas es preciso disponer de un buen conocimiento. Éste es un primer aspecto.

Segunda cuestión: la acción social requiere un buen conocimiento de la sociedad, la cultura, la economía, las instituciones políticas, las relaciones internacionales... A falta de tal conocimiento, el esfuerzo realizado se disociará de la realidad y se perderá.

Incluso admitiendo que los propósitos transformadores se generan con cierto grado de autonomía respecto a los hechos, e incluso a *lo inmediatamente posible*, tales propósitos pierden su sentido si se ponen a levitar al margen de lo que podemos considerar realizable.

¿Se pueden *mejorar las cosas* en punto a la organización social, a la economía, a la educación... sin un buen conocimiento de aquello sobre lo que se está operando? Aquí hemos de subrayar la relación de dependencia que une a los agentes del cambio social con una percepción realista del objeto de ese cambio y de las fuerzas sociales disponibles para encarar esa tarea.

Una idea suficientemente realista de las cosas es una condición necesaria para *ponerse de acuerdo* con la vida y para afrontar eficazmente los problemas.

La calidad de una acción social vinculada con la justicia social o con las luchas contra la desigualdad depende en cierto grado de la calidad del saber.

Con todo, el empeño por conocer de los miembros de los movimientos sociales no se basta para garantizar un buen conocimiento. Pocas voces de izquierda, como la de Henri Lefebvre, en 1933-1935, en su libro maldito *La conscience mistifiée* (1979), han puesto de relieve el contraste que se advierte en el mundo de la izquierda entre un conocimiento deficiente y las intenciones transformadoras.

Tercera cuestión: conocer bien el mundo, ¿refuerza la voluntad de transformarlo?

La respuesta nos transporta a un ámbito psicológico y moral: ese conocimiento del mundo y de sus problemas puede estimular un impulso transformador, pero puede también inhibirlo. Quien dispone de un mejor conocimiento de la realidad puede verse impulsado a movilizarse, pero en ocasiones la voluntad transformadora se ve incluso libre de frenos cuando un mal conocimiento ayuda a subestimar las dificultades. Cabe también la posibilidad de que el conocimiento de los obstáculos que se alzan frente a los intentos de cambiar las cosas sirva sencillamente para abrumar y provocar pasividad.

Se puede sostener que, por diversas razones, un buen conocimiento es preferible a un mal conocimiento, pero no porque ese buen conocimiento otorgue necesariamente mayor energía a esas fuerzas o aumente su influencia.

Más todavía: constatamos en muchas ocasiones que las deficiencias en la percepción del mundo real pueden favorecer la estabilidad y la cohesión de un grupo social activo. Es de lamentar que ello se logre al precio del reforzamiento de la falsa conciencia, de las representaciones deformadas, incluyendo la del propio grupo, pero bastantes veces es así.

Lo señaló pertinentemente Jacques Bouveresse comentando los puntos de vista de su amigo Pierre Bourdieu:

«He considerado siempre demasiado optimista la idea de que un incremento del conocimiento y de la comprensión debe producir forzosamente o incluso puede producir a menudo un efecto liberador sobre la persona a la que le es proporcionado. Es una suposición que me ha parecido, sobre todo en el reciente período, regularmente contradicha por los hechos» (Jacques Bouveresse, 2004).

Y concluía afirmando que un buen conocimiento puede también estimular no un esfuerzo emancipador sino la resignación y el cinismo.

En pocas palabras: para el conocer, el propósito de transformar suscita preguntas y apunta objetos, centros de interés; para el transformar, el conocimiento es una necesidad de primer orden en cuanto que indica posibilidades y límites de los proyectos, y ayuda a escoger los modos de proceder. Pero no contribuye siempre a crear nuevas energías para la acción.

En suma, y en contra de las optimistas expectativas de los filósofos ilustrados, en el siglo XVIII, con Condorcet a la cabeza, y de Comte y sus seguidores, en el XIX, un buen conocimiento no propicia necesariamente una acción cívica, social y política avanzada.

Lo que sí se puede afirmar, por el contrario, es que un mal conocimiento difícilmente cimentará transformaciones sociales valiosas. Para esto, un buen conocimiento es una condición necesaria, aunque no sea una condición suficiente.

Conocimiento y compromiso social

Si partimos de que necesitamos tanto un buen conocimiento como una actitud crítica hacia los defectos de la organización social, la cuestión estriba en acertar a establecer una relación adecuada entre ambos términos.

¿Debe conservar cada uno de ellos su territorio y su personalidad, manteniéndose relativamente diferenciados, o han de tender hacia su fusión en un todo?

A mi juicio, tanto la investigación social como la crítica social demandan una consideración adecuada y un espacio propio, un desarrollo acorde con sus respectivas naturalezas y con sus finalidades. Cada una ha de tener su propia vida. La primera trata de conocer los hechos; la segunda, de formular juicios de valor y de proponer cambios.

Esto no excluye que, por un lado, los juicios de valor ejerzan o puedan ejercer una influencia sobre el sujeto que trata de conocer un hecho, un proceso o un acontecimiento, ni evita que, por otro, los juicios de valor dependan de los juicios de hecho, es decir, del conocimiento del objeto que se ha de enjuiciar: ¿cómo juzgar aquello que se conoce mal? o ¿cómo definir los valores independientemente del mundo real en el que han de aplicarse?

La crítica se apoya en el conocimiento, aunque también, y mucho, en un universo de valores y de aspiraciones que desborda el ámbito del conocimiento. Asimismo, una actitud crítica señala objetivos a la investigación, contribuye a escoger los objetos del conocimiento.

Diversas corrientes de izquierda han solido postular una estrecha unión entre compromiso social y conocimiento. Se ha defendido *una actitud epistemológica socialmente comprometida*. En las tradiciones marxistas se ha sostenido que es *preferible científicamente* el compromiso con la clase obrera, que se supone que *encarna el mundo futuro* y que *camina en el sentido de la historia*, que con cualquier otra clase, o con ninguna.

Esta idea, que ha estado presente en la historia del marxismo, no coincide en absoluto con la concepción de Marx, el cual rechazó la idea de una ciencia burguesa y se mostró opuesto a la inserción de la ciencia en un bando social o partidista.

Pero en el marxismo tuvo más fortuna el punto de vista contrario.

De conformidad con él, en lo que hace a las ciencias sociales, compromiso social y empeño cognoscitivo han de crecer unidos.

Bajo este ángulo, un grupo humano caracterizado por tal compromiso social puede captar realidades de las que otros no pueden percatarse; el punto de vista de ese grupo tiene un alcance cognitivo sustantivamente diferente y superior.

En el Habermas de los años sesenta esto se concretó en la idea de que el conocimiento sociológico está obligatoriamente vinculado a los intereses de los distintos actores sociales, lo que hace que haya una *sociología de derecha* y otra *de izquierda* (1968).

Según esto, la obtención de un buen conocimiento depende de la presencia activa de una perspectiva que es accesible tan sólo a quien está en *la posición social adecuada*. Es lo que frecuentemente se llamó en el marxismo *el punto de vista de clase* (o proletario). Esta concepción se trasladó a otros campos, y así encontramos el *punto de vista nacional* o el *punto de vista de las mujeres*, o el de *los oprimidos*.

Enrique Dussel, en su trabajo sobre los *Grundrisse* de Marx, alió ambos elementos. No es posible desarrollar, aseguró, una *crítica radical del capital* por parte de quien está unido prácticamente con el capital mismo («La crítica a la ontología presupone exterioridad práctica»).

Por supuesto, quienes están integrados en uno de los bandos de un combate se verán tentados de eludir las críticas que puedan debilitarlo. Pero Dussel se adentra en un terreno más aventurado cuando pretende que «Descubrir la “verdad” es tener, en su actuar práctico, identidad con los intereses de los oprimidos» (1985, pp. 364 y ss.). Una afirmación de este porte nos lleva demasiado lejos. En rigor, la pertenencia a uno de los términos de un conflicto social no tiene por qué impedir ni por qué propiciar un buen conocimiento.

La idea que estoy comentando va más allá de la constatación de que, como es evidente, quienes investigan son *solicitados*, en una u otra dirección, con una u otra intensidad, por su condición social o por su experiencia existencial, o por sus opciones morales; o que las tradiciones culturales en las que se despliega la vida de cada cual promueven más unas preocupaciones que otras.

No parece discutible que el trabajo de los sociólogos está influido por sus intereses particulares, por su existencia social y por su vinculación, cuando la hay, con algún movimiento social o partido político, con una comunidad científica o con una ideología²⁹.

²⁹ Está muy extendido lo que Gurvitch llamó *el coeficiente ideológico*. Pero no es inusual hallar también un despliegue de medios que contrarrestan, con mayor o menor éxito, esa *presión ideológica*. Véase sobre este particular, y en referencia a Saint-Simon, Comte, Marx, Durkheim, Spencer, Max Weber, el sugerente trabajo de Pierre Ansart “Toute connaissance du social est-elle idéologique?” (1979).

Por no hablar del papel determinante desempeñado por las circunstancias históricas que a cada cual le ha tocado vivir. Quienes tenemos cierta edad sabemos hasta qué punto nuestras concepciones han estado influidas por los importantes episodios que surcaron el siglo XX.

Damos por hecho que la posición social de cualquier pensador, su formación y el mundo intelectual en el que se desenvuelve influyen en sus ideas y, en lo que concierne al tema del presente libro, afectan al rigor de su conocimiento.

Pero, en mi opinión, se extrema el alcance de este hecho cuando se establece una relación necesaria entre la ubicación histórica, social, cultural, de los sujetos del conocimiento y el valor de los saberes producidos.

No es mejor ni peor el conocimiento de un obrero que el de un burgués, el de un ciudadano etíope que el de un polaco, el de una mujer que el de un hombre, el de un indígena andino que el de un profesor chino. Será mejor o peor en concreto, pero no como resultado forzoso de su condición, o de tal o cual faceta de su identidad.

Objetividad y neutralidad

Admitido que todas las personas están influidas por su posición social, por su situación cultural-territorial, por sus intereses profesionales y de todo tipo, ¿se sigue de ello que *la aspiración a la objetividad* es vana? ¿Debe el investigador ser neutral, y en qué sentido, o, por el contrario, es ésta una exigencia imposible de cumplir? ¿Es incluso poco deseable esa pretendida neutralidad?

Cuando hablamos de *neutralidad* o de *imparcialidad* hemos de distinguir dos planos diferentes.

Uno es el de las *actitudes morales y sociales*. Hace referencia a la posible indiferencia ante determinadas situaciones y luchas sociales. Otro es el de la *neutralidad en el proceso del conocer*.

La confusión entre la *neutralidad moral* (del investigador o de cualquier persona) y la *neutralidad en la tarea científica* o en los procesos de conocimiento, en general, se manifiesta plenamente en el siguiente párrafo:

«Frente a la neutralidad que se supone que adopta la ciencia moderna cuando habla de valores, denunciamos los valores de intolerancia, insolidaridad o autoritarismo que puede haber tras esta neutralidad. Proclamamos que siempre debe haber un posicionamiento en el que primen los valores frente a la neutralidad científica» (Jordi Calvo, 2008, p. 62).

Ignoro en qué se puede basar la afirmación de que *la ciencia moderna* opta por la neutralidad cuando habla de valores. Más aún la acusación de que, tras esa neutralidad proclamada, lo que se oculta es la defensa de la intolerancia, la insolidaridad o el autoritarismo.

¿Cuál es la voz autorizada que habla en nombre de *la ciencia moderna en su totalidad*?, ¿constituye *la ciencia moderna* un todo suficientemente homogéneo?, ¿dónde se ha pronunciado ese supuesto sujeto sobre valores morales?, ¿hay una relación única y necesaria entre los valores morales y la labor científica moderna?

A mi juicio, la neutralidad moral ni ayuda ni perjudica, forzosamente y de manera general, en la investigación. Otro tanto ocurre con la no neutralidad moral.

Por lo demás, el concepto de *parcialidad* o *no neutralidad* o *no indiferencia* (moral) no es sinónimo de *imparcialidad epistemológica*, cosa muy necesaria para poder adquirir buen conocimiento.

Esta última consiste en *ser equitativos ante los hechos* que se pretenden conocer; no adentrarse en el proceso cognoscitivo *dando ventaja* por adelantado a alguna de las posibles explicaciones o interpretaciones.

Hay que observar también que no es inevitable que todo investigador pertenezca a un bando social en lucha contra otros.

Esta idea («cualquier científico, aunque no lo reconozca, toma partido; si no es con unos, será con otros»), a la que se concede demasiado fácilmente un carácter axiomático, no es tan convincente como se pretende. Hay investigadores abstraídos de los conflictos sociales que no desean pertenecer a ningún bando y que lo consiguen. Sólo invocando aquello tan poco sutil de «quien no está conmigo está contra mí» podría ser ubicado en un campo político³⁰.

Es poco consistente la presunción de que todo saber lleva el sello de las actitudes sociales de quien lo encarna.

Cierto que, como ha quedado dicho, la toma de posición social o política de una persona le puede llevar a investigar un asunto o a realizar sus pesquisas en ciertas direcciones.

Pero de lo que aquí se trata es de si un compromiso social (con los valores morales que le subyacen) sirve para propiciar un nivel aceptable de rigor, de exigencia y de objetividad, o si, por el contrario, lleva aparejado un mal conocimiento. O si, en fin, no está obligatoriamente relacionado con ninguna de las dos cosas.

Entre viejos papeles descubro un artículo mío, publicado en la clandestinidad bajo el franquismo, donde se registraba esta confusión entre ambos términos:

30 Kristin Ross, polemizando con Xavier Vigna respecto al movimiento de Mayo del 68, escribió: «Vigna se deja arrastrar por el sueño de una ciencia social cuya pretensión científica bastaría para garantizar la neutralidad idílica...» y le reprocha que «evoca una concepción de la investigación empírica inocente, que, de una forma u otra, no conlleva una concepción implícita de lo social». Cae por su peso que ninguna pretensión científica *garantiza* nada. Pero a la vez no debería ignorarse que la neutralidad moral es una cosa y la objetividad, otra (*La Revue Internationale des Livres et des Idées*, juillet-août 2008).

«Afirmar que hay que atenerse a la realidad no equivale a decir que hay que tratar las cosas de una forma “imparcial” o falsamente objetiva. La “imparcialidad” no existe. Nuestros escritos no pueden dejar de ser “parciales” o “tendenciosos” puesto que, al describir una lucha o al plantear un problema, no lo hacemos guiados por el afán de dar cuenta de “todo” sino de poner de relieve aquello que muestra precisamente que la razón está de la parte del pueblo» (1974, p. 59).

En este párrafo, como se ve, se asocia una justa *parcialidad* (social y moral) con una forma tendenciosa de presentar los hechos.

A decir verdad, y siempre en relación con la neutralidad social y moral, se puede a) Ser neutral, y a la vez alcanzar una visión con un buen nivel de objetividad; b) Ser neutral y poseer poca objetividad; c) No ser neutral y tener una visión objetiva de las cosas; d) No ser neutral ni objetivo.

Hay ejemplos abundantes de todo ello, así como de todos los puntos intermedios imaginables. En pocas palabras: no hay una correspondencia necesaria entre neutralidad o no neutralidad (social y moral) y objetividad en el conocimiento.

No es posible establecer una jerarquía respecto a la calidad del conocimiento alcanzado en virtud de las ideas morales y sociales de cada cual.

No hacen buena ciencia sólo las personas de izquierda. Pero tampoco sólo las conservadoras, o sólo las *intermedias*, o las que tratan de permanecer al margen de los grandes campos sociales.

Voluntad transformadora y conocimiento

Bajo el ángulo de la calidad del conocimiento, la identificación con una causa, con un grupo humano puede no producir efectos significativos o puede tener más ventajas que inconvenientes o lo contrario.

Se dice que no se puede conocer sino aquello que se ama. Pero cada día comprobamos que no es así necesariamente: amar algo (un país, pongamos por caso) o a alguien puede ayudar a entender y a producir buen conocimiento, pero también puede contribuir a embotarlo.

En la investigación social, la búsqueda de la mayor objetividad posible demanda, a la vez, acercamiento y distancia. Ambas cosas son precisas.

La empatía es, ella misma, una fuerza cognitiva³¹, que puede nutrir una disposición epistemológica valiosa.

Son muchos los casos que vienen a la mente. Entre ellos, siempre en un lugar sobresaliente, el de la no hace mucho fallecida Germaine Tillion, prominente etnóloga, mujer sabia y comprometida a un tiempo. Su vinculación con la causa

31 Así ha sido puesto de relieve por Gilles Châtelet en su libro *Les enjeux du mobile* (1993). En el caso de los sectores de izquierda con una coloración más autoritaria, se registra, como observó Adorno, una persistente inclinación hacia los prejuicios y los estereotipos, lo que daña a la calidad de su conocimiento (Theodor W. Adorno, 1950).

anticolonial le impulsó a investigar en direcciones que muchos de sus colegas descuidaron (Germaine Tillon, 2007; Tzvetan Todorov, 2007).

La brillante generación de historiadores sociales británicos (E. P. Thompson, Ch. Hill, G. Rude, E. Hobsbawm, R. Hilton, V. Kiernan...) dirigió su mirada hacia mundos sociales que habían sido ignorados por otros historiadores menos interesados por las clases populares.

Hace años tuve ocasión de conocer un excelente trabajo etnográfico de dos jóvenes chilenas. Claudia Cubillos y Paula Castro *descubrieron* un singular objeto de investigación, al que denominaron *nocturnidad popular*, nombre éste con el que designaron la convivencia de personas de diversas edades de un barrio popular que salían a la calle, y se instalaban en las esquinas, para disfrutar de la noche urbana todos los viernes³². La simpatía por las gentes del barrio convirtió en objeto de investigación algo en lo que otras miradas más alejadas no acertarían a percibir sino una insignificante y banal forma de ocio popular.

El brillante libro de mi buen amigo Luis Hernández Navarro, titulado *Sentido contrario* (2007), y muy expresivamente subtulado *Vida y milagros de rebeldes contemporáneos*, suministra el ejemplo claro de una obra que no sería imaginable sin contar con las opciones sociales y éticas del autor. Sólo a partir de ellas es posible la selección de semblanzas que componen este excelente volumen así como el magnífico y sustancioso tratamiento de cada una de ellas, en un libro muy recomendable también, por cierto, por la riqueza y la viveza de su prosa.

Pero la adhesión moral o la identificación con un sector social explotado, ignorado o perseguido pueden, igualmente, producir efectos negativos en la investigación. Son capaces de nublar la vista o de suscitar resistencias a admitir ciertas realidades.

Defender una buena causa puede impulsar un interés cognitivo y favorecer la obtención de buenos conocimientos, mas también puede auspiciar la unilateralidad y el autoengaño.

El conocimiento recibe impulsos benéficos cuando intervienen, conjuntamente, proximidad y alejamiento, empatía y exterioridad.

Vayamos con una segunda consideración. Si bien es cierto que la labor de las fuerzas de izquierda, o de los movimientos de oposición, o de disidencia, precisa de un buen conocimiento, también lo es que requiere un trabajo específicamente crítico.

Como antes observé, ambas cosas son necesarias. Pero la no distinción entre ambas, o su mezcla, suministra malos resultados: devalúa la labor cognoscitiva,

³² Los lazos afectivos «atravesaban horizontalmente todas las relaciones que durante la noche se producen. Ellos marcan la riqueza de la convivencia, del compartir, de juntarse, de la amistad, en definitiva, de salir a la calle y estar ahí» («¿Qué motiva a las mujeres y jóvenes de la Población Lo Valledor Norte a reunirse en las calles los días viernes en la noche?», texto inédito).

al incorporar presiones o demandas ajenas a ese propósito, como tendremos ocasión de ver en estas páginas³³.

Se me dirá que esa mezcla no es fácil de evitar. Y no tengo más remedio que admitirlo. Tal constatación es una de las razones de ser de este libro.

Determinados aspectos de la configuración ideológica de los movimientos de izquierda, aspectos que, por otro lado, contienen facetas valiosas y hasta imprescindibles, actúan en el sentido de empobrecer el conocimiento. Esto sucede con las servidumbres derivadas de la vida asociativa o comunitaria (la influencia de lo políticamente correcto, el mimetismo, el encapsulamiento grupal...) o con la afición a rechazar las *verdades desfavorables*.

No es raro que los llamamientos en favor de *un saber comprometido* des- emboquen en un conocimiento deficiente y que el inconformismo social lleve el sello de un estilo de conocimiento conformista.

Carlo Ginzburg (1998) se interesó por la distancia adecuada, ni demasiado cerca ni demasiado lejos del objeto, mientras que Norbert Elias preconizó un desencanto emocional para el investigador, pero descartando una separación extrema entre *distanciamiento* y *compromiso*.

«... Estos términos remiten a un equilibrio cambiante entre dos tipos de comportamientos e impulsos vitales que (...) llevan a asumir un mayor compromiso o un mayor distanciamiento, en las relaciones de una persona con otras, con objetos no humanos y con uno mismo.

»Es por ello por lo que los términos “compromiso” y “distanciamiento” son completamente inútiles como herramientas de pensamiento cuando en ellos se quieren ver dos tendencias independientes del ser humano» (Elias, 1983, p. 12).

El compromiso social y moral de un investigador puede ejercer una influencia sobre su trabajo, pero, de manera general, no implica un conocimiento superior ni inferior. El problema no reside en que el investigador posea una conciencia crítica o que sea contrario a la explotación de los seres humanos o al imperialismo o a la opresión de las mujeres. El problema sobreviene al intentar fusionar los dos planos en uno.

Aquí volvemos a lo ya tratado más atrás: la investigación persigue lograr la mayor objetividad posible y, para conseguirla, bueno es contener cuanto se pueda las influencias ideológicas en los procesos de conocimiento.

Sea cual fuere el compromiso social de cada cual, toda teoría, todo saber, puede ser sometido a una discusión racional, a una evaluación rigurosa, y, de manera igualmente racional, puede llegarse a resultados defendibles también racionalmente, desbordando los agrupamientos delimitados por los respectivos compromisos sociales particulares.

33 Para Pareto, la *utilidad social* y la verdad de una teoría deben ser cuidadosamente distinguidas y guardan entre ellas una relación compleja y hasta conflictiva.

Me desplazaré ahora a otro terreno que viene cobrando alguna relevancia en las últimas décadas. Es el de los llamados *saberes etnocéntricos*: una forma de conocer cuyo centro de gravedad se sitúa en una tradición cultural determinada que se pretende que tenga un rango universal.

Saberes etnocéntricos

Anibal Quijano ha definido en estos términos el *conocimiento eurocéntrico*:

«Eurocentrismo es, aquí, el nombre de una perspectiva de conocimiento cuya elaboración sistemática comenzó en Europa occidental antes de mediados del siglo XVII, aunque algunas de sus raíces son sin duda más viejas, incluso antiguas, y que en las centurias siguientes se hizo mundialmente hegemónica recorriendo el mismo cauce del dominio de la Europa burguesa. Su constitución ocurrió asociada a la específica secularización burguesa del pensamiento europeo y a la experiencia y las necesidades del patrón mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, establecido a partir de América.

»No se trata, en consecuencia, de una categoría que implica a toda la historia cognoscitiva en toda Europa, ni en Europa occidental en particular. En otros términos, no se refiere a todos los modos de conocer de todos los europeos y en todas las épocas, sino a una específica racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos, tanto en Europa como en el resto del mundo» (Quijano, 2000, pp. 218-9).

Desde hace años se vienen formulando crecientes y justificadas objeciones a la importación reverencial y acrítica en el llamado Tercer Mundo de los saberes sociales generados en Europa. El valor concedido a esos saberes va acompañado a menudo de la subestimación de los pensadores de los países receptores. Lo ha expresado así Mohamed Idris (2005):

«Casi todo lo relacionado con las ciencias sociales en nuestros países es importado: los análisis e investigaciones, la historia de cada materia, las teorías. Con demasiada frecuencia, incluso el contenido y el enfoque de estas ciencias se refieren exclusivamente a los países industrializados».

Walter Mignolo, Edgardo Lander, Eduardo Mendieta, Santiago Castro Gómez, Mabel Moraña y otros, en la estela de Anibal Quijano y de Enrique Dussel, vienen desarrollando la crítica de lo que denominan *la colonialidad del saber*³⁴.

Estos autores llaman la atención justamente sobre la necesidad de acabar con males que tienen su origen en el colonialismo, como son la explotación, la dominación, la subordinación de las poblaciones indígenas o su marginación.

34 Cfr. Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, eds., 1998; Edgardo Lander, ed., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (2000). Ver también los trabajos de Walter Mignolo de 2001, 2003, 2006 y 2007 A y 2007 B.

Unos y otros han destacado la importancia de las relaciones entre el colonialismo y la modernidad occidental.

Tienen razón, asimismo, cuando critican que se ignoren u olviden las contribuciones de las trayectorias históricas exteriores a Europa.

Aciertan, a mi modo de ver, quienes preconizan una interacción entre los saberes autóctonos y lo que a veces llaman, un tanto impropriamente, la *ciencia occidental*.

Es llamativo que durante mucho tiempo, a lo largo del siglo XX, buena parte de la izquierda latinoamericana haya analizado sus sociedades aplicando el cuadro “burguesía-clase obrera” importado de Europa, el cual es manifiestamente inadecuado para interpretar las sociedades de América Latina. ¿Dónde encajan en ese cuadro las diferencias sociales relacionadas con las distinciones étnicas? ¿Y las comunidades indígenas? ¿Y la situación de las mujeres? Es obligado, en este punto, mencionar a José Carlos Mariátegui, quien, marchando contracorriente, abrió nuevas vías para la exploración de las sociedades latinoamericanas, apartándose en cierta medida de los caminos trillados del marxismo europeo occidental y ruso.

Se pregunta con razón Edgardo Lander:

«¿Por qué, en el contexto de la extraordinaria heterogeneidad estructural de las sociedades latinoamericanas, los proyectos de transformación socialista le otorgan un papel histórico tan trascendente a un sector de la población que en la mayor parte de los países no era, ni podía llegar a ser, sino minoritario: el proletariado fabril? (...) ¿Por qué en la tradición del pensamiento marxista ha sido tan frecuente la reiterada dificultad, si no la imposibilidad, de pensar el futuro de este continente desde su propia realidad histórica, desde sus propias tradiciones culturales, desde la potencia transformadora de sus propios sujetos histórico-sociales?» (2006, p. 232-3).

No cabe sino suscribir estas palabras.

Acuden al recuerdo también, y es oportuno traerlos a colación, como hace Lander, los debates sobre *la transición del feudalismo al capitalismo* referidos a la historia latinoamericana, debates que nunca hubieran tenido lugar sin la asfixiante referencia europea.

En Asia, el sociólogo malayo y profesor en la Universidad Nacional de Singapur, Syed Farid Alatas ha tomado como objeto de su crítica el *eurocentrismo en las ciencias sociales* (2005). Dicha crítica se propone desembocar en «el desarrollo de conceptos y teorías alternativas que no tomen la civilización occidental como única fuente». Es frecuente la subestimación o el desconocimiento de autores de evidente mérito (Alatas está pensando especialmente en autores asiáticos).

Es encomiable la preocupación de Alatas por *una concepción más universal del conocimiento*. Somos cada vez más quienes la compartimos y prestamos

una renovada atención a fuentes hasta ahora poco consideradas, cuando no olvidadas, al tiempo que tratamos de conocer y evaluar atentamente los esfuerzos alternativos a los puntos de vista procedentes de Europa.

A la hora de precisar los términos en los que tal problema se plantea, Alatas destaca que el eurocentrismo en la teoría social *pone en primer plano a autores europeos*, considerados como *la fuente de los saberes sociológicos*, al tiempo que subestima a otros no europeos.

«En la mayoría de los textos o escritos sobre historia de la teoría social, la dicotomía sujeto-objeto es un principio de organización dominante, aunque no articulado. Los europeos son los que piensan y escriben, los teóricos y pensadores sociales, los que llamaríamos “sujetos del conocer”. Si algún no europeo aparece en los textos, lo hace como objeto de estudio de los teóricos europeos y no como sujeto de conocimiento, es decir, como fuente de teorías e ideas sociológicas. Si tomamos como ejemplo el estudio del siglo XIX, tenemos la impresión de que sólo Marx, Weber y Durkheim pensaban sobre la naturaleza de la sociedad y su desarrollo, y que no había nadie en Asia o África haciendo lo mismo» (2005).

En una perspectiva histórica más amplia, sostiene que «Ibn Jaldún es citado ocasionalmente en la historia del pensamiento social, pero rara vez es presentado como fuente de teorías y conceptos sociológicos. Se le considera un mero precursor o protosociólogo». Esta apreciación, sin embargo, no resulta muy satisfactoria.

No es fácil saber a qué autores de la época de Ibn Jaldún tratan los historiadores de las ideas sociales como *sujetos* y a cuáles consideran *objetos*.

Ibn Jaldún ha venido siendo tenido por uno de los precursores del moderno pensamiento social, lo que sin duda le hace justicia. ¿Y qué otro lugar, en la mejor de las opiniones imaginables, podría ocupar si se tiene en cuenta que vivió entre 1332 y 1406, muy lejos en el tiempo de la aparición de la sociología europea del siglo XIX?³⁵ Con todo, no debería perderse de vista que fue después de la expedición de Napoleón Bonaparte a Egipto, al comienzo del siglo XIX, cuando Silvestre de Sacy³⁶ dio a conocer, primero en Francia y luego en Europa, a este excepcional pensador de origen tunecino, musulmán ortodoxo y, a la vez y paradójicamente, racionalista inmerso en las encrucijadas culturales de su tiempo.

Debería tenerse presente, en fin, que precisamente mientras vivió Jaldún existía en el mundo árabe y musulmán una vinculación viva con la filosofía

35 Juan Feres dedicó veinte años de su vida a traducir al castellano la magna obra de Ibn Jaldún, *Introducción a la historia universal*, o *Libro de los ejemplos (Al-Muqaddimah)*, publicada en su primera edición por Fondo de Cultura Económica, en México, en 1977. Cfr. Yves Lacoste, 1978.

36 Son muy interesantes las páginas que Edward Said dedica a Silvestre de Sacy (1978, pp. 157-165).

clásica griega, lo que emplazaba a muchos pensadores musulmanes en un horizonte alejado de la desconexión que habría de instalarse en siglos posteriores entre *Oriente* y *Occidente*.

Es de elogiar el tesón con el que Alatas hace valer a autores asiáticos que deberían ser tomados en consideración en mayor medida de lo que lo son. Menciona especialmente a tres figuras destacadas, como son el filipino José Rizal (1861-1896), el indio Benoy Kumar Sarkar (1887-1949) y el japonés Yanagita Kunio (1875-1962).

Una de las corrientes que ha surgido en oposición al etnocentrismo en las ciencias sociales es la que ha tomado el nombre de Multiversidad, que se ha constituido como una red virtual en los primeros años del siglo XXI (multiworld.org).

A mi juicio, esta corriente –cuya actividad se proyecta principalmente en el mundo educativo y académico³⁷– muestra una saludable voluntad de rescatar a numerosos autores valiosos a los que, a menudo, no se reconoce como sería de desear, de impulsar una actividad intelectual más autónoma y adaptada a sus propias realidades, y de «restaurar la equidad y el respeto mutuo entre sociedades desarrolladas y sociedades en desarrollo» (Claude Alvares, coordinador de Multiversity, 2005).

En algunos medios ha alcanzado cierta popularidad la proclama relativista según la cual «el fracaso o el éxito de las sociedades sólo puede medirse en relación con sus propios ideales» (ídem). Discutible es, igualmente, operar con una idea de *Oriente* y de *Occidente* en la que ambas partes aparecen como conjuntos coherentes, entera y establemente diferenciados. Tampoco es muy estimulante el extendido combate contra lo que se ha designado como *el mito de la objetividad*. La oposición a este *mito* ha merecido, por lo que se ve, amplias simpatías.

Edgardo Lander niega que sea posible alcanzar un conocimiento objetivo, que se pueda acceder a verdades absolutas, que los objetos de conocimiento (“la realidad”) existan fuera de nosotros. Estos principios del realismo son considerados por Lander como propios de una epistemología eurocéntrica y colonial. Al igual que forma parte de esa epistemología la aspiración a unos conocimientos universales. Todo ello pertenece a unas concepciones designadas como *coloniales eurocéntricas del conocimiento moderno*, propias de un

37 En un boletín de la *Red de los Muchos Mundos* leemos: «Nos ha hecho falta, por mucho tiempo, una coalición dinámica de individuos, instituciones y organizaciones que ayuden a las personas y a las comunidades –orgullosas de sus identidades, lenguas, estilos de vida y culturas no anglosajonas, no europeas– a resistir los esfuerzos, no importa cuán bien intencionados sean, de transformarlos en clones. En realidad, la única manera de echar abajo el proyecto globalizador es socavar su agenda de reclutamiento, que rige actualmente nuestras instituciones educativas» (*Kamiriithu*, sin fecha, *The Multiworld Network's Newsletter*).

sujeto europeo, blanco, masculino, de clase alta y heterosexual (al menos en su apariencia pública). Frente a ello, postula la unión entre sujeto y objeto del conocimiento (2006, pp. 223-5).

Excluyo de esta somera referencia aquellos contenidos atribuidos impropia- mente a la llamada epistemología eurocéntrica y que son, en todo caso, expresiones de la actitud del investigador o resultados de los procesos de conocimiento.

En esa lista podrían incluirse la visión del colonialismo; la apreciación jerárquica de las sociedades, el lugar de Europa en la historia; la concepción de los modelos políticos, económicos, intelectuales europeos como universales; la preferencia por la innovación o por la tradición; la posible naturalización de las diferencias entre los grupos humanos; el racismo; la idea de la modernidad...

Estas cuestiones presentan un indudable interés, pero no deberían ser mezcladas o confundidas con aspectos fundamentales de la epistemología como son la concepción del conocimiento, la noción de ciencia, la idea de verdad, el realismo, la lógica, el lugar de la razón, las cosmovisiones y los supuestos que están presentes en la labor científica, los problemas de método...

No puedo dejar de advertir, con todo, que es chocante que se atribuya al pensamiento europeo un grado de homogeneidad y de inmutabilidad que no corresponde a la realidad. Se trata de una cómoda reducción de la realidad europea a un marco monocromático.

La idea de Occidente que suscriben muchos autores de los cinco continentes supone una distorsión simétrica de la registrada en los países europeos occidentales respecto a Oriente, distorsión esta última que fue objeto del examen crítico de Edward Said en su libro *Orientalismo* (1978).

Esta idea de Occidente ha sido examinada con particular sagacidad por Ian Buruma y Avishai Margalit en su imprescindible obra titulada *Occidentalismo. Breve historia del sentimiento antioccidental* (2005).

En su estudio pasan revista a los estereotipos antioccidentales y muestran que, curiosamente, bastantes de las ideas inspiradoras de las actitudes antioccidentales tienen su origen en los propios países occidentales.

El filósofo mejicano Luis Villoro ha escrito recientemente un artículo (2009) en el que preconiza *un orden plural que responda a la multiplicidad de culturas*, lo que es sin duda loable. En su escrito propugna, igualmente, la búsqueda de una alternativa al *pensamiento occidental moderno*, porque, frente a él, «otras culturas han manifestado valores comparables o incluso superiores»³⁸.

38 En la actualidad, son numerosos los textos que insisten en este aspecto. «América Latina (...) es ahora la región donde se están desarrollando los nuevos elementos para la construcción de una civilización planetaria, más equilibrada e inclusiva, capaz de romper radicalmente con la herencia colonial y la visión eurocéntrica. (...) [La concepción ecológica del movimiento indígena latinoamericano le coloca] en una posición de vanguardia planetaria. (...) El movimiento indígena nos ofrece enormes potencialidades y,

«Tomemos un ejemplo: el de las culturas históricas que se desarrollaron en la América indígena. Frente al Occidente moderno, las culturas indoamericanas expresaban una cosmovisión distinta. Más allá de sus diferencias, tenían puntos comunes que podrían verse como una alternativa frente al pensamiento occidental moderno. Así, en contraste con la modernidad occidental, presentan otra manera de pensar basada en una tradición diferente. Ésta se manifiesta en Indoamérica, donde existe otra manera de ver y vivir el mundo. Es el pensamiento de los pueblos originarios de América. Ahora bien, el pensamiento de dichos pueblos presenta un gran contraste frente al pensamiento de la modernidad occidental».

Y resume en tres puntos la oposición entre los pensamientos occidental e indígena:

«Primero: frente al individualismo del pensamiento occidental moderno, el de los pueblos indígenas se acercaba a la vivencia de su pertenencia a la totalidad. (...)

»Segundo: contraste entre el individualismo que permea a todo el pensamiento occidental, por un lado, y el comunitarismo de los pueblos indígenas. (...)

»Tercero. En las sociedades comunitarias esto da lugar a una relación diferente con el poder. (...) Sólo la comunidad tiene el mando, no el individuo o los grupos de individuos».

En estos párrafos encontramos algunos temas muy frecuentados actualmente. Los problemas suscitados son interesantes y con repercusiones en diversos planos (ideológico, político, identitario, de relaciones internacionales, etc.). Pero no es éste el lugar indicado para detenerme en ellos.

Sí hay algo, no obstante, que concierne al contenido del presente libro. El horizonte ideológico e identitario al que me estoy refiriendo descansa sobre una percepción deformadora de varios hechos importantes. Señalaré algunos.

- 1) Sobresale la errónea intelección de la *cultura occidental*, o del *pensamiento occidental*, o de la *cosmovisión occidental*, o de la *modernidad occidental* como entidades congruentes y armoniosas, enteramente deslindadas de otras culturas, de otros pensamientos y de otras cosmovisiones. Ambas creencias se apartan de la realidad de los hechos.
- 2) No se tienen en cuenta aquellas raíces de la tradición cultural occidental que proceden de Oriente. ¿En qué medida la *cultura occidental* es una creación de Occidente y en qué grado incorpora aportaciones de otras áreas de la Tierra? ¿Qué aspectos de los tenidos por occidentales disponen de una historia anterior a su arraigo en Occidente?³⁹ No se toma en consideración el hecho de que bastantes aspectos de los identificados

por la profundidad de su propuesta y de su praxis, abre un nuevo horizonte histórico en América Latina y en el mundo» (Mónica Bruckmann, 2009).

³⁹A estas cuestiones dediqué algunas páginas de mi libro *Crítica del colectivismo europeo antioccidental* (2007, pp. 103 y ss.).

como occidentales desbordan hoy ampliamente la geografía occidental, lo que dificulta concebirlos como estrictamente occidentales, sea cual sea su origen.

- 3) El *mundo occidental* es presentado como privado de virtudes y valores y tan sólo definido por sus defectos; se toma la parte por el todo. La condena de esa cultura, de ese pensamiento, de esa cosmovisión, a los que se identifica con el capitalismo. Se diría que el mundo social y cultural de las sociedades occidentales se define *sólo* por la presencia en ellas de la economía capitalista, ante lo cual sus restantes rasgos constitutivos parecen no existir (sobre esta cuestión volveré después). No se dice nada sobre los valores arraigados en los llamados países occidentales, aunque no sólo en ellos, que sería deseable conservar y desarrollar: la impugnación es completa, como si las posibles virtudes estuvieran absolutamente contaminadas por el capitalismo y el colonialismo, hasta el punto de anularlas. Lo menos que se puede decir es que esa imagen de los tenidos por países occidentales no es realista⁴⁰.
- 4) A la par, se conciben los mundos culturales indígenas como enteramente diferentes de los de la denominada civilización occidental, sin que se advierta en ellos la mezcla con elementos de esta última: he ahí otra distorsión de bulto.
- 5) Además, se produce una mitificación de los universos culturales indígenas; Villoro supone, injustificadamente, que, a la inversa de lo que ocurre en Occidente, están marcados principalmente por características puramente valiosas y ejemplares; de nuevo se impone el irrealismo⁴¹.
- 6) El autor de los párrafos que he reproducido idealiza también el mundo indígena cuando sostiene que en él están superadas las relaciones de dominación.
- 7) Villoro no tiene debidamente en cuenta las crecientes vinculaciones y la interacción entre las diferentes tradiciones culturales, que son presentadas como más independientes de lo que son en realidad; al propio tiempo, no

40 La condena en bloque de la llamada civilización occidental facilita la desconsideración de lo que en ella hay de valioso, y que no es exclusivamente occidental. Ello resulta muy útil, dicho sea de paso, para los enemigos no ya de *lo malo de Occidente* sino de cosas tales como la igual dignidad de la mujer, la libertad, la laicidad o los derechos sociales.

41 En lugar de señalar los defectos de las distintas tradiciones, asocia todos los defectos al *individualismo occidental*. Ignora sistemáticamente la presencia de otros *individualismos históricos*, como el chino, que se adelantó en el tiempo a la apoteosis del capitalismo británico en el siglo XIX, y, frente al *individualismo occidental*, entendido siempre como sinónimo de egoísmo, se hace valer la superioridad del comunitarismo indígena, al que aparentemente no se le ve inconveniente alguno.

alude a la existencia de identidades individuales múltiples, propias de las personas que se adhieren a varias tradiciones culturales⁴².

La actual ebullición del pensamiento contestatario latinoamericano –a través de sus diversas voces– representa una reacción ineludible frente a la anterior, masiva y desprevenida, importación de artilugios ideológicos europeos. Expresa la necesidad de construir un nuevo horizonte, tras los males causados por la hegemonía marxista, y de conquistar espacios teóricos autónomos. Sobre este particular estamos en un período transitorio. El tiempo dirá cómo van definiéndose unas nuevas perspectivas.

42 En un mundo en el que la movilidad es creciente y en el que la comunicación y el intercambio de ideas no cesa de incrementarse, ¿dónde habría que situar a tantos y tantos pensadores que han participado de variadas experiencias culturales y que muestran identidades múltiples? Es imposible asociar a una única tradición cultural a personalidades como Amartya Kumar Sen, de origen indio, licenciado en Cambridge (Reino Unido), y profesor en Calcuta, Delhi, Oxford o Harvard; o a Bhikhu Parekh, nacido en la India y uno de los principales expertos británicos en relaciones interculturales; a Kwame Anthony Appiah, quien, tras su infancia en Ghana, estudió filosofía en Cambridge y ha enseñado en las universidades estadounidenses de Duke, Cornell, Yale, Princeton y otras; a Pervez Hodbhoy, físico nuclear pakistaní, formado en el Instituto Tecnológico de Massachussets, y comprometido con la defensa de los derechos de las mujeres, con la protección del medio ambiente y con los movimientos favorables al desarme nuclear. A él se debe el importante libro (¿oriental?, ¿occidental?) *Islam y ciencia: la ortodoxia religiosa y la batalla por la racionalidad* (1992). ¿Dónde deberíamos ubicar a Abdulkarim Soroush, filósofo laico iraní, que se opone a la dependencia de lo político respecto a la religión y a las autoridades religiosas? (2000). ¿Y dónde localizaremos a tantos pensadores de origen musulmán, que han bebido en fuentes académicas y culturales muy diversas, que han incorporado a su pensamiento los mejores valores que han encontrado en el mundo (*occidental y oriental*) y que muestran una voluntad transformadora de la tradición islámica? Tal es el caso de Mohammed Arkoun, Leila Babés, Dounia Bouzar, Abdelmajid Charfi, Malek Chebel, Hichem Djait, Addelwahab Medeb, Mohamed Talbi... Cfr. Rachid Benzine, 2004; Abdou Filali-Ansary, 2004; Abdallah Larui, 1991 y 2001.

III. Pensar, nombrar, conocer

*«El conocimiento de las palabras conduce
al conocimiento de las cosas».*

Platón

*«Los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo».
«Estamos en lucha con el lenguaje».*

Ludwig Wittgenstein

*«El lenguaje humano es polivalente y plurifuncio-
nal: expresa, constata, describe, transmite, argumenta,
disimula, proclama, prescribe...».*

Edgar Morin

*«Para superar la prosa académica tenéis que empezar por superar
la pose académica».*

C. Wright Mills

*«Atención a las palabras que no han sido definidas: son el
instrumento preferido de los intrigantes».*

Auguste Blanqui

El lenguaje es un sistema de signos que permite comunicarse. Pero es bastante más que un vehículo para la comunicación; es también un intermediario activo entre la mente y las distintas realidades, un intermediario en el que queda la huella de los saberes de las generaciones anteriores. Nos suministra un arsenal de conceptos que permiten identificar los distintos objetos, con todo lo que ello supone de adquisición de conocimientos.

El lenguaje es pensamiento y el pensamiento existe, en buena medida, como lenguaje⁴³.

43 Cfr. Juan José Acero, Eduardo Bustos, Daniel Quesada, 1985; William P. Alston, 1985 (3ª ed.); Hannah Arendt, 1984; John L. Austin, 1991; Carol Fleisher, 1990; Brigitte Frelat-Kahn, 1989; Lois Holman, Fred Newman, 1993; Michael Holquist, 1990; David Lodge, 1990; Joseph Nuttin, 1980, pp. 68 y ss. y 83 y ss.; Jean-Yves Pollock, 1997; Alejandro Rossi, 1989; Paolo Rossi, 1974, pp. 269-315; Edward Sapir, 1966; Adam Schaff, 1967; John Roger Searle, 1969; Miguel Siguán, coord., 1987; Dan Sperber, Deirdre Wilson, 1994; Robert Stam, 1990; Lev S. Vigotski, 1979 y 1987; Ignasi Vila, 1986 y 1987; James V. Wertsch, 1988. A propósito de la crítica feminista del lenguaje, véase: Deborah Cameron, ed., 1990. Sobre

Pensar y verbalizar

En la filosofía contemporánea han corrido ríos de tinta para esclarecer la relación entre las cosas y sus nombres. Muchos autores se han preguntado si es posible distinguir un pensamiento de su verbalización o si, por el contrario, se trata de una realidad única.

Vigotski distinguió entre pensamiento y lenguaje. «Si constituyeran una y la misma cosa no podría darse una relación entre ambos» (1934, p. 22). Pero, a la vez, estableció una estrecha relación entre ambos términos, discutiendo a quienes «consideran el lenguaje y el pensamiento como independientes y “puros”, y los estudian por separado (...) viendo la relación entre ellos como algo simplemente mecánico, como una conexión interna entre dos procesos distintos» (ídem, p. 23).

«En el desarrollo del niño existe un período pre-lingüístico en el pensamiento y una fase pre-intelectual en el lenguaje. Pensamiento y palabra se encuentran conectados por un vínculo primario. La conexión se origina, cambia y crece en el curso de su evolución.

»Sin embargo, sería un error considerar el pensamiento y la palabra como dos procesos sin conexión que pueden ser paralelos o cruzarse en ciertos puntos influyéndose mecánicamente. (...)

»Hemos intentado un nuevo enfoque y sustituimos el análisis de los elementos por el de *unidades*, cada una de las cuales posee en forma simple todas las propiedades del conjunto. Esta unidad del pensamiento verbal la encontramos en la *significación de la palabra*. Ambos términos constituyen una amalgama tan estrecha de pensamiento y lenguaje que resulta difícil dilucidar si es un fenómeno del habla o del pensamiento» (1934, pp. 159 y 160).

La estrecha vinculación entre pensamiento y palabra ha sido recalcada por numerosos autores.

Orman Quine, quien resaltó en su obra *Palabra y objeto* (1960) que las cosas se piensan con palabras, expuso una idea del *ascenso semántico* que consiste en verbalizar los hechos y los problemas. Para Adam Schaff, la función del lenguaje implica el pensamiento; no se puede hablar sin pensar. Pero eso no supone que ocurra exactamente otro tanto en sentido inverso, es decir, que todo pensamiento implique enteramente su expresión verbal: el desarrollo del pensamiento se adelanta al desarrollo de la palabra en el proceso de aprendizaje de la lengua en los niños (1974). Las cosas se piensan también, a veces y en cierta medida, con imágenes y con ideas que no han tomado aún enteramente una forma verbal.

El grado de riqueza y de claridad del vocabulario del que dispone cada persona influye en su pensamiento y en la comunicación con otras personas. Un buen conocimiento está relacionado con la posesión de un vocabulario suficiente.

el *lenguaje de género*, José Antonio Martínez, 2008, y acerca de la relación entre lenguaje y masculinidad: Sally Johnson y Ulrike Hanna Meinhof, eds., 1996.

Bajo el ángulo de la cognición, el lenguaje es un generador de conciencia: al identificar un objeto dándole un nombre nos proporciona el concepto.

Si convenimos que en la intelección de las cosas nos servimos de palabras, admitiremos también que, por más que éstas nos ayudan, también pueden causarnos problemas.

Y esto no sólo porque una misma palabra puede tener significados distintos en contextos diferentes, que pueden ser históricos, sociales, culturales o textuales. Karl Kraus se expresó así respecto a la población de Viena: «El censo indica que Viena cuenta con 2.030.834 habitantes, a saber, 2.030.833 y yo». Es innecesario subrayar que, en el contexto de esa frase, la palabra *yo* adquiere un significado extremadamente peculiar que no tendría en el interior de otros textos (citado por E. Canetti, 1984, p. 301). Asimismo, lo que no es irrelevante, a lo largo del tiempo se registran deslizamientos semánticos: las palabras cambian de significado⁴⁴.

El lenguaje, amigo y enemigo

Luis García Montero ha escrito atinadamente que «las palabras no son inocentes. Se pronuncian y se escriben para nombrar o para esconder la realidad, para iluminarla o falsificarla, representarla o liquidarla. (...) Vigilar las palabras significa tanto negarse al silencio como no olvidar los peligros del lenguaje, que muchas veces dobla la esquina y se salta los pasos de cebra para atropellar la conciencia de los hablantes» (2008, p. 26).

Las palabras nos causan problemas, por supuesto, cuando nos equivocamos al nombrar, dado que al nombrar una cosa la inscribimos dentro de un cuadro limitado de significados.

Pero, incluso cuando acertamos, el nombrar puede contribuir a generar un conocimiento deficiente.

El vocabulario nos ofrece una aproximación rápida al objeto, pero, al acercarnos a él a través de un nombre, tenemos que sortear el peligro de una percepción inadecuada. Creemos conocer la cosa cuando disponemos del nombre. De hecho, el nombre nos informa, pero la información que nos suministra puede ser demasiado general, poco específica, simplificadora, superficial.

No existen nexos seguros entre lo que la cosa es y el nombre que le otorgamos; no hay una relación inequívoca entre la cosa y el signo lingüístico que la designa.

El nombre dado a la cosa es solamente un signo simbólico convenido, razón por la cual, al hablar, no podemos desprestigiar el significado mayoritariamente

⁴⁴ Vienen a la mente las sustanciosas observaciones de Bakhtine sobre el significado y las connotaciones de las palabras que designaban a los excrementos en el mundo de Rabelais y los cambios registrados a este respecto con la modernización (Bakhtine, 1970, p. 152).

atribuido a una palabra y utilizar un vocablo que va a ser entendido en un sentido distinto del que queremos darle⁴⁵.

Creemos conocer una cosa cuando sabemos su nombre, pero el nombre nos da la cosa reducida a un concepto general, constituido por los rasgos que tal cosa comparte con las otras cosas de su misma clase y que son designadas con la misma palabra.

Se toma un objeto por su nombre, con el consiguiente riesgo de ignorar su especificidad. Lo dijo expeditivamente Gaston Bachelard: «El objeto reconocido y nombrado oculta el objeto a conocer» (1949, p. 56).

Podemos llamar *democracia* a un régimen político y *ultraderechista* a un partido, pero ambos nombres nos dicen mucho y poco. Quedan por precisar las numerosas propiedades que caracterizan a ese régimen o a ese partido, más allá del hecho de que el primero comparta suficientes rasgos generales con otros regímenes (*democráticos*) y el segundo con otros partidos (*ultraderechistas*).

Por eso, muchas veces, mejor que emplear un nombre simple es servirse de un nombre compuesto o de un circunloquio, o de una descripción amplia que evite condensar lo que se quiere decir con una palabra pretendidamente precisa y suficientemente clara. Como bien advirtió Bergson, una vez conocido el nombre de la cosa, se requiere que sean precisados sus caracteres particulares.

«... La imprecisión es, de ordinario, la inclusión de una cosa en un género demasiado vasto. Las cosas y los géneros, por lo demás, corresponden a palabras preexistentes. Pero si se comienza por apartar los conceptos acabados, si se adquiere una visión directa de lo real, si se subdivide entonces esa realidad teniendo en cuenta sus articulaciones, los conceptos nuevos que habrá que formar para expresarse esta vez estarán tallados a la medida del objeto: la imprecisión no podrá nacer más que de su extensión a otros objetos a los cuales abrazarán en su generalidad, pero que deberán ser estudiados por ellos mismos, al margen de esos conceptos, cuando a su vez quieran ser conocidos» (Henri Bergson, 1934, p. 23).

O en palabras de Cassirer:

«Es cierto que el lenguaje es racional y lógico, pero, por otra parte, es también un factor de ilusiones y falacias. El logro mayor del lenguaje es, a la vez, fuente de sus defectos. El lenguaje se compone de nombres generales, pero la generalidad implica

45 Norbert Elias aludió a la insatisfacción que nos causa tener que servirnos de voces que consideramos inapropiadas pero de las que no podemos prescindir para comunicarnos. «Se podría intentar liberar el vocabulario actual y el saber del que nos valemos para estudiar las redes humanas y las configuraciones sociales de los esquemas de razonamiento y de los modelos lingüísticos heterónomos, y sustituirlos por otros más autónomos; pero todo intento de este género sería vano: durante un primer tiempo estaría abocado al fracaso. Existen transformaciones sociales que no pueden producirse sino a través de largas series evolutivas, que abarquen a varias generaciones. (...) [Esto concierne a] los cambios en el lenguaje y en los conceptos. Actuando con una precipitación excesiva se correría el riesgo de entorpecer la comunicación» (1970, pp. 16-7).

siempre ambigüedad. La polisemia y la sinonimia de las palabras no son un rasgo accidental del lenguaje; resultan de su naturaleza misma» (1946, p. 25).

Perder de vista esta condición del lenguaje provoca un entendimiento deficiente.

Lo cierto es que las propiedades atribuidas a los *miembros normales* de una clase de cosas permite distinguir unos objetos de otros, pero esas propiedades no son ni suficientes para definir una cosa concreta ni forzosamente necesarias. Los limones son amarillos, pero un limón verde que, por una u otra razón nunca llegará a madurar, no por ello deja de ser un limón.

Karl Popper llamó la atención sobre la importancia de esta cuestión.

«Recuerdo la primera discusión de la primera cuestión filosófica que iba a resultar decisiva para mi desarrollo intelectual. La cuestión surgió de mi actitud frente a la postura que consiste en atribuir importancia a *las palabras y su significado* (o su “verdadero significado”).

»Tenía unos quince años. Mi padre me había sugerido que leyese algunos de los volúmenes de la autobiografía de Strindberg. No recuerdo cuál de sus pasajes me incitó, en una conversación con mi padre, a criticar lo que me parecía ser una actitud oscurantista en Strindberg: su intento de extraer algo importante de los “verdaderos” significados de ciertas palabras. (...) Traté de inculcarme, en lo más hondo de mí mismo, que debía recordar siempre el *principio de no argumentar nunca acerca de las palabras y sus significados*, porque tales argumentos son especiosos y carecen de importancia (p. 23).

»*Nunca te permitas la inclinación a tomar en serio los problemas acerca de las palabras y sus significados. Lo que ha de tomarse en serio son las cuestiones de hecho y los asertos sobre hechos: teorías e hipótesis; los problemas que resuelven; y los problemas que suscitan.* (...)

»...Tomé conciencia por primera vez de la trampa tendida por las preocupaciones y querellas sobre las palabras y sus significados. Aún sigo pensando que éste es el camino más seguro hacia la perdición intelectual: el abandono de los problemas reales por mor de los problemas verbales» (1985, p. 26).

Para Popper, el *esencialismo ontológico* «consiste en afirmar la realidad de esencias absolutas que corresponden a los conceptos generales y preexistentes lógicamente o cronológicamente a las existencias particulares» (p. 55).

Descifrar significados

Si bien convenimos con Popper en que carecen de sentido las discusiones sobre *el verdadero significado de las palabras*, lo que sí es necesario es interpretar el sentido que adquieren a la luz de las tradiciones en el uso del lenguaje, de los empleos hipersimbólicos y de las metáforas consagradas, y, muy especialmente, de los contextos históricos en los cuales están siendo empleadas esas palabras.

Quienes durante un período de nuestra vida participamos de una perspectiva maoísta sabemos algo de lo que supone una relación extremadamente ideologizada con hechos que realmente no se conocen bien. En mi estudio sobre “La influencia de la Revolución Cultural china en la izquierda europea y latinoamericana” (2005, pp. 127-150) se pueden encontrar algunas reflexiones sobre esta presencia ideológica de hechos remotos y de ideas que, en su traslación a nuevos contextos, se apartan en mayor o menor medida de su significado y de su función originales. ¿Qué significaba en China, en 1966, *línea de masas* y qué podía significar en Europa en esos años? ¿Qué significado podía tener *crítica y autocrítica* en uno y otro contexto?

La apropiación de palabras e ideas lejos de su contexto original y la asignación de nuevos significados en otros contextos ha venido repitiéndose con cada experiencia revolucionaria: la Unión Soviética, China, Cuba, Nicaragua...

A este respecto, mi libro sobre las concepciones de la revolución de Mao Tsetung (1981) adolecía de un serio defecto: tomaba las ideas formuladas por los dirigentes chinos tal como habían sido expresadas, sin el necesario esfuerzo de desciframiento de su significado real y de su función efectiva en su marco histórico concreto.

Mi libro podía servir para conocer lo que dijo Mao Tsetung, pero no para esclarecer el significado real de sus declaraciones en la China de esos años.

Como se puede comprobar releando las *Advertencias* que figuran al comienzo de aquel libro, era consciente en cierta medida de ese defecto.

En ellas precisaba que no pretendía examinar «hasta qué punto y en qué forma las tesis teóricas corresponden a la realidad práctica, lo que equivale a decir en qué grado expresan esa realidad o la modifican y en qué grado también la encubren o justifican comportamientos prácticos divergentes de los enunciados teóricos». Y añadía: «Sobre este particular, el autor tiene muchos motivos de insatisfacción pues le consta que, en no pocas ocasiones, las definiciones teóricas no sólo no se ajustan a la realidad sino que recubren hechos abiertamente contradictorios con ellas» (p. 5).

Pero, así y todo, la conciencia de ese defecto no era suficiente como para percatarme del sin sentido de *un libro sobre textos* que no acometía la tarea imprescindible de intentar descifrar su significado real.

Palabras clave sin un significado claro

¿En qué medida es posible intercambiar conocimientos y promover saberes colectivos sin un léxico rico y sin una precisión suficiente y compartida?

Suele suceder que damos por supuesta una común atribución de significados a palabras en las que de hecho se advierte una pronunciada polisemia.

Como sucede con tantas voces, la griega *logos* significa, a un tiempo, lenguaje, discurso, palabra, racionalidad, razón, inteligencia, principio, fundamento... En la comunicación ordinaria es frecuente el empleo de palabras que, al parecer, ocupan un lugar sobresaliente en una conversación aunque los hablantes tengan grandes dificultades para explicar el sentido que les dan y no haya garantías de que uno y otro las entiendan de la misma forma. Es habitual que ocurra esto con vocablos como los que recojo a continuación.

Agujero en la capa de ozono	Dictadura del mercado	Liberalismo	Poder
Alienación	Ecologismo	Libertades formales	Política
Altermundismo	Empoderamiento	Libertades reales	Poscolonial
Anarquismo	Estado	Logocentrismo	Posmoderno
Anticapitalismo	Etnocentrismo	Marxismo	Privado/público
Autodeterminación	Eurocentrismo	Mestizaje	Racismo
Calentamiento global	Exclusión	Método marxista	Razón
Clase	Federalismo	Minorías	Razón ilustrada
Colonial	Feminismo	Modernidad	Relativismo
Colonialismo	Fin del trabajo	Moderno	Resistencia global
Comunismo	Fundamentalismo	Multiculturalismo	Revolución
Comunitarismo	Genocidio	Multitud	Revolución cubana
Consumismo	Globalización	Mundialización	Revolucionario
Criminalización	Grandes relatos	Nacionalismo	El sistema
Decrecimiento	Ideología	Neoliberalismo	Sistema sexo-género
Democracia directa	Imperialismo	Norte	Soberanía
Democracia participativa	Imperio	Nuevas formas de hacer política	Socialismo
Derecho a la diferencia	Indigenismo	Occidente	Sociedad
Derechos humanos	Individualismo	Organización horizontal	Sociedad civil
Desarrollo sostenible	Integración	Oriente	Sur
Deconstrucción (o deconstrucción)	Interculturalidad	Patriarcado	Terrorismo
Dialéctica	Islamismo	Pequeñoburgués	Transformación de la sociedad
Diálogo de civilizaciones	Izquierda	Pensamiento crítico	Transgénicos
	Izquierda transformadora	Pensamiento único	Transgresión
	Laicidad	Perspectiva de género	Universalismo
	Liberación nacional	nero	Vínculo social

Cualquiera ha podido asistir a acalorados debates en los que estas voces, sin previa aclaración de su significado, ocupaban un lugar destacado. ¿Cuántas de las personas que se sirven de estas palabras podrían precisar lo que quieren decir cuando las emplean?

El uso de bastantes de estas expresiones es inevitable. En las páginas de este libro se encontrarán algunas de ellas (Estado, política, multiculturalismo, sociedad...), sin la correspondiente explicitación de su significado. Lo que resulta problemático es que se usen abundantemente y sin conciencia aparente de que su sentido no está claro, y de que, por lo tanto, sería deseable precisar el significado

que se les da, sobre todo cuando se trata de palabras que poseen un significado más vago o múltiple, y que a veces han ido transmutándolo con el tiempo.

Sólo de esa forma se podrá evitar un *habla mecánica*, cargada de sobreentendidos y dominada por la imprecisión, los equívocos y la vaciedad.

Didier Noyé publicó una tabla ilustrativa de lo que es el *hablar vacío*, una forma de expresarse tan pretenciosa como insustancial, muy extendida en ciertos medios. El principio consiste en que cada palabra de una columna puede ser combinada con cualquiera de los vocablos de las siguientes columnas.

La excelencia	refuerza	los factores	institucionales	de los resultados
La intervención	moviliza	los procesos	organizativos	del dispositivo
El objetivo	revela	los parámetros	cualitativos	de la empresa
El diagnóstico	estimula	los cambios	analíticos	del grupo
La experimentación	modifica	los conceptos	característicos	del proyecto
La formación	clarifica	las capacidades	motivacionales	de los beneficiarios
La expresión	perfecciona	los resultados	participativos	de la gestión
El método	dinamiza	los bloqueos	estratégicos	de la problemática
La vivencia	programa	las necesidades	neurolingüísticos	de las estructuras
El encuadre	puntúa	las paradojas	sistémicos	del metacontexto

(Didier Noyé, 1996)

Deformaciones interesadas

Estamos acostumbrados a observar en las contiendas políticas lo que Cassirer llamó el *empleo mágico de la palabra*. Ésta «no describe las cosas o las relaciones entre las cosas [función semántica]». Las *palabras mágicas* no pretenden decirnos cómo son las cosas sino que están destinadas a «producir ciertos efectos y a estimular determinadas emociones» (1946, p.334-5)⁴⁶.

Cuando la Internacional Comunista, en el período de entreguerras, tachó de social-fascista a la socialdemocracia, estaba introduciendo una *palabra mágica*, con el propósito de producir una aversión hacia los partidos socialistas.

José Manuel Naredo alertó sobre lo que suponía conceptualizar los atentados del 11 de septiembre como un hecho bélico, de naturaleza similar al bombardeo de Pearl Harbour, en la II Guerra Mundial.

46 En la Revolución francesa se fraguó una toma de conciencia sobre la necesidad de *actuar sobre el lenguaje* popular, de encontrar las palabras adecuadas para expresar un nuevo mundo y consagrar los nuevos derechos. Acerca de tal empeño se puede consultar: Jacques Guilhaumou, 1989; Pierre Lafargue, 1894; Michel Vovelle, 1988. Entre los grandes empeños en relación con el lenguaje figuran los intentos de construir un lenguaje perfecto y universal, que tuvieron en Francis Bacon un notable impulsor (Paolo Rossi, 1989, pp. 180-209) y que desembocaron, en una época más reciente, en la creación del esperanto.

Supuesto ese carácter de hecho bélico, y consolidada por lo tanto tal anomalía de la percepción, quedaba la puerta abierta para *declarar la guerra* a Al Qaeda, cosa obviamente inconcebible (se puede declarar la guerra a un Estado, a un país, a una población determinada, pero no a una organización secreta transnacional; es posible perseguirla con el fin de desmantelarla, pero no se puede mantener con ella una guerra propiamente dicha). Claro que no se pretendía describir fielmente sino legitimar las intervenciones en Afganistán e Irak (2006, p. 139).

John Collins y Ross Glover son los editores de un fascinante libro (*Lenguaje colateral. Claves para justificar una guerra*, 2003), en el que se estudia pormenorizadamente el *lenguaje antiterrorista* del Gobierno norteamericano.

Con la *palabra mágica* no se busca dar a una cosa el nombre más apropiado sino producir determinado efecto.

Norman Baillargeon ha hecho referencia al recurso a los eufemismos, miembros destacados de la familia de las palabras mágicas. Son «palabras que sirven para enmascarar o al menos para mitigar una idea desagradable poniendo en primer plano sus connotaciones menos negativas».

Para ilustrarlo ha traído a colación el caso del International Food Information Council (IFIC) de Estados Unidos, que, en 1992, preocupado por la idea que se hacía la gente de las biotecnologías alimentarias, puso en marcha un programa de investigación para orientar la forma de hablar sobre esas tecnologías.

El grupo de trabajo hizo algunas recomendaciones respecto a las palabras que era preciso utilizar y también sobre las que debían ser cuidadosamente evitadas (2007, pp. 25-6).

Palabras recomendadas por sus connotaciones positivas			Vocablos que deben ser evitados		
Belleza	Abundancia	Niños	Biología	ADN	Economía
Elección	Diversidad	Tierra	Experimentación	Industria	Laboratorio
Orgánico	Herencia	Hibridar	Máquinas	Manipular	Dinero
Granjero	Flores	Frutas	Pesticidas	Beneficios	Radiación
Integral	Trabajar duro	Suelo	Seguridad	Investigador	
Mejorado	Tradicición	Pureza			
Generaciones futuras					

La manipulación de la opinión pública está asociada al empleo propagandístico de las palabras. Las alteraciones en la presentación de la realidad se operan por medio de la selección de las palabras. Pero ha de decirse que el engaño alcanzado es también con frecuencia autoengaño; los falsificadores acaban muchas veces creyéndose su versión.

José Antonio Martínez ha prestado atención a la expansión del lenguaje *políticamente correcto* (distinto, como muy bien advierte, de *lo simplemente correcto*) en los más diversos campos. Lo define como «un lenguaje, o uso de la

lengua en forma de enunciados, donde aparecen ciertos vocablos y construcciones características, diseñados con la intención de suplantar formas tachadas de “incorrectas” (por ejemplo, “sexistas”) pertenecientes a las lenguas naturales» (2008, p. 14).

El mismo autor, en su magnífico trabajo, estudia la relación entre el lenguaje políticamente correcto y los eufemismos; no los creados espontáneamente por los hablantes, sino aquellos que, «urdidos en las oficinas de la “corrección política” y por los “think-tanks”, y puestos en circulación por los medios de comunicación, resultan opacos y afectados por el esoterismo» (idem, p. 70). Es un libro altamente recomendable para quienes se interesan por los problemas relacionados con el uso del idioma.

Henry Beard y Christopher Cerf publicaron un hilarante diccionario al que titularon irónicamente *The Official Politically Correct Dictionary & Handbook* (1992). Este diccionario, conceptualizado irónicamente por sus autores como *oficial*, contiene un impagable repertorio de palabras y circunloquios para nombrar a las cosas *como es debido*.

Así, *monocultural*, entendido como sustantivo antónimo de *multicultural*, se define como «Varón blanco heterosexual de cultura eurocéntrica que ocupa una posición dominante en la sociedad norteamericana» (p. 39). La noción de *domesticación de los animales* tampoco consigue salir muy bien parada. Es «un proceso antinatural, un método de esclavización y de sujeción de sus vidas a nuestra voluntad» (en este caso la definición es de Harriet Schleifer, cofundadora del Colectivo por la Liberación de los Animales de Québec, p. 98). En la Universidad de California hubo quienes aconsejaron la sustitución de la, al parecer, falogénica voz *seminario*, cuando las asistentes eran mujeres, por la carente de tan execrable connotación *ovulario* (p. 45). No es difícil dar con hallazgos muy curiosos.

A este mundo eminentemente creativo pertenece la reelaboración de la figura de Dios emprendida en los últimos tiempos con la más noble de las intenciones.

Hace unos años, una feminista cristiana británica, deseosa de disponer de la mejor interpretación posible de la historia sagrada, no sólo se mostraba convencida de que Eva no fue una pecadora, cosa que podemos aceptar sin mayor esfuerzo, sino que además defendió vehementemente la tesis de que Jesucristo, en contra de la errónea imagen que lo pinta como un hombre blanco, era en realidad una mujer negra lesbiana.

Se le aproxima en vigor creativo el libro *The Shack*, que fue publicado en los Estados Unidos en 2007, después de haber sido rechazado por treinta editoriales, y que acabó situándose en cabeza de la lista de *best sellers* de *The New York Times* del 8 de junio de 2008. La lectura de sus páginas nos permite enterarnos

de que el Espíritu Santo es chino, mientras que Jesucristo es bajito y feo, y Dios padre, una gruesa mujer negra. Probablemente queda mucho por descubrir.

Por lo visto, en nuestra época, si, como se asegura asiduamente, la realidad no es mucho más que una *construcción social*, cada cual tiene todo el derecho del mundo a construir la realidad de acuerdo con sus anhelos.

El lenguaje de grupo

Las escuelas de pensamiento⁴⁷, las Iglesias, los partidos políticos, los movimientos sociales, los distintos grupos disponen de un lenguaje propio, o un sublenguaje, si se prefiere. Quien se incorpora a una corriente de pensamiento, a un movimiento o a un grupo pasa a servirse de su lenguaje.

No es sólo que las colectividades vinculadas con un mundo de ideas⁴⁸ produzcan, incluso de forma espontánea, un lenguaje propio; es que, además, ese lenguaje particular es funcional a la existencia de tal universo colectivo.

De él dependen las funciones que señalaré a continuación, todas ellas necesarias para la vida colectiva.

La primera es la *función autoidentificadora*; una forma de pensarse lleva consigo una forma de llamarse.

47 En este aspecto se detuvo Nicola Abbagnano. «Si cada filosofía posee su propio lenguaje —escribió—, es preciso reconocer que la *intersubjetividad de un lenguaje filosófico es del tipo que resulta definido por la filosofía que en él se expresa*» (1947, p. 148). Wright Mills unió su voz a quienes han venido criticando acerbamente los *lenguajes académicos*, más o menos grupales, y recomendó servirse, en la medida de lo posible, del lenguaje común. «Quizá objetaréis que las palabras corrientes de uso común muchas veces están “cargadas” de sentimientos y de valoraciones, y que en consecuencia puede ser preferible evitarlas en beneficio de palabras técnicas. He aquí mi respuesta: es cierto que las palabras corrientes llevan con frecuencia esa carga; pero también la llevan muchos términos usados en la ciencia social. Escribir con claridad es controlar esas cargas, decir exactamente lo que se quiere decir, de tal modo que eso y sólo eso sea lo que entienden los demás. (...) El talento de escribir consiste en hacer que el círculo del lector coincida con el vuestro, escribir de tal manera que ambos estéis dentro del mismo círculo de significación controlada» (1959, p. 230). Gareth Stedman Jones, por su parte, ahondó en el estudio del *lenguaje de clase*, en referencia a la historia de la clase obrera británica (1989). Acerca de la relación entre el lenguaje y las clases posee especial interés la obra de Basil Bernstein, *Lenguaje y clases sociales* (1971). Capítulo aparte podría merecer el lenguaje jurídico, especialmente protegido de las contaminaciones exteriores, como podemos apreciar en las divertidas consideraciones que siguen, saturadas de fórmulas tan exóticas como abstrusas: «Que moviéndonos dentro de la teoría general del proceso, la que, por tanto, entorna a los juicios ejecutivos, y en gracia a la inconveniencia de estricto entalle formalístico que, en tan rituario parámetro, enarbolan los cuatro ejecutados, cumple, con prioridad al justiprecio de las excepciones, motivo oposicional y causas de nulidad, con que *item* puedan acorazarse, desde otras perspectivas, los accionados, escrutar el aducido óbice que prima facie, encuentra apoyo en el apartado 3º del artículo 533 de la Ley de Enjuiciamiento Civil» (De una sabrosa sentencia de un Juzgado de lo Civil de Lugo, de abril de 1985. *El País*, 15 de abril de 1990).

48 Véase, sobre la relación entre ideología, puntos de vista y lenguaje, Paul Simpson, 1993; R. I. V. Hodge, Gunther Crees, 1993 (2ª ed.). Acerca de la función autoidentificadora, Josiane Boutet, dir., 1995.

El uso por los miembros del grupo de un lenguaje relativamente característico les permite reconocerse y reconocer a quienes lo utilizan como idóneos para pertenecer al grupo. A la inversa, el empleo de un lenguaje sensiblemente diferente al del grupo haría dudar de tal idoneidad.

En los últimos años se ha constituido en Francia un movimiento llamado *Los Indígenas de la República*. Está formado por descendientes de magrebíes instalados en el país hace muchos años. Se trata de jóvenes de nacionalidad francesa y formados en el sistema educativo francés. El nombre escogido denota la voluntad de afirmar una identidad colectiva basada en la etnia y en los antecedentes familiares. Pretende poner de relieve un hecho difícilmente discutible, cual es que en la Francia actual se registra una situación de discriminación (habría que decir de *etnización de la escala social*), lo que afecta a la educación, a la vivienda y al urbanismo, a la posición profesional, a las posibilidades de ascenso social.

Por muy legítima y necesaria que sea la lucha contra esa situación, la denominación elegida introduce una equiparación unilateral y deformante entre la situación de la población indígena en las viejas colonias y la de los jóvenes ciudadanos franceses pertenecientes a familias de origen árabe en la Francia actual, al tiempo que hace de la cuestión étnica un asunto central y del agrupamiento étnico un agrupamiento principal, por encima de cualquier otro (de clase, feminista, ecologista...).

La función autoidentificadora se prolonga en la *función diferenciadora*. Toda colectividad fuertemente marcada ideológicamente existe diferenciándose, tanto respecto a las corrientes que se desenvuelven en un espacio parecido, como en relación con la gente común que no forma parte de un colectivo ideológico.

Los miembros del grupo se distinguen, y se reconocen entre ellos, por su léxico, por su manera de nombrar.

Philippe Braud consagró un capítulo de su libro *La vida política* (1985) al lenguaje. En él se detenía en las funciones del lenguaje político, entre las que destacaba la afirmación identitaria.

«Un lenguaje específico permite estimular la conciencia de pertenecer a un grupo y de hacer sentir su existencia en el entorno exterior. Existen particularidades del léxico o conceptuales propias de cada lenguaje grupal: las palabras marcadoras. Lo que, visto desde fuera, es una jerga, para la comunidad en cuestión es una señal de identidad. (...) Entre los efectos de este hecho hay que destacar el corte ellos/nosotros, adversarios/amigos, y, en consecuencia, el enclaustramiento en un gueto en lo tocante a la comunicación política» (Braud, 1983, p. 63).

El lenguaje grupal atiende también a una *función legitimadora*. Muchos grupos feministas, justamente preocupados por las relaciones de dominación de los hombres sobre las mujeres, con frecuencia soterradas en el mundo de lo

privado, acogieron con agrado la extensión del concepto de *poder* operada por Michel Foucault.

Designar las más variadas formas de dominio –inclusive la que se registra en las relaciones entre dos personas– como relación de poder parece otorgar a la cuestión una consistencia superior. Es como si, merced a tal ensanchamiento semántico, la lucha contra esas formas de dominio adquiriera un rango superior y una mayor legitimidad.

Otro tanto ocurre con el anglicismo *empoderamiento*, que parece haberse introducido en el léxico contestatario, y que hace referencia al incremento de la capacidad de obrar, de la autonomía, de la influencia y del reconocimiento, y que guarda relación con el también inglés *agency* (capacidad de actuar desbordando los límites inicialmente dados en un marco social determinado).

El precio a pagar ha sido una difuminación de las grandes relaciones de poder, como las que se registran entre las altas instituciones políticas y la población, o las relaciones entre Estados. Cuando éstas se ven obligadas a compartir un mismo concepto con las relaciones entre dos personas no es mucho lo que se puede predicar en concreto. Uno recuerda a Max Weber cuando insistía en que, para poder afirmar o negar algo, se precisa operar con objetos suficientemente específicos. Si a una palabra se le exige que sirva para nombrar cosas demasiado distintas deja de ser útil.

Aunque sea de pasada, he de decir que la mencionada ampliación del significado presenta otra cara no menos problemática, en la que no puedo detenerme sin apartarme del tema de este libro. Al realizarse dicha extensión mediante la conversión en sinónimos de *poder* y *dominación* se reduce el poder político (y el entramado institucional estatal) a un artefacto opresivo.

Las restantes dimensiones del Estado (proporcionar seguridad, redistribuir, organizar y suministrar servicios, representar políticamente, preservar derechos y libertades, establecer un marco legal, etc.) son ignoradas.

Hemos conocido también un uso elástico, extensivo, de la palabra *política*. Cuando se sostiene que *lo personal es político*, además de llamarse la atención justamente sobre formas de opresión y de desigualdad enclaustradas en el ámbito doméstico, se está extendiendo el concepto de lo político a costa de una reducción de su especificidad y de la claridad del lenguaje.

«Lo personal es político –ha escrito Randall Collins–, pero la política de la práctica intelectual, en el seno de una red de especialistas cerrada sobre ella misma, no es lo mismo que la política de la lucha por el poder en el seno del Estado o que la política de los hombres y mujeres en sus casas o en sus relaciones sexuales» (R. Collins, 1998, p. 12).

En el País Vasco hallamos un recurso al lenguaje eminentemente legitimador. Es el que distingue a la genuina retórica de ETA y de quienes simpatizan con ella.

A los atentados contra civiles desarmados se les llama *lucha armada*; a los asesinatos, *ejecuciones*; a la colocación de bombas, *mecanismos de lucha para la defensa de la izquierda abertzale* (comunicado de ETA del 28 de noviembre de 1999); todo ello forma parte de lo que se denomina *socializar el sufrimiento*; a los presos por delitos de sangre se les designa como *presos políticos*; a la obtención de dinero bajo amenaza, *impuesto revolucionario*; a un miembro de ETA, *gudari* (soldado del Ejército vasco); a ETA, *vanguardia armada*; a la suma de organizaciones que apoyan a ETA, *Movimiento de Liberación Nacional Vasco*; a su programa, que corresponde a la voluntad de una minoría de la población, *alternativa democrática*.

El lenguaje de un grupo se modifica cuando se ve presionado por la sociedad o cuando lo imponen los acontecimientos. Los cambios en el lenguaje, a menudo muy difíciles de llevar a cabo, son necesarios para que el grupo pueda adaptarse a las mutaciones del medio en el que vive.

Una crónica del diario *Le Monde* hacía referencia hace años (13 de septiembre de 1996) a las transformaciones observadas en el lenguaje del Partido Comunista Francés, que ha constituido durante décadas una *contra-sociedad* especialmente ideologizada y diferenciada, y, por supuesto, con un lenguaje peculiar.

En 1995, su secretario general, Robert Hue, que había sustituido a Georges Marchais en ese puesto el año anterior, dio la señal de salida a los cambios en el léxico del partido con la publicación de un libro titulado *Communisme: la mutation*. Se dejó de hablar de *partido guía* y de *vanguardia* y se empezó a poner el acento en que *el mundo había cambiado*, en la *diversidad de la izquierda*, y de *los comunistas* (se quería reflejar así la irrupción del respeto por la individualidad, nuevo en un partido lastrado por una historia altamente colectivista). «Cada miembro del partido es distinto», declaraba un representante del PCF. *La izquierda* era sustituida por *las fuerzas de izquierda, de progreso, ecologistas; el desarrollo* pasaba a adjetivarse como *duradero, sostenible o humano*. Quedaban excluidas voces como *las masas, los trabajadores, el capital*; se consideraban preferibles *los ciudadanos, la gente, el ultraliberalismo*. En lugar de *la patronal*, evocadora de un enojoso antagonismo, se daba curso a la expresión más aséptica de *los empresarios*. El término *marxista*, habida cuenta de la pérdida de influencia del marxismo, resultaba incómodo; parecía más llevadero hablar de la *actualidad de Marx*.

Concluiré estas páginas sobre lenguaje y conocimiento con una última reflexión.

- a) Si consideramos que es deseable que en la sociedad haya un tejido asociativo extendido y que sólo mediante la asociación se pueden acometer ciertas tareas sociales necesarias;

- b) Si, a la vez, partimos de que es inevitable que un movimiento o grupo relativamente ideologizado tenga su propio lenguaje, puesto que sin él tendría dificultades para existir; y
- c) Si damos por hecho, en fin, que el lenguaje de un grupo ideologizado está lastrado por problemas tales como el autoengaño, lo políticamente correcto grupal, los estereotipos que simplifican, generalizan, y generan un empobrecedor confort intelectual (Ruth Amossy, 1991);

Concluiremos que no es posible suprimir totalmente los lenguajes grupales en la vida asociativa, pero también que es saludable prestar atención a los problemas que esos lenguajes acarrearán y tratar de limitar su expansión y de contener sus efectos negativos.

IV. Los condicionamientos ideológicos. Conformismo en el inconformismo

«Me he vuelto muy intolerante con las ideologías. Pertenezco a una generación de grandes sueños, de utopías de sociedades perfectas, y lo que ha ocurrido es que ha habido mucha sangre».

Doris Lessing

«Tenga las convicciones que tenga, uno es más que una ideología».

Harold Bloom

Cuando hablo en estas páginas de ideología lo hago en un sentido muy específico. El concepto del que me valgo no es el que estudió Destutt de Tracy, el creador del neologismo *ideología* en 1796⁴⁹. Tampoco es conforme al de Marx, quien entendió la ideología como una suerte de *cámara negra* (lo *phantastich*, en *La ideología alemana*, 1845-46), que reproducía una imagen invertida del mundo real⁵⁰. En el marxismo, no obstante, a partir de Lenin, dejó de tener ese significado exclusivamente peyorativo.

Cuando aquí digo *ideología* tampoco estoy aludiendo a un cuadro de valores, como la solidaridad, la igualdad, la defensa de la función redistribuidora del Estado, la rebeldía contra la opresión..., susceptibles de orientar los comportamientos en la vida social o en la gestión de los asuntos públicos.

Tampoco estoy pensando en una noción de ideología vaporosa, indeterminada, aplicable a cualquier tipo de configuración de ideas, como la *ideología* de una escuela estética o de los seguidores de un equipo de fútbol.

Cabe emplear ideología en muy variados sentidos, por lo que resulta conveniente especificar en cada caso el significado que se está dando al vocablo.

49 Acerca del origen y de la historia del concepto de *ideología*, véase Pierre Macherey, 2008. A propósito de otras cuestiones concernientes a las ideologías: Rafael del Águila, 2008; Raymond Boudon, 1986; Gianfranco Dalmasso, 1978; Fernand Dumont, 1974; Theodor Geiger, 1972; Georges Labica, 1987; Kurt Lenk, 1982; Karl Mannheim, 1936; John B. Thompson, 1984 y 1990; Patrick Tort, 1988; Luis Villoro, 2007.

50 Cfr. Georges Labica, 1987; Ferruccio Rossi-Landi, 1980.

Por mi parte, y en el contexto de los asuntos abordados en este libro, cuando hablo de ideología estoy designando *un cuerpo de ideas relativamente definido, debidamente explicitado, suficientemente diferenciado y pretendidamente coherente*.

La necesidad de coherencia a menudo es atendida de manera forzada. «La *retórica* de las ideologías las presenta de ordinario como un todo organizado y no contradictorio. Pero, al analizarlos, los sistemas ideológicos, y más todavía las grandes “historiosofías”, las grandes explicaciones globales, no constituyen nunca sino pseudo-sistemas, tejidos de inconsecuencias y antinomias más o menos hábilmente ocultadas...» (Marc Angenot, 1993, p. 342).

El universo ideológico que encontramos en la obra escrita de Karl Marx ha sido presentado muchas veces, impropriamente, como un todo coherente. Así, Ernest Mandel, entre tantos otros, sostuvo que ese cuerpo ideológico «posee una coherencia interna enormemente intensa» (1982, p. 17).

La supuesta coherencia originaria permite ver las ideas de los seguidores como igualmente coherentes, y, más aún, distinguirlas de las de quienes, aun proclamándose herederos del fundador, no mantienen la necesaria fidelidad a su legado. A través de la coherencia se puede descubrir el hilo conductor que sigue *el marxismo auténtico*. Pierre Frank evocó con suma precisión «la continuidad del marxismo revolucionario»: Liga de los Comunistas, Primera Internacional, Engels, II Internacional, el Partido bolchevique, los primeros congresos de la Internacional Comunista, la corriente trotskista internacional... «Basta con imaginarse por un instante lo que hubiera ocurrido si el hilo se hubiera roto, si no hubiera habido, en un momento dado, un centro marxista internacional, para darse cuenta de hasta qué punto las dificultades se habrían multiplicado...» (1973, pp. 9 y 10).

Me estoy sirviendo de una acepción de ideología bastante densa, aplicable a *las grandes ideologías provenientes del siglo XIX o del XX*: la ideología marxista, el anarquismo en sus distintas versiones, algunos nacionalismos (otros son poco precisos en el aspecto ideológico), los integrismos religiosos, etc.

El concepto de ideología al que aquí me estoy refiriendo se ajusta a los siguientes rasgos propuestos por Edward Shils, con el fin de distinguir las ideologías, en este sentido *fuerte*, de otros sistemas de creencias más livianos o más parciales:

-
- 1.- Que las ideas formuladas tengan un carácter explícito (no basta con unas actitudes o unos valores relativamente vagos);
 - 2.- Que se manifieste una voluntad de agrupación en torno a creencias positivas o normativas particulares;
 - 3.- Que actúe como un instrumento para distinguirse de otros campos ideológicos (las ideologías sirven para formar identidades colectivas);
-

-
- 4.- Que muestre una resistencia frente a la innovación; que sus prescripciones posean un carácter intolerante;
 - 5.- Que las ideas promulgadas adquieran un tono pasional;
 - 6.- Que se advierta una exigencia firme de adhesión;
 - 7.- Que haya una vinculación con instituciones encargadas de reforzar las creencias y de realizarlas.
-

(En Raymond Boudon, 1992, p. 34).

Si hablamos de ideologías en este sentido especialmente fuerte habría que agregar otra característica, cual es la aspiración a oficiar como *sistemas*, cuyas piezas se apoyan mutuamente y dependen unas de otras (aunque, como acabo de apuntar, con frecuencia, no haya entre ellas la coherencia que se presume).

Boudon resalta que Shils se niega a definir las ideologías en relación con el criterio de verdad o error, y reproduce el siguiente párrafo: «Ninguna ideología ha perseguido jamás la búsqueda disciplinada de la verdad –con la ayuda de procedimientos y con el estado de ánimo característicos de la ciencia moderna– como una parte integrante de sus obligaciones» (ídem, p. 34).

Erosión de las grandes ideologías del siglo XIX

Con todo, he de precisar que los movimientos anticapitalistas actuales, tomados en su conjunto, no descansan sobre una ideología articulada y pretendidamente coherente y completa, del estilo de las del siglo XIX y XX.

Ya indiqué de pasada en páginas anteriores que la influencia de esas ideologías sufrió una incontenible y honda erosión en la segunda mitad del siglo XX, sobre todo en su último cuarto.

No lograron resistir el embate de hechos tales como la aparición de nuevos sujetos anticoloniales y antiimperialistas, que ponían en cuestión la primacía otorgada a la clase obrera industrial y el lugar central de los países más desarrollados; la creciente pluralidad de los movimientos sociales, con la consiguiente diversidad de las perspectivas de transformación social y una mayor fragmentación; el desmoronamiento en las últimas décadas del siglo de la mayor parte de los regímenes que habían hecho del marxismo su ideología oficial...

La incapacidad de aquellas ideologías para resolver los problemas que se les planteaban dio lugar a una situación ideológica nueva, en la que en pocas décadas pudimos ver cómo las anteriores generaciones marxistas buscaban nuevos puntos de apoyo (en el psicoanálisis, en el estructuralismo, en el existencialismo...) y cómo proliferaban los gestos de adaptación, de agregación de nuevos elementos, de hibridación (con el relativismo y el multiculturalismo, por ejemplo).

En el presente, si observamos los movimientos contrarios al capitalismo, vemos que comparten un universo ideológico con ingredientes comunes, lo que no excluye que los miembros de este extenso conjunto tengan ideas muy variadas sobre un sinfín de asuntos.

En marcos colectivos tales como los actuales foros sociales caben personas identificadas con ideologías anteriores (marxismos, anarquismos...) junto a otras que no se identifican con ellas.

Por otra parte, se advierte la presencia de abundantes elementos ideológicos comunes provenientes de diversos orígenes: feminismos, ecologismos, anticapitalismos varios, nacionalismos, relativismo, multiculturalismo, indigenismo...

El resultado, el lugar de encuentro, no es una ideología del estilo de las del siglo XIX sino un conglomerado ideológico más parecido a un *patchwork*. La convergencia y la suma, no siempre congruente, de piezas diversas forma una suerte de *pensamiento común*, que reúne unas ideas, unos valores, unas actitudes y un lenguaje compartido, en el que personas con ideas parcialmente distintas pueden reconocerse como parte de un todo.

Tal cuadro ideológico reposa sobre algo parecido a una alianza ideológica, que es posible en la medida en que cada cual renuncia a presionar para que se acepten aquellas concepciones particulares que no podrían contar con el respaldo de una amplia mayoría.

El declive de las grandes ideologías sociales de siglo XIX, en fin, no supone una caída en picado de los factores ideológicos en los movimientos sociales. Esos factores, por el contrario, bajo una u otra forma, siguen desempeñando un papel descollante.

Problemas que entrañan las identidades ideológicamente más densas respecto al conocer

El recientemente fallecido Rafael del Águila dedicó su incisivo libro *Crítica de las ideologías. El peligro de los ideales* (2008) a examinar los múltiples problemas que generan las ideologías. Entresaco algunos expresivos párrafos de su introducción:

«Me concentro en jacobinos, anarquistas, marxistas, comunistas, identitarios, nacionalistas, fascistas, racistas, fundamentalistas, terroristas islámicos, imperialistas ilustrados, cristianos milenaristas y providencialistas, neoconservadores. Busco aquello que impulsa a la proliferación del asesinato político. Busco explicación para los ideales que cimentan la violencia, las matanzas, los exterminios, los genocidios.

»No dudo que de todos estos grupos y movimientos que analizo puede decirse otra cosa: que lo que los mueve no son los ideales sino la búsqueda de riqueza y la ambición de poder. Probablemente hay mucho de cierto en esto. También probablemente ellos se justificarían diciendo que la búsqueda de riqueza y poder no es mala en absoluto cuando

se pone al servicio del ideal. Es decir, tratarían de justificar sus acciones en referencia a sus ideales y su constelación ideológica. Por lo demás, olvidar continuamente que las ideologías son fuerzas propulsoras y legitimadoras de las acciones humanas no hace ningún bien a nuestra comprensión de los procesos más importantes de la vida política. Creer que una ideología capaz de hacer que la gente mate o muera por ella es secundaria y que son otras variables las que importan para explicar la acción social, es minusvalorar el poder que ejercen las ideas sobre nosotros. (...)

»Me distancio de quien piensa que las ideas son meras coartadas. Sugiero que su poder para describir la realidad es decisivo. Que engarza poderosamente con las realidades sociales y las define. Qué éstas serían incomprensibles sin aquéllas. Que nada sucede en el vacío ideológico, y todo ocurre a través de su densidad discursiva.

»Es parte importante de la tesis que sostengo que entre ideales y constelaciones ideológicas tan diferentes entre sí como las que analizaremos existe un aire de familia. Un parecido razonable que se genera no porque cada una de ellas crea cosas parecidas, sino por cómo creen lo que creen. En efecto, todos estos ideales se entienden a sí mismos como absolutos, ciertos e ineludibles. Son como son y no pueden ser de ninguna otra manera. Y cuando estos ideales absolutos, basados en la certeza, exigen un poder absoluto para implantarse... la maquinaria se pone en marcha.

»Dogmáticos, fanáticos, optimistas salvajes, enloquecidos creyentes en un ideal que están dispuestos a destrozarse el presente con tal de edificar la perfección incondicional del futuro. Tanto da, en este momento, que aspiren a implantar lo nuevo, lo completamente otro. O a regenerarnos de nuestras múltiples corrupciones y a buscar en el pasado una condición prístina que hemos de recuperar. O a extender un bien perfecto que los imperfectos humanos se niegan a aceptar. Guiados por una fe ciega, realizando una misión que aplasta todo lo que se le opone, los militantes del exceso suponen que algo más alto está de su lado. Un dios centelleante, una ciencia exacta, una historia indefectible, un racismo científico, unas raíces ancestrales, una identidad indudable, la libertad de todos. En su nombre, hay que hacer estallar todo. Hay que torturar y retorcer al mundo si se resiste. Están en juego nada menos que nuestros altos ideales: la salvación del alma, la misión histórica, la emancipación humana, la autenticidad perfecta, la democracia global» (2008, pp. 15-17).

No me detendré ahora en los males que acompañan a las ideologías, cuestión ésta de gran importancia y a la que se refiere certeramente Rafael del Águila en los párrafos anteriores. Abordarla nos alejaría del propósito del presente libro. Me ceñiré a la relación de las ideologías, y también de los marcos ideológicos más parciales y fragmentarios, con los problemas del conocer.

Esos universos ideológicos parten del conocimiento o del pseudoconocimiento, se justifican en hechos o en pretendidos hechos, y orientan el conocer de acuerdo con los contenidos de esos conglomerados ideológicos.

¿En qué aspectos concretos resulta problemática la influencia de esos mundos ideológicos sobre la calidad del conocimiento?

Enunciaré unos cuantos, así sea someramente, aunque en páginas posteriores tendré ocasión de volver sobre algunos de estos aspectos.

a) Las ideologías tienden a fundir en un todo la percepción de los hechos y los deseos, lo que las cosas son y lo que se querría que fueran⁵¹. Éste es un primer aspecto, ampliamente extendido.

En un plano más general, cabe decir que las agrupaciones altamente ideologizadas procuran crear una imagen favorable de ellas mismas, una imagen idealizada, que corresponde menos a su identidad real que a la identidad deseada: lo que se querría ser. Esa identidad ideal, a su vez, interfiere en la actividad cognoscitiva, dado que se le pide a esta última que sea funcional respecto al ideal identitario.

b) Ocurre que el caudal de saberes de los seguidores de una ideología se va incrementando y puede llegar a pesar demasiado. O, simplemente, envejece. Se convierte en una barrera que entorpece demasiado la percepción realista de muchos asuntos. El hecho, bastante frecuente, guarda relación con la teoría de Kuhn, según la cual la ciencia opera normalmente en el marco de unos *paradigmas* comúnmente admitidos (Lakatos habla de *programas*)⁵². Nuevas investigaciones o la aparición de determinados hechos ponen en cuestión la validez de esos paradigmas o de esos programas. Pues bien, en las comunidades muy ideologizadas sucede algo parecido. Al reposar su existencia sobre algunas certezas, si éstas se quiebran, se provoca un estado de inestabilidad y a veces de conflicto que dará paso a algunos reajustes.

c) Una ideología permite reconocerse y situarse en el mundo. Dice a quienes participan de ella quiénes son, qué son, qué significa su compromiso. En los colectivos muy ideologizados, la pertenencia al colectivo y la identidad colectiva forman una parte sobresaliente de las identidades individuales y contribuyen a dotar de sentido a la vida de las personas. Proporciona «significados compartidos y conceptos mediante los cuales la gente tiende a definir su situación» (Doug McAdam, John D. McCarthy, Mayer N. Zald, eds., 1999, p. 26). Así, como observó Duby (1976, p. 85 y 87), las ideologías tienen la misión de dar seguridad y estabilidad a las personas.

«Un grupo humano, para constituirse, está obligado a representarse, a ponerse en escena. Esta representación se forma sobre todo en períodos de efervescencia, que son períodos creadores y fundadores. Todo grupo humano se representa su relación en el origen, elabora un mito fundador que garantizará sus lazos sociales y será el cemento de la conciencia colectiva. De ahí viene el dinamismo de la ideología, que no es pura representación sino justificación, legitimación de un orden social así como proyecto legitimador, llamamiento a la acción. Con este fin, la ideología debe ser esquemática,

51 Raymond Aron observó que las ideologías políticas «mezclan siempre, con mayor o menor acierto, las proposiciones de hecho y los juicios de valor» (1968, p. 324).

52 Boudon define los paradigmas como unos «cuadros de pensamiento, orientaciones teóricas o metodológicas respecto a los cuales se puede observar en la comunidad científica cierto nivel de acuerdo, debido a que le parecen útiles y fecundos» (1986, p. 213).

simplificada; se precisa un marco simple de representaciones del grupo social, del universo, de la historia: es la condición de su eficacia; por eso está hecha de creencias, de imágenes, de opiniones más o menos estereotipadas, de lemas más que de ideas argumentadas y matizadas; en consecuencia, será poco tolerante, impermeable al espíritu crítico, tenderá a reproducir una ortodoxia, a desconfiar de la novedad, a apartar las desviaciones» (Jean-Pierre Sironneau, 1988, p. 44).

La importancia del papel atribuido a las ideas en los colectivos más ideologizados hace que sea muy arduo poner en cuestión las que tienen mayor influencia o son más características.

d) Las grandes ideologías, pero también los marcos ideológicos más parciales y fragmentarios, sirven para cohesionar, reconocer y reconocerse, para diferenciarse, para identificarse, para dar sentido a la propia existencia, para interpretar los hechos y para suministrar un lenguaje... He ahí otros flancos débiles cuando las ideas no están en condiciones de desempeñar adecuadamente su papel.

Cuando el saber produce identidad y cohesión, los problemas relacionados con el saber pueden tener repercusiones de gran alcance. Por consiguiente, el tratamiento de los problemas del conocer está presionado por la necesidad de preservar el cuerpo ideológico y la cohesión que de él depende.

Los cambios de ideas o de perspectiva de un grupo, aun cuando sean ineludibles, demandan una velocidad adecuada; los seguidores de unas ideas necesitan reconocerse en ellas a lo largo del tiempo, lo que requiere cierta estabilidad en los contenidos.

Cuando la invalidez de los *saberes oficiales* de un colectivo es manifiesta y resulta inevitable realizar cambios, estos últimos tienden a ser postergados o a llevarse a cabo despacio; las transformaciones bruscas causan desperfectos. Estamos ante el choque genuino, al que se refirió P. Tort (1989), entre la historicidad de la ciencia (y de los aspectos científicos de una ideología, aspectos que acaban por hacerse obsoletos) y los aspectos más genuinamente ideológicos, a los que se les exige que sean transhistóricos, que atraviesen buenamente épocas diferentes, que no se vean arrastrados al abismo cuando caducan determinadas teorías o saberes.

De la necesidad de mantener la estabilidad y los equilibrios alcanzados provienen muchas de las bien conocidas limitaciones de la libertad de discusión y de innovación en los distintos colectivos muy ideologizados.

Percibimos ahí un nexo con el cuarto rasgo de los que señalaba Shils: una agrupación o un conglomerado social basado en una ideología *dura* necesita permanecer establemente reconocible en sus elementos distintivos fundamentales; los cambios suscitan resistencias, en la medida en que debilitan la *seguridad ontológica y la confianza* «que la mayoría de los seres humanos depositan en la continuidad de su autoidentidad y en la permanencia de sus entornos sociales o materiales de acción» (A. Giddens, 1993, pp, 91-2).

e) Las ideologías son también instrumentos para poder desenvolverse en situaciones conflictivas y de lucha. De ahí que tiendan hacia lo simplemente binario, al tiempo que propenden a enaltecer a sus héroes y a fabricar una imagen esquematizada de sus enemigos.

Muy recientemente, Walden Bello formuló una atinada crítica a Naomi Klein, la cual, en su libro *La doctrina del shock*, presentaba el derrocamiento del Gobierno de la Unidad Popular chilena, de Salvador Allende, como fruto de una alianza de los militares y de los defensores del neoliberalismo económico, sin respaldo popular alguno. Admitir que el golpe de Estado de Pinochet contó con ciertos apoyos en las clases populares colisionaría con las representaciones que mitifican al “pueblo” como un conjunto progresista. «La tensión entre verdad y política se hace mayor cuando el intelectual público forma parte de una organización política. ¿Qué ocurre cuando las solicitudes de la verdad y las de la organización empiezan a divergir?» (Walden Bello, 2008).

f) Ha de tenerse presente la relación problemática de las ideas con los entramados institucionales. Las ideologías *viven* en instituciones (partidos, instituciones políticas, culturales o educativas, medios de comunicación, Iglesias...) en las que la autoridad está encarnada por personas, lo que significa que la puesta en cuestión de ciertas ideas o conocimientos puede minar la posición de las personas asociadas con esas concepciones o saberes. Oponerse a unas ideas puede suponer oponerse a unas personas, y suscitar las resistencias de estas últimas.

g) *Las escrituras*. Si la ideología se apoya, y se expresa, en unos textos canónicos –y esto sucede con todas las grandes ideologías–, la mirada sobre la realidad dependerá de esos textos. Así ha sucedido con las grandes ideologías de izquierda, de las que se podría decir lo que escribió Duby respecto a las Escrituras cristianas en la Edad Media europea: «En la Europa medieval, por ejemplo, toda representación de las relaciones sociales tenía que apoyarse necesariamente en alguno de los textos fundamentales del cristianismo» (Georges Duby, 1976, 85).

Los colectivos ideologizados como productores de conocimiento

Debemos a Irving Janis el interesante libro, publicado en 1972, sobre el *pensamiento de grupo* (*groupthink*). En realidad, el objeto de su estudio no era el pensamiento grupal en sus variadas dimensiones. Lo que le interesó fueron ciertas decisiones gravemente erróneas de la política exterior norteamericana que, sin embargo, se adoptaron por equipos de personas inteligentes y competentes. Así pues, de lo que se ocupó fue de *la toma de decisiones en grupo*⁵³.

⁵³ A propósito de las decisiones absurdas, no solamente colectivas, resulta de interés el libro de Christian Morel, que el autor ha concebido como *una sociología de los errores radicales y persistentes* (2002).

Janis relacionó esos errores con la existencia de grupos relativamente aislados, que poseen una alta cohesión, que aceptan un liderazgo fuerte que da orientaciones o expone preferencias. Los miembros del grupo comparten ideales —o incluso una ideología—; sus deliberaciones no están sujetas a unos métodos bien establecidos; además, en el caso de las decisiones que estudió Janis (por ejemplo, la desgraciada invasión estadounidense de Bahía Cochinos, en Cuba, en 1961), estaban sometidos a una fuerte presión.

Irving Janis enunció ocho síntomas de la existencia del *groupthinking*: la ilusión de invulnerabilidad; la creencia en la moralidad del grupo; la búsqueda de una racionalidad colectiva; la concepción estereotipada de las personas exteriores al grupo, especialmente de los adversarios; la autocensura de los miembros del grupo que renuncian a emitir ciertas opiniones; la ilusión de unanimidad; la presión sobre quienes no se adaptan a este cuadro colectivo; la autoprotección frente a las informaciones que pueden contrariarlo.

Aunque el trabajo de Janis está relacionado con la toma de decisiones, lo que representa un campo más limitado que el que estoy tratando en este libro, puede ser útil evocar brevemente sus observaciones sobre los problemas causados por lo que llama pensamiento grupal: el grupo excluye alternativas que debería tener en cuenta; es contrario a revisar la solución adoptada, tiende a no reflexionar sobre sus riesgos; discute con una información insuficiente; no busca el punto de vista de expertos ajenos al grupo; maneja tendenciosamente la información disponible; posee un exceso de confianza en los resultados de su decisión, por lo que excluye los planes de emergencia.

Janis hizo algunas propuestas para prevenir el *groupthinking* en la toma de decisiones: escoger a un miembro del grupo para que haga de abogado del diablo, de forma que quede asegurada la expresión de apreciaciones distintas o contrarias a las de la mayoría; solicitar que los miembros del grupo expresen sus opiniones críticas; que el líder permanezca en una posición reservada, más de animar el debate que de guiarlo hacia una solución, etc.

Al hilo de esta evocación del libro de Janis, me detendré unos momentos en los nexos que unen, en los colectivos a los que aquí estoy haciendo referencia, el conocimiento y su calidad con la existencia de sujetos de conocimiento colectivos.

Entre otras muchas características de los colectivos que conjugan ciertas formas de acción política, social, cultural o religiosa, con la adhesión a un universo ideológico, está la de ser depositarios de saberes.

El colectivo produce conocimientos funcionales, útiles para mantener su existencia y su espacio identitario.

Quienes pertenecen a esos grupos elaboran y comparten conocimientos. Cuentan con un sistema de saberes propios; llevan a cabo procesos intersubjetivos de formación de saberes; son *comunidades de conocimiento*.

Los conocimientos de los que dispone el grupo, como sus creencias, valores, objetivos, o las relaciones internas, la actividad práctica y la cultura asociativa, constituyen otros tantos signos distintivos que diferencian al grupo de otros grupos o del resto de la sociedad, y que lo cohesionan.

Al desempeñar los saberes del colectivo un papel ideológico, la puesta en cuestión de algunos de los saberes más relevantes y característicos puede provocar una crisis, por lo que el grupo tenderá a reaccionar defensivamente frente a tal cuestionamiento.

La actitud ideológica defensiva de cada grupo se manifiesta de muchas formas. He aquí unas cuantas bastante frecuentes.

Se genera una suerte de *encapsulamiento autoprotector*, unido a variadas manifestaciones de *endogamia cognitiva*. No hablo de una estanqueidad perfecta en la gestación de los saberes colectivos, cosa imposible de alcanzar en una sociedad moderna⁵⁴. Cierta grado de endogamia permite alcanzar, así y todo, ámbitos particulares de conocimientos, de representaciones, de creencias.

Perry Anderson se ha referido en los siguientes términos a la actividad intelectual que se desenvuelve sólo o principalmente entre afines: «El impulso de estudiar, ante todo, las fuentes –próximas o remotas– de las lealtades de uno mismo es perfectamente adecuado y productivo. Pero evidentemente también puede provocar un estrechamiento del horizonte. Las ideas rara vez son valores absolutos: su valor siempre está en relación con cualesquiera otras nociones en juego al otro lado del campo, y cuyo conocimiento es el único que permite medirlo. La absorción intramuros nunca puede proporcionar esto» (2008, p. 7).

Los grupos son muy dados a adoptar aquellos conocimientos que resultan coherentes con las ideas en ellos establecidas. Más aún: la apertura ideológica está orientada selectivamente, dando una preferencia a aquellas que satisfacen los deseos del grupo o que confirman sus expectativas o sus concepciones. Esto afecta, igualmente, a la recepción de informaciones o a su interpretación. Se trata del llamado *prejuicio de confirmación*.

Al tiempo, cada grupo se muestra receloso hacia aquellos *conocimientos exógenos* que ponen en cuestión sus creencias.

En casos extremos, se pueden producir situaciones en las que colectivamente se consideran aceptables ideas disparatadas pero con gran capacidad de arrastre. Es el denominado *efecto Bandwagon*.

Cada grupo carga con un caudal de tabúes, no necesariamente explicitados y más o menos resistentes, de los que incluso puede llegar a ser imposible ha-

⁵⁴ Los miembros de cualquier colectivo leen la prensa, ven la televisión, escuchan la radio, hablan con otras personas, y, cada vez más, exploran en la Red, aunque cada cual accede más a aquellos sitios que le procuran una mayor satisfacción por la coincidencia con sus ideas. Generalmente, no se busca la puesta en cuestión de las propias ideas sino su confirmación. Las páginas web responden a demandas bien definidas en mundos de afinidades.

blar. Están protegidos por el propio grupo para salvaguardar su modo de ser y asegurar su supervivencia.

En ocasiones, los miembros de un grupo ideologizado se ven obligados a escoger entre la pertenencia al grupo y la adhesión a ciertas ideas que no son aceptables colectivamente.

Se puede observar que cada grupo tiene una actitud favorable para acoger aquellos saberes e ideas que emanan de las autoridades reconocidas por el grupo. Igualmente, lo que es defendido por sus adversarios tiende a ser rechazado (por venir de donde viene), muchas veces sin concederle mayor atención. Es el conocido como *efecto Keinhorm*.

V. Visiones preconcebidas

Aunque en la actualidad ha disminuido su influencia, en los medios a los que me estoy refiriendo en estas páginas han tenido mucho peso en un pasado reciente –durante todo el siglo XX– unas composiciones filosóficas *a priori*, de carácter sumamente general, omniabarcantes y carentes de fundamentos empíricamente consistentes.

La filosofía de Hegel fue una de las más ambiciosas de cuantas han gravitado sobre la modernidad occidental y sobre el universo intelectual de la izquierda. «Hegel ha encontrado un método de construcción –observó Taine–, y ha concebido una nueva idea del universo; aplica este método a las matemáticas, a las ciencias físicas, a todas las partes de la historia natural, a la psicología, a la historia, a todas las ciencias morales, a todas las ciencias humanas...» (1857, pp. 84-5).

Desde luego, la presencia de este tipo de construcciones, que implican un preconocimiento y que se aplican a esferas tan variadas, no es algo privativo de las tradiciones de izquierda.

Husserl persiguió una concepción del ser y de la verdad que valiera como cimentación ontológica general. El evolucionismo de Spencer reposó sobre un modelo filosófico de amplio alcance. El psicoanálisis atribuyó una importancia fundamental a teorías y concepciones imposibles de confirmar empíricamente, y a las que se suponía una amplia potencia explicativa. Claude Lévi-Strauss, a mediados del siglo XX, extendió las reglas de la lingüística estructural de Saussure a la antropología⁵⁵. Llegó a sostener que los fenómenos de parentesco son del mismo tipo que los lingüísticos (1968).

El holismo, en sociología, descansa sobre la noción del *todo social*: la realidad de las partes constituyentes sólo puede explicarse en el interior de ese todo

55 Sebrelí ha hecho referencia a algunos de estos supuestos: el predominio del inconsciente sobre la conciencia, de la estructura sobre el sujeto, del significante sobre el significado, de lo sincrónico sobre lo diacrónico, de lo simbólico sobre lo real, de la forma sobre el contenido, del texto sobre el contexto, etc. (2007, pp. 207-8). En las críticas al estructuralismo de Lévi-Strauss se ha hecho especial hincapié en su desmedida tendencia a generalizar, en la exagerada influencia de supuestos filosóficos al considerar los hechos (hay que destacar aquí la creencia de que lo determinante son las estructuras, hasta el punto de otorgar un papel preponderante a lo sincrónico sobre lo diacrónico). Sobre el particular, véase el magnífico trabajo de Edmund Leach “El mito Lévi-Strauss” (1965).

social. Este entendimiento de lo social resulta problemático cuanto más rígido es y cuanto más cerrada es la visión de ese todo social. En sus versiones más extremas, el conocimiento del todo suministra el conocimiento de las partes.

En la actualidad, encontramos concepciones que llevan el sello de la dialéctica hegeliana, de sus secuelas marxistas y, con frecuencia, del estructuralismo. Así ocurre con la metafísica holista, tal como la postula Michel Balivo:

«... La existencia es una estructura de funciones interdependientes, que interactúa en simultaneidad. (...) Todo está interactuando y relacionándose, accionando y reaccionando aquí y ahora, en presente.

»Quiere decir que cualquier pequeña alteración afecta a todo el ecosistema orgánico completo y exige que todas sus funciones se ajusten y equilibren a cada alteración. Hablar de funciones en relación presente implica hablar de procesos, de dinámica. Lo cual hace incompatible nuestra concepción de cosas o personas aisladas, existentes allí afuera y siempre iguales a sí mismas.

»Quiere decir que la existencia se comporta como un todo orgánico...» (Michel Balivo, 2009 A).

Balivo evoca el cambio climático como expresión de la existencia de un *ecosistema estructural de funciones interdependientes*. La crisis económica desencadenada en 2008 es para él, a su vez, indicio de *un mismo acontecer estructural*.

Concepciones *a priori* de grueso calibre⁵⁶ han estado siempre presentes en diversas corrientes de izquierda.

Supuestos dialécticos

El ámbito de la metafísica⁵⁷ no se ha evaporado. La filosofía no ha accedido irreversiblemente a una era posmetafísica, como a veces se ha sostenido demasiado apresuradamente. Como ha recordado Frédéric Nef (2004), la revitalización de las ideas metafísicas ha sido uno de los signos destacados de la vida intelectual del siglo XX. Su presencia ha sido constante en la historia del pensamiento y en el estilo de conocimiento, del que se ocupa el presente libro.

Opino que las ideas metafísicas, no ya los grandes sistemas metafísicos, son difícilmente evitables. Más aún: pueden impulsar un buen conocimiento. Así lo entendió el filósofo de la ciencia P. B. Medawar:

⁵⁶ Merton (1957) trató de huir de los defectos de esas teorías situándose en un terreno *de medio alcance*, sirviéndose de hipótesis más comedidas y, por consiguiente, más fácilmente verificables y cuestionables.

⁵⁷ Cfr. Élie During, 1998; Georges Gusdorf, 1960; Heinz Heimsoeth, 1990; M. J. Loux, 1998; Francisco José Martínez y Manuel Jiménez Redondo (coord.), 1995; Frédéric Nef, 2004; Karl. R. Popper, 1994, caps. 8 y 11; P. Van Inwagen, 1993.

«La metafísica no es ningún disparate ni palabrería, pues puede ser y ha sido fuente de inspiración científica y de abundantes ideas científicas. Sin embargo, también puede ser un *fraude*, y lo es cada vez que tiene las pretensiones explicativas y el tono de una explicación científica» (1988, p. 127).

Los supuestos metafísicos no sólo condicionan la investigación científica; también dependen de ella. Los resultados de la labor científica los agitan, los respaldan, los orientan, los cercan.

Los problemas con las concepciones metafísicas sobrevienen cuando éstas se dejan llevar por pretensiones excesivas; cuando se proponen edificar sistemas de aplicación generalizada en los más diversos campos; cuando tratan de asentar el valor de un aserto en principios generales *a priori*⁵⁸; cuando ignoran las condiciones de tiempo y lugar y operan descontextualizadamente.

Hegel emprendió una batalla encarnizada contra la metafísica que relacionaba con una visión inmovilista. Pero lo hizo levantando un imponente edificio metafísico.

Para él, la identidad del ser estaba formada por la identidad y la no identidad. El ser estaba habitado por una pelea entre dos polos, pelea de la que había de resultar un nuevo estadio (*negación de la negación o síntesis superadora*)⁵⁹. Así, en lucha contra una idea de la metafísica, puso en pie otra poderosa metafísica.

Engels, como Hegel, concebía la metafísica como lo opuesto a la dialéctica.

La primera encarnaba las *esencias fijas*; la segunda permitía dar cuenta, entender, explicar, el movimiento de las cosas. Para el metafísico, escribió en su *Anti-Dühring*, «las cosas y sus imágenes mentales, los conceptos, son objetos de investigación dados de una vez para siempre, aislados, uno tras otro y sin necesidad de contemplar el otro, firmes, fijos, rígidos» (1878, 21). Antonio Labriola señaló, interpretando a Engels:

«Cuando en el *Anti-Dühring* Engels utiliza la palabra “metafísica” en sentido peyorativo se está refiriendo a las maneras de pensar, de concebir, de inferir, de exponer que son lo contrario de la consideración genética y, por tanto (y subordinadamente), dialéctica de las cosas» (Carta a Georges Sorel, 24 de mayo de 1897, 1969, p. 94).

Marx, en cuyas relaciones con la filosofía dialéctica hegeliana hubo continuidades y discontinuidades en los distintos períodos de su vida, defendió, respecto a Hegel, que no bastaba con transformar la metafísica en el sentido en

58 «Lo importante es darse cuenta de que tan pronto como creamos que de ciertos principios generales podemos deducir el resto del universo, nos veremos forzados a construir un sistema que no es conforme con la realidad. Esto es así aun en el caso de que los primeros principios de los que partamos sean acordes con la realidad» (Dietrich von Hildebrand, citado por Rogelio Rovira, 2006, p. 75).

59 Hegel no fue el único que postuló una dialéctica triádica. Mucho antes que él lo hizo Charles de Bouvelles en su *Ars oppositorum* (1511).

que él lo hizo, sino que había que prescindir de ella y promover una perspectiva materialista⁶⁰.

Tras el triunfo de la Revolución rusa, en 1917, se consagró como ideología oficial de la nueva República soviética esta filosofía, denominada *materialismo dialéctico*. Bajo esta perspectiva,

-
1. Existe una ley general del movimiento.
 2. El dominio de esa ley por las mentes humanas permite investigar con éxito.
 3. El contenido de tal ley lo suministra la dialéctica hegeliana. Siguiendo a los autores marxistas soviéticos, la dialéctica materialista es una concepción general, una macrovisión, o un método de interpretación que hace inteligibles los hechos concretos.
-

«Este método se distingue del de las ciencias concretas en que da la clave para comprender no sólo aspectos aislados de la realidad, sino todos los dominios de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento, para comprender el mundo en su totalidad. (...) La dialéctica concibe el mundo en movimiento y desarrollo continuos, es decir, lo ve tal como es; por eso es el único método científico» (Víctor Afanasiev, 1975, p. 12).

Así pues, la dialéctica materialista o *dialéctica subjetiva* corresponde, en la mente humana, a la *dialéctica objetiva* que rige en las diversas esferas del mundo real⁶¹. Permite *ver las cosas como realmente son*. La dialéctica de la razón refleja la dialéctica de la realidad. Gracias a la intelección que suministra del mundo real, actúa en favor del propio campo socio-político:

«Al explicar el proceso de desarrollo, la lucha de lo nuevo contra lo viejo y la inevitabilidad de la victoria de lo nuevo, la dialéctica sirve a las fuerzas sociales de vanguardia en su lucha contra los regímenes caducos...» (idem, p. 12).

De manera que, según esto, esta filosofía hace posible conocer el mundo mejor que las *de las clases reaccionarias, prisioneras del idealismo y de la metafísica*, y, al hacerlo, es una aliada eficaz de las nuevas fuerzas que personifican el futuro.

60 Emmerich Coreth y Guy Planty-Bonjour comentan del siguiente modo esta pretensión: «Según Aristóteles, la Metafísica es πρώτη φιλοσοφία (ciencia primaria), θεολογία (teología) o también σοφία (sabiduría). La filosofía marxista-leninista critica la Metafísica bajo estos tres aspectos. Ahora bien, dado que busca una alternativa frente a la concepción tradicional, habrá que preguntarse si esta filosofía materialista, por su parte, no será una nueva Metafísica, concebida como ontología materialista» (1975, p. 12). Ver también Guy Haarscher, 1980; Jacques d'Hondt, 1972; Karl Korsch, 1977; Antonio Labriola, 1969; Bruno Liebrucks, 1975; Livio Sichirollo, 1976; Ramón Valls Plana, 1982; Karl Vorländer, 1987; Jindřich Zelený, 1982.

61 Sobre la relación entre ambas, véase Wetter Leonhard (1973, pp. 148 y ss.).

No me extenderé ahora en el examen crítico de la dialéctica marxista, examen al que dediqué dos capítulos (VI y VII) de mi libro *La sombra de Marx* (1993, pp. 119-169).

Recordaré solamente que carece de fundamento la suposición de que los seres y los procesos se ajustan en su existencia o desarrollo, de manera general, a la representación triádica hegeliana: *tesis-antítesis-síntesis superadora*.

Uno se divide en dos no corresponde necesariamente a todo ser o proceso. Las colisiones entre dos términos no son iguales en todas las realidades, ni están presentes forzosamente en todas ellas; ni los conflictos entre dos polos están destinados ineluctablemente a desembocar en una *síntesis superadora*.

Atribuir un alcance universal a esta teoría, ontología *a priori* o metateoría, entorpece el entendimiento de aquellas realidades que no son acordes con la representación dialéctica hegeliana, ya sea porque no poseen una impronta bipolar o dialéctica, ya sea porque corresponden a otro tipo de dialéctica, especialmente a aquella que se refiere a los estados de *convivencia duradera entre contrarios no llamados a desembocar en ninguna síntesis superadora*.

A este último tipo de dialéctica se refirieron Nicolás de Cusa, el místico Jacob Böhme o el socialista ácrata Proudhon (cfr. Jacques Bonnet, 2005).

Nicolás de Cusa (1401-1464), en *La docta ignorancia* (1440), expuso su concepción de la *coincidencia de los opuestos*, la cual vino a ser un elemento motriz en su pensamiento, en el que se encuentran el máximo absoluto y el mínimo absoluto⁶².

Jacob Böhme (1575-1624), en la estela de Nicolás de Cusa, construyó una metafísica de la ambivalencia, una dialéctica que proyectaba en el mundo del espíritu la de Paracelso (Reguera, 2003). Los tres mundos, el del fuego, el de la luz y el mundo de las tinieblas, constituyen un ser triple, *uno en el otro*. El alma *tiene el cielo y el infierno en ella misma*. «En todas las cosas se hallan el bien y el mal» (2001, p. 35). Aunque distintos y opuestos, pensaba, están unidos y entrelazados. «Todo ser –afirmó– es síntesis de *sí* y de *no*, que se implican mutuamente» (citado por Koyré, 1929, p. 394).

El impulso astral es aquel «en el que reside la vida y donde el amor y el odio luchan entre ellos» (2001, p. 45). «El alma se halla ante dos puertas y toca dos principios: la eterna oscuridad y la eterna luz del Hijo de Dios, como hace Dios Padre» (ídem, p. 59)⁶³.

Asoció a Dios, no solamente con una coexistencia de contrarios, sino con la forma absoluta de la contradicción (p. 168). En él se unen el amor y la cólera.

62 Sobre la idea clave de infinito puede consultarse en la Red el texto de Ignacio Zumeta Olano (1954). Sobre Nicolás de Cusa, ver Ernst Cassirer, 1927.

63 Cfr. A. Koyré, 1929; Jean-Jacques Wunenburger, 1990.

Como en Franz Von Baader, el fuego divino es luz y tinieblas. Sólo la alianza antagonista del amor y de la cólera permite engendrar la diversidad⁶⁴.

Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) concibió un mundo dominado por las antinomias, por opuestos coexistentes. Las tentativas de realizar plenamente ambos o de asegurar el predominio de uno a costa del otro causarían toda suerte de problemas.

Partió del axioma de que el mundo moral y el físico reposan sobre una pluralidad de *contrarios complementarios*. No dio por buena la perspectiva de su superación ni la de su escisión. Defendió el mantenimiento de *equilibrios en la pluralidad*, la irreductibilidad de la mezcla. Criticó la dialéctica de Hegel por ver tres términos donde sólo hay dos. La consideraba como un caso particular, no una expresión universal, de la dialéctica serial.

Para él, el apetecible realismo implicaba respetar la diversidad y el desarrollo antinómico del ser. Con todo, las antinomias, aunque las tenía por insuperables, no las consideraba estáticas. En su pensamiento, se suceden los momentos de antagonismo, de libertad, de movimiento, y los de equilibrio.

Bosquejó su metafísica dialéctica en 1843, en *De la creación del orden en la humanidad o principios de organización política*. En *De la justice dans la révolution et dans l'Église* (1858) criticó la concepción de la síntesis de Marx, de estirpe hegeliana, que consideraba opuesta a la suya, la cual contaba con el mantenimiento de las antinomias: «La antinomia no se resuelve; ahí está el defecto principal de toda la filosofía hegeliana. Los dos términos de los que se compone se balancean, entre ellos o con otros términos antinómicos...» (1988, t. I, p. 567).

Esta dialéctica tuvo menos fortuna en los ambientes de izquierda que la hegeliano-marxista. Sea como fuere, una y otra presentan serios inconvenientes cuando se aceptan como concepciones *a priori* de alcance universal. Constatamos, en todo caso, que, afortunadamente, una amplia irradiación de la metafísica dialéctica, de uno u otro tipo, corresponde a épocas pasadas.

El devenir histórico

En el campo de la historia han abundado las visiones *a priori*, referentes unas veces al problema del sentido del movimiento histórico general (si tiene algún

64 «Böhme refuerza así la ley de la polaridad extendiéndola al Absoluto, que se encuentra confrontado con un conflicto entre dos potencias, afirmativa y negativa, ya que lo negativo no sólo está implicado necesariamente en lo afirmativo, sino que además posee una potencia tan real como lo afirmativo. Su cofirmación contradictoria se convierte así en la condición misma de cualquiera de sus manifestaciones. Por eso, el Bien es, en todas partes, inseparable del Mal, no bajo la forma edulcorada de la solidaridad contrastada entre contrarios, sino bajo la forma del conflicto indisoluble de dos contrarios» (Wunenburger, 1990, p. 169).

sentido y, en caso afirmativo, cuál es éste) y concernientes, en otras ocasiones, a los principios explicativos de los cambios históricos⁶⁵.

Platón interpretó la historia como un ciclo cósmico: la sociedad humana despliega un movimiento que concluye en el punto de origen. Polibio percibió un movimiento circular en la sucesión de las constituciones políticas: la monarquía llega a ser una fuerza tiránica, con la que terminará una aristocracia que acabará estableciendo un régimen oligárquico, frente al que se producirá una rebelión que fundará una democracia, con cuya ulterior degradación terminará una monarquía, y así sucesivamente.

Estableciendo una analogía con los seis días de la creación, Agustín de Hipona dividió la historia en seis edades, que habían de cubrir la vida universal, desde la infancia hasta la vejez, la cual comenzó con la encarnación de Cristo y tendría al juicio final como culminación. Después de éste vendría una merecida séptima jornada de descanso. La marcha lineal de la historia, de conformidad con este sentido teológico y teleológico, se opone a los ciclos sin sentido propios de las *doctrinas ateas*. Dios, creador de la naturaleza, mantiene bajo su tutela el proceso histórico, garantizando el avance hacia la salvación, hacia *un reino que no tendrá fin*. La concepción providencialista de Agustín —completada por Orosio, por Isidoro de Sevilla, por Gregorio de Tours y por Beda el Venerable— dejó su impronta sobre las filosofías de la historia de la Europa cristiana medieval.

Ibn Jaldún, en el siglo XIV, dio continuidad a la cosmovisión cíclica, de raíz platónica, que se había abierto paso en el mundo musulmán antes del fin del milenio⁶⁶: las adquisiciones de una sociedad son siempre inestables; el mundo se degrada y se renueva ininterrumpidamente.

Maquiavelo contempló la historia de Roma, en sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1513-1519), como expresión de ese nacer, florecer y declinar del que no consigue escapar el destino de las civilizaciones. Inspirado por la idea de los tres tipos de gobierno de Polibio, escribió la *Historia de Florencia* (1520-25).

En Gianbattista Vico descubrimos una singular percepción del movimiento histórico, caracterizado por la sucesión de *corsi* y *ricorsi*, avances y retrocesos. Pero, tal como lo describe en su *Ciencia nueva* (1725-44), no es un movimiento puramente repetitivo. En él aparecen elementos nuevos. La sociedad humana progresa; cada ciclo arranca de un nuevo punto de partida y establece, a su vez, otro nuevo para el siguiente ciclo.

65 Cfr. Raymond Aron, 1938; Richard James Blackburn, 1990; Jean Brun, 1990; R. J. Collingwood, 1946; Manuel Cruz, 2008; León Dujovne, 1957; Emmanuel Kant, 1979; Robert Nisbet, 1991; Jan Patočka, 1975; Edgar Quinet, 1857; Herbert Schnädelbach, 1980; Burleigh Taylor Wilkins, 1983; W. H. Walsh, 1961.

66 Cfr. Aziz Al-Azmeh, 1989; Georges Labica, 1965; Yves Lacoste, 1978; Mohamed-Aziz Lahbabi, 1968; Mohammed Talbi, 1973.

En la Ilustración francesa ocuparon un lugar privilegiado las concepciones lineales de la historia. Las Luces opusieron la idea de un curso histórico ascendente a la representación medieval, en la que los hechos se presentaban atomizados e inconexos.

Voltaire, en su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (1769), concedió un papel destacado a lo casual en el devenir humano, pero rechazó las interpretaciones cíclicas y defendió una idea lineal y progresiva. La creencia en el progreso, la convicción de que la suerte de la humanidad estaba llamada a mejorar con el paso del tiempo, impregnó plenamente el optimismo racionalista del siglo XVIII.

Condorcet, por su parte, en su *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1794), expuso una idea de la historia movida por *leyes generales*, cuyo conocimiento permitiría prever el futuro. El progreso emergía como la fuerza predominante en el discurrir de la historia. Los retrocesos eran vistos como frutos de la ignorancia, y, por tanto, podrían ser evitados merced a la acción de la razón, en lucha contra los prejuicios y las falsas representaciones de la realidad. La senda de la razón, que acabaría imponiéndose, llevaría a la unión de las diversas naciones en un único pueblo, en el que habría de disolverse la desigualdad, en el que los seres humanos se guiarían por *normas de humanidad y de justicia*, y en el que no habrá lugar para las tiranías. En lo tocante a la filosofía de la historia, de los legados de la Ilustración fue el de Condorcet el que ejerció un influjo más poderoso sobre el siglo XIX.

En Alemania, Lessing defendió, en *La educación del género humano* (1780), una filosofía de la historia basada en la idea de progreso.

En Kant no encontramos el pronunciado optimismo de Condorcet, pero sí una esperanza en el porvenir más atemperada. La historia humana es un proceso evolutivo encaminado hacia un Estado republicano, que garantizará la libertad, los derechos de las personas y la igualdad jurídica. El régimen de ciudadanía universal será el resultado de un movimiento que, según lo imagina Kant en los años ochenta del siglo XVIII, nace de las grandes pasiones o apetitos, sobre todo de la soberbia, de la ambición y de la codicia. El desacuerdo conducirá al entendimiento, lo mismo que *la paz eterna* será hija de la guerra (en cierta forma, coincidió en este punto con Turgot, quien entendía la guerra como un elemento propulsor de las artes y las letras). El progreso se abre paso, así, en medio de los sufrimientos humanos.

«El medio del que se sirve la naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo en la sociedad, en la medida en que este antagonismo terminará por ser la causa de un orden regulado por la ley» (1784, p. 74).

En los años noventa, tras la Revolución francesa, se modificó parcialmente su apreciación de las pasiones como factores de la evolución histórica. Ya no las veía como los únicos motores. Ya no se manifestaba en él esa radical oposición entre el juicio moral, contrario a los apetitos, y una opinión benevolente hacia sus efectos históricos. Continuó concibiéndolos como fuerzas transformadoras, pero, a la vez, temía sus repercusiones nocivas sobre la civilización⁶⁷.

Fichte se deslizó desde un racionalismo inmanentista y desde una adhesión a la Revolución francesa, en la que creyó percibir el final de la historia divina y el comienzo de la humana, hasta una concepción espiritualista y una actitud contraria a la Francia de principios del XIX, a la que no apreciaba ya como la iniciadora de la liberación de la humanidad. Entendió la historia como un curso dialéctico acorde con un plan del universo «que se pueda concebir claramente en su unidad y partiendo del cual se puedan derivar íntegramente las épocas capitales de la historia humana...» (1804-5, p. 23).

Hegel presupuso la existencia de una razón histórica, un principio que gobierna, en un sentido determinado, el curso de la historia, entendida ésta como un movimiento unitario. «Presuponemos como verdad –escribió– que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón...» (1837, p. 44).

En Hegel, el espíritu no es lo contrario de la materia sino la realidad última y la fuerza superior que guía al mundo. La dialéctica de la historia consiste en el proceso de autorrealización del espíritu universal⁶⁸. El espíritu no está jamás en reposo, sino que engendra un movimiento constante. Y ese movimiento traza una línea de progreso permanente. «Lo último de un momento de desarrollo es siempre, al mismo tiempo, lo primero del momento siguiente» (1833, p. 52). El devenir equivale a la desaparición de lo uno en lo otro. Tal avance va de lo menos perfecto a lo más perfecto. Pero lo imperfecto «lleva en su seno, en forma de germen, de impulso, su contrario, o sea, eso que llamamos lo perfecto» (1837, pp. 132-3). Hegel disiente de quienes establecen un paralelo entre la historia humana y la conservación de la especie: esta última –sostiene– es autorrepetición, monotonía. Las formas espirituales, por el contrario, describen procesos incesantes.

67 Agnes Heller, 1967, p. 79. Ver también Ernst Cassirer, 1918, pp. 258 y ss., y Yirmiyahu Yovel, 1989.

68 El empeño histórico-filosófico de Hegel, advirtió pertinentemente W. H. Walsh, «tenía como finalidad la de llegar a comprender el curso de la historia en su conjunto. (...) Podía verse la historia como una unidad que encarnaba un plan general, un plan que, si alguna vez llegáramos a captarlo, iluminaría el curso detallado de los acontecimientos y nos permitiría considerar satisfactorio para la razón en un sentido especial todo el proceso histórico. Y sus expositores, al tratar de realizar ese propósito, desplegaron las cualidades habituales de los metafísicos especulativos: imaginación audaz, fertilidad de hipótesis, un interés por la unidad que no temía ejercer violencia sobre los hechos considerados “meramente” empíricos» (Walsh, 1961, p. 7).

«Si comparamos las transformaciones del espíritu y de la naturaleza, vemos que en ésta el individuo está sujeto al cambio, mientras que las especies perseveran. El Planeta pasa por distintos lugares, pero su trayectoria total es permanente. Lo mismo sucede con las especies animales. En ellas, la variación es círculo, una repetición de lo mismo. (...) La conservación de la especie no es más que la repetición uniforme de la misma manera de existencia. Otra cosa sucede, empero, con la forma espiritual. La variación no tiene lugar aquí sólo en la superficie, sino en el concepto. El concepto mismo es el que resulta rectificado. En la naturaleza, la especie no experimenta ningún progreso; en el espíritu, en cambio, toda transformación es progreso» (1837, p. 130).

Distingue cuatro fases de desarrollo progresivo en la prehistoria, en la última de las cuales hace aparición el Estado. A partir de ahí, la historia universal atraviesa por cuatro grandes etapas: la oriental, la griega, la romana y la germánica, que se extiende hasta la Edad Moderna.

Hegel se sitúa, ciertamente, en una perspectiva teleológica. Pero si bien el devenir histórico es para él, como para Fichte, un proceso orientado hacia la realización de la idea de libertad –la *pura universalidad de la libertad*–, no considera posible conocer aún cómo será de manera concreta tal realización. Hacia ella avanza, de todos modos, la historia, de conformidad con un *plan oculto* que la conciencia humana es incapaz de vislumbrar.

El socialismo del siglo XIX prolongó reflexiones histórico-filosóficas anteriores. En el ambiente intelectual en el que se gestaron las ideas socialistas, estuvo muy arraigada la idea de que existía una razón histórica, un principio rector.

En la Francia de la primera mitad del siglo resonaban las ideas de Fourier. Su historiosofía distinguía nada menos que treinta y seis períodos por los que había de discurrir la historia de la humanidad, aunque sólo describió de manera precisa ocho de ellos, que se subdividían, a su vez, en diversas fases menores. El tiempo de Fourier pertenece al período quinto, al que denomina *civilización*. Las dos primeras fases de ese período corresponden a un movimiento de *vibración ascendente* y las dos últimas a otro de *vibración descendente*. Esas cuatro fases, en un imaginativo paralelismo biológico, son las de la infancia, la adolescencia, el apogeo o la plenitud y la caducidad. El designio es avanzar hacia el período social superior.

Saint-Simon se inscribe en una filosofía de la historia que da continuidad a la de Condorcet. En 1824 sostuvo que «los hombres siempre han trabajado en pro de la mejora de su destino; siempre han tendido hacia una meta: el establecimiento de un orden social en el cual la clase ocupada en las tareas más útiles sea la mejor considerada, y es precisamente dicha meta la que, necesariamente, acabará por alcanzar la sociedad» (1824, p. 53).

Augusto Comte, también bajo la influencia de Condorcet, así como de *El espíritu de las leyes*, de Montesquieu, de Bonald, de Laplace, de Monge, y del propio Saint-Simon, del que fue secretario desde 1817 hasta 1824, buscó, como

este último, una teoría general capaz de reconstituir la unidad de los conocimientos humanos. Reelaboró y sistematizó la concepción saint-simoniana de los tres estadios. El espíritu humano, tanto en un orden general cuanto en su aplicación a las diversas ramas del saber, pasa forzosamente por tres estadios: el teológico o ficticio, el metafísico o abstracto y el positivo o científico.

Comte pensó que la historia humana discurre a través de épocas orgánicas, separadas entre ellas por períodos de crisis. Entendía que el suyo era precisamente un período de crisis, entre la vieja época teológico-militar y la futura, científico-industrial o positiva. La marcha general de la civilización apuntaba hacia el advenimiento de una vida plenamente positiva, basada en un sistema social homogéneo y estable.

El movimiento general de la historia, tal como lo vislumbró Comte, estaba dominado por un creciente dominio del mundo por los seres humanos. El desarrollo de las ciencias era concebido como un elemento primordial en ese progreso.

El comunista Auguste Blanqui se adhirió inicialmente a la idea del progreso como razón histórica: la humanidad se encaminaba con toda seguridad hacia el comunismo.

«El estudio atento de la geología y de la historia muestra que la humanidad comenzó con el aislamiento, con el individualismo absoluto, y que a través de una larga serie de perfeccionamientos ha de acabar llegando a la comunidad.

»La prueba de esta verdad se obtendrá por medio del método experimental, el único válido actualmente porque es el que ha fundado la ciencia.

»La observación de los hechos y las correspondientes deducciones irrefutables establecerán rigurosamente esta constante marcha del género humano» (Blanqui, 1869-70, pp. 145-6).

Al final de su vida, no obstante, sus ideas se orientaron hacia una cosmovisión de signo diferente. En *La eternidad por los astros* se entregó a una disquisición sobre el eterno retorno.

«En el presente, toda la vida de nuestro Planeta, desde el nacimiento hasta la muerte, se detalla, día tras día, en miríadas de astros hermanos, con todos sus crímenes y desgracias. Lo que llamamos progreso está emparedado en cada lugar, y no se desvanece. Siempre y en todas partes, en el campo terrestre, el mismo drama, idéntico decorado, en el mismo escenario: una humanidad ardiendo, ensoberbecida por su grandeza, creyéndose el universo todo y viviendo en su prisión como en un espacio inmenso, para acabar naufragando con el Globo que ha llevado con desdén el peso de su orgullo. El universo se repite sin fin al tiempo que se pavonea» (Blanqui, 1872, p. 138).

De todos los pensadores socialistas, el que llegó a ejercer una mayor influencia sobre los movimientos sociales del siglo XX fue sin duda Karl Marx.

Nacido en 1818, su mirada sobre la historia estuvo fuertemente marcada inicialmente por la filosofía de Kant, de la que tuvo conocimiento, a través,

entre otros, de J. H. Wyttenbach, profesor de Historia y Filosofía en el Instituto Federico-Guillermo, de Tréveris, su ciudad natal. Pero pronto se alejó de Kant y de Fichte y se interesó por Hegel. A la influencia hegeliana se le sumó la lectura de Saint-Simon⁶⁹ —a la sazón vivían en la ciudad de Tréveris varios seguidores del socialista francés—.

Durante su estancia en París, desde el otoño de 1843 hasta comienzos del 45, conoció y llegó a apreciar a Proudhon, cuya concepción del movimiento histórico resumía así en 1843:

«La historia es la sucesión de estadios diversos por los cuales pasan la inteligencia y la sociedad antes de alcanzar la primera la ciencia pura y la segunda la realización de sus leyes. Es un panorama de creaciones a punto de producirse, que se agitan, se penetran de una influencia recíproca, y ofrecen a la vista una serie de cuadros más o menos regulares, hasta que finalmente cada idea ocupe su lugar, cada elemento social esté elaborado y clasificado, el drama revolucionario toque a su fin, y la historia no sea ya más que el registro de las observaciones científicas, de las formas de arte y de los progresos de la industria. Entonces, el movimiento de las generaciones humanas se parecerá a las meditaciones de un solitario; la civilización habrá tomado el manto de la eternidad» (1843, pp. 357-8).

Junto a las representaciones ascendentes del curso histórico, gravitan sobre el período juvenil de Marx las concepciones románticas, que perciben en la historia una línea descendente, dominada por el alejamiento de estadios anteriores en los que se suponía que era posible gozar de una vida más armoniosa (la Antigüedad griega para Hölderlin, la Edad Media para Novalis...).

Hasta 1866, mucho tiempo después de que estuviera formado lo más característico de su visión de la historia, Marx no había leído directamente a Comte. La opinión que le transmite a su amigo Engels no es muy indulgente:

«He estudiado estos días, accesoriamente, a Comte, puesto que los ingleses [Marx trataba entonces con varios positivistas británicos] y los franceses hablan mucho de este tipo. Lo que encuentran más fascinante en él es su lado enciclopédico: *la síntesis*. Pero es lamentable en comparación con Hegel (aunque Comte, matemático y físico de profesión, sea superior a él, es decir, superior en el detalle, Hegel es, incluso en ese terreno, infinitamente más grande en el conjunto). ¡Y esta mierda del positivismo apareció en 1832!» (Carta del 7 de julio de 1866, *Correspondence*, VIII, p. 290).

Si la filosofía dialéctica considera el devenir del ser, la teoría de la historia de Marx se ocupa del devenir de las sociedades humanas. No tardó en extenderse una versión vulgar de esa concepción, según la cual los hechos históricos son explicables por una causalidad última de carácter económico.

69 Acerca de la relación entre hegelianismo y saint-simonismo, véase D'Hondt, 1972, pp. 180 y ss.

Esta versión, en realidad, suponía una deformación de la teoría de Marx, más sutil, más compleja y sustancialmente distinta⁷⁰. Marx abordó un problema importante: el de los cambios cualitativos, no sólo cuantitativos, resultantes del incremento de las capacidades tecnológicas. Su teoría, en realidad, no sostenía exactamente la existencia de unas causas últimas económicas. Lo que defendió fue, propiamente, un *determinismo tecnológico* que puede resumirse así:

1) La *fuerza productiva* propende a desarrollarse. El concepto de *fuerza productiva* no ha de ser entendido como la suma de los medios de producción disponibles sino como la *capacidad productiva* o el grado de *desarrollo de la tecnología*, medibles en términos de *productividad*.

2) La *estructura económica* tiende a adaptarse al nivel de desarrollo de la fuerza productiva. *Estructura económica* (o, en el léxico de Marx, la *base real* de una sociedad o, lo que es lo mismo, las *relaciones de producción*) es equivalente a los *regímenes de propiedad*.

3) Cuando la estructura económica no se adecua debidamente al nivel de las fuerzas productivas se produce una crisis.

4) El Derecho, la política (o *superestructura*) y las formas de conciencia se van adaptando a la estructura económica.

Dicho muy sumariamente, *el desarrollo (inevitable) de la capacidad productiva (A) explica la estructura económica (B) y ésta, a su vez, explica el andamiaje político y jurídico (C)*.

B es funcional a A. Cuando no lo es, estalla una crisis. C es funcional a B. Si no lo es, no podrá evitar transformarse.

Se trata, pues, de un paradigma altamente ambicioso⁷¹.

En relación con los problemas suscitados por la concepción materialista de la historia me remito al trabajo *La sombra de Marx*, cuyos capítulos VIII y IX (1993, pp. 171-226) están consagrados a este tema. Me limitaré ahora a evocar sucintamente algunos de los apuntes críticos allí vertidos.

La concepción de la historia de Marx comparte con otras grandes construcciones los inconvenientes característicos de esas amplias visiones, que pretenden servir para obtener conocimientos en un campo excesivamente extenso. El materialismo histórico cree poseer un conocimiento de leyes generales del movimiento histórico de alcance universal. No es un posible camino para la investigación; es *el camino*, válido ilimitadamente.

Esa generalización del campo de aplicación es inevitablemente abusiva.

Hay que señalar que los enunciados de los diversos aspectos de la concepción materialista de la historia poseen un carácter excesivamente inespecífico, lo que hace difícil tanto su eventual aplicación como la comprobación de su hipotético valor.

70 Cfr. Gerald A. Cohen, 1978; Jean Domarchi, 1972; Helmut Fleischer, 1969; Ross Gandy, 1978; Nicolás Grimaldi, 1986; Karl Kautsky, 1975; Franz Mehring, 1976; Mario Rossi, 1971-1974.

71 Fue el recientemente desaparecido Gerald Cohen quien estudió y expuso más concienzudamente estos aspectos de la visión de la historia de Marx (1978).

Varias de las piezas clave de la teoría de la historia marxista carecen de fundamentación, por lo que es imposible someterlas a verificación. Marx no mostró empíricamente la validez de su premisa primera (la fuerza productiva tiende a crecer), y los largos períodos históricos de estancamiento de la capacidad productiva la ponen directamente en cuestión.

Como tantas otras macrovisiones del siglo XIX, incurre en un extremado monismo explicativo, que alienta una actitud cognoscitiva poco inclinada hacia las explicaciones multifactoriales.

El mecanismo de conjunto propuesto relega a un lugar secundario a las fuerzas sociales y concede un papel prácticamente insignificante a los factores culturales, ideológicos, psicológicos y religiosos.

El *materialismo histórico* (la versión codificada y simplificada en el marxismo de la concepción de la historia de Marx) irradió ampliamente a lo largo del siglo XX y ha inspirado numerosos trabajos, si bien en las dos últimas décadas del siglo y hasta hoy no ha cesado de declinar.

Pese a todo, he de añadir que el paradigma del materialismo histórico, desprovisto de su pretensión de servir de modelo universal, puede ser fructífero cuando opera heurísticamente, sugiriendo caminos y formulando preguntas para la investigación en terrenos bien determinados. Presenta, en cambio, serios inconvenientes cuando, ignorando esos límites, se postula como portador de una explicación general de la marcha de la historia.

Durante más de un siglo, la ontología dialéctica hegeliano-marxista y la concepción de la historia de Marx, simplificada como *materialismo histórico*, han ejercido una gran influencia. En su condición de *ontologías a priori* han producido verdaderos estragos en el conocimiento.

Al experimentar un importante retroceso los movimientos comunistas y el marxismo, en las dos últimas décadas, tanto la dialéctica marxista como el materialismo histórico han perdido la posición que ocuparon, aunque algunos sectores siguen considerándolos válidos.

Como he advertido más arriba, el panorama ideológico en los movimientos sociales actuales es más atomizado que en el pasado; no está formado por grandes artefactos ideológicos como los que atravesaron los siglos XIX y XX.

En ese sentido, pero sólo en ese sentido, se ha aliviado la presión ideológica sobre los procesos de conocimiento. Tal aligeramiento, no obstante, no tiene tanto alcance como debiera: los factores ideológicos, aunque más fragmentarios, siguen teniendo un peso elevado y continúan, por tanto, condicionando la adquisición de conocimientos.

Por otro lado, si bien los grandes artefactos ideológicos anteriores han declinado, ello no impide que otros aspiren a ocupar su lugar.

VI. Antropología filosófica y transformación social

«Tanto la solidaridad altruista con los demás, la disposición a ayudar a nuestros congéneres, como la indiferencia egoísta frente a los demás, tanto los instintos sociales como los egoístas pertenecen evidentemente a nuestra dotación espiritual normal, y probablemente ambos están determinados biológicamente; ambos se limitan entre sí. Por eso no son realizables ni los sueños puramente liberales ni los rousseauianos de la plenitud: ni la utopía basada en la visión de que cada persona piensa sólo en su propia satisfacción, ni la que presupone que tenemos, por naturaleza, como meta únicamente el bienestar del todo social y que nuestra codicia tiene sus raíces en las instituciones artificiales y antinaturales de la civilización moderna».

Leszek Kolakowski

«Toda política implica (y generalmente ignora que implica) una idea del ser humano, e incluso una opinión sobre el destino de la especie, toda una metafísica que va del sensualismo más elemental hasta la mística más atrevida».

Paul Valéry

«Muchos de los trágicos errores de los movimientos revolucionarios modernos han estado directamente relacionados con sus exageradas ideas acerca del poder de los seres humanos para remodelar el psiquismo humano».

Gabriel Jackson

La cuestión de la *naturaleza humana* ha recorrido la historia de las ideas de izquierda (socialistas, comunistas, anarquistas). Ha comparecido constantemente, aunque se ha tratado, con mucha frecuencia, de una presencia implícita, soterrada. Estaba ahí aunque rara vez se exhibía abiertamente.

¿Por qué la de la naturaleza humana es una cuestión de importancia para los movimientos sociales y para los partidos de izquierda? Y ¿en qué sentido concierne al asunto de este libro?

Existe una relación directa y decisiva entre la idea que nos hagamos de los seres humanos y los proyectos de transformación social. Éstos dependen inevitablemente de aquélla.

La sociedad deseable y posible guarda estrecha relación con el concepto que se tenga de los seres humanos, lo que, a su vez, tiene que ver con la materia de este libro, dedicado a los problemas del conocer.

En las doctrinas socialistas han predominado concepciones de la naturaleza humana aprioristas, unilaterales y carentes de contenidos de experiencia suficientes. Unas y otras han dado por supuesto que los seres humanos *eran adecuados* para realizar sus proyectos.

La expresión *naturaleza humana* ha designado generalmente el conjunto de propiedades que han acompañado invariablemente, al margen de las diferentes tradiciones culturales y de las distintas formas de organización social, a la existencia de hombres y mujeres a lo largo de los siglos, lo que incluye aquello que diferencia a la especie humana de otras especies animales⁷². En pocas palabras, hace referencia a lo que los humanos hemos tenido en común a lo largo de la historia y en los más diversos lugares de la Tierra.

Cuando Borges dijo que Shakespeare era, a un tiempo, todo el mundo y nadie estaba refiriéndose a esto; estaba atribuyéndole una elevada *representatividad de lo humano*.

Me parecen pertinentes las siguientes consideraciones de Chomsky sobre este particular:

«[Foucault] parece totalmente escéptico respecto al desarrollo de un concepto de “naturaleza humana” independiente de las condiciones sociales e históricas, en tanto que concepto biológico de gran pertinencia. No comparto su escepticismo. Estoy de acuerdo en decir que la naturaleza humana *no es todavía* un concepto científico. Hasta el presente, escapa al ámbito de la ciencia; pero creo que en terrenos particulares como el del estudio del lenguaje, podemos comenzar a formular un concepto significativo de “naturaleza humana”, con sus aspectos intelectuales y cognitivos. (...) No dudo en considerar que la facultad de adquirir un lenguaje forma parte de la naturaleza humana» (Noam Chomsky, 1977, p. 93).

72 Cfr. J. Benthall (ed.), 1974; Martin Buber, 1938; Juan Manuel Burgos, 2007; Ernst Cassirer, 1944; N. Chomsky y Michel Foucault, 2006; Boris Cyrulnik, Edgar Morin, 2005; Arnold Gehlen, 1993; Agustín González Gallego, 1988; Axel Kahn, 2007; Weston La Barre, 1954; Ashley Montagu, 1987; Jesús Mosterín, 2005; Bikhu Parekh, 2005, pp. 177-190; Steven Pinker, 2003; Louis P. Pojman, 2005; Jacques Poulain, 2001; Jean-Luc Renck, Véronique Servais, 2002; Jean-Claude Saint-Onge, 2006; Harvey B. Sarles, 1985; Leslie Stevenson, 1974.

El concepto mínimo de Parekh

Este concepto nos remite a un interrogante que acude infatigablemente a las controversias sobre la naturaleza humana: ¿Existen unos caracteres permanentes y comunes a los seres humanos o, por el contrario, se debe admitir que no existe tal cosa y que sólo cabe hablar de las relaciones, las condiciones y los rasgos cambiantes que caracterizan su existencia en los distintos lugares y períodos históricos?

No es infrecuente encontrar reservas sobre el concepto de naturaleza humana⁷³, pero son raros quienes niegan la existencia de ciertos rasgos comunes compartidos por los seres humanos.

Bhikhu Parekh se muestra partidario de una concepción mínima de la naturaleza humana que incorpore los elementos básicos en los que están de acuerdo (o podrían ponerse de acuerdo) quienes sustentan distintas concepciones.

«En su acepción mínima, el término naturaleza humana hace referencia a aquellas capacidades, deseos y disposiciones permanentes y universales que todos los seres humanos comparten en virtud de su pertenencia a la especie común».

Y precisa su definición en los siguientes términos:

«Las propiedades son permanentes en el sentido de que siguen formando parte de los seres humanos mientras sigan siendo lo que son. Si los humanos se vieran afectados por ciertos cambios, se consideraría que es su naturaleza misma la que habría cambiado. Son propiedades universales en el sentido de que todos los seres humanos, en todas las épocas y en todas las sociedades, las han compartido, lo cual no significa que no se den excepciones; más bien implica que quienes carecen de las propiedades humanas “naturales” son defectuosos o al menos no son normales. Las propiedades adquiridas por el hecho de pertenecer a la especie humana no derivan de la sociedad ni de la cultura. Pertenecen a los seres humanos “por naturaleza”...» (Parekh, 2005, p. 179).

Se pueden invocar aquellos elementos, tantas veces señalados, que, por una parte, no son comunes a los seres humanos y a otras especies y que, por otra parte, se mantienen a lo largo de la historia de la humanidad. Cabe mencionar al menos los que siguen:

Los abundantes y ricos recursos mentales;
La posibilidad de servirse de la razón, de crear conceptos, de construir teorías;
El diálogo racional;
Los muy elaborados lenguajes verbales;

⁷³ John Gray, pese a ser muy reticente con la idea de naturaleza humana, por la carga que soporta de puntos de vista esencialistas, asegura que «existen unas necesidades humanas permanentes, compartidas por toda la especie» (John Gray, 1998, p. 75).

La capacidad para imaginar el futuro, hacer previsiones, fijarse metas y planificar los pasos para alcanzarlas, contando con útiles adecuados y tecnologías cada vez más desarrolladas;

El discernimiento entre el bien y el mal, y los juicios de carácter moral;

La identificación de los propios intereses y necesidades;

La conciencia histórica;

El aprecio por la libertad;

Las aptitudes para engañar, para explotar, para disponer de las vidas ajenas en beneficio propio;

La relación especular con otros seres humanos;

Los sentimientos de empatía, de identidad con otras personas, lo que propicia la comprensión de los problemas ajenos, la solidaridad, la amistad, la compasión;

El sentido estético;

El sentido de la justicia;

Las aptitudes para cooperar y para dividir el trabajo, incluso de un alto nivel de complejidad;

La existencia de unos mismos ciclos vitales y el hecho de afrontar unos problemas comunes respecto a la salud;

La fuerza de los sentimientos y de las emociones (tristeza, alegría, amor, odio, ira, satisfacción, placer, soberbia, amor propio, el humor y su manifestación física, la risa...);

Disponer de instrumentos políticos y legales complejos para ordenar la vida social...

Los seres humanos *poseen rasgos universalmente compartidos*, lo que hace posible asimilar provechosamente los legados de épocas anteriores y las aportaciones provenientes de lugares lejanos, así como desarrollar una tarea a partir de ellos.

La naturaleza común permite también la comunicación intercultural y la intersubjetividad entre culturas. El intercambio de ideas entre comunidades lingüísticas diferentes y la traducibilidad de los textos son posibles sobre la base de esa identidad común.

El hecho de que esos elementos comunes se expresen de formas variadas en distintas épocas o tradiciones culturales no anula su existencia.

«Si encontráramos un “ser humano” –asegura con buen criterio Bhikhu Parekh– que midiera seis metros de alto, fuera inmortal y tuviera órganos sensoriales inusuales, no experimentara emociones o cambios de humor, hablara un lenguaje refinado desde el momento mismo de su nacimiento, no cometiera ningún error ni tuviera una sola tentación durante toda su vida, y careciera del sentido de la identidad o de subjetividad, nos sentiríamos profundamente desorientados en su presencia» (2005, p. 182).

No podríamos evitar concluir que no estábamos ante un ser humano, esto es, que su ser no era conforme a los rasgos que consideramos propios de un ser humano (o de la naturaleza humana).

La perfeccionabilidad humana

La noción que se tenga de la naturaleza humana posee una evidente importancia para aquellas corrientes que preconizan una transformación de amplio alcance de la vida social. Delimita, en efecto, las posibilidades y los límites de la acción humana y condiciona por tanto los proyectos sociales que se puedan proponer⁷⁴.

En el socialismo prevaleció una concepción netamente optimista de la naturaleza humana, que retomó el legado de la Ilustración. En Rousseau, los humanos, en un estado de naturaleza, eran *buenos*, y fue la civilización la que los pervirtió. Esta idea fue compartida por pensadores tan distintos como Locke, Ortega o Sartre. Bajo este prisma, la educación debería desarrollar los *principios innatos* de justicia y verdad moral depositados en los seres humanos por la naturaleza.

Durante siglos, las corrientes progresistas han abrazado esta idea, mientras que las conservadoras han insistido a menudo en la *maldad* o en el egoísmo del ser humano.

El ser humano de Godwin, cuando no pesa sobre él alguna forma de coacción, actúa racionalmente y en favor del interés general. «El hombre es un ser progresivo, susceptible de perfeccionamiento hasta el más alto grado. Sólo se trata, pues, de suprimir cuanto impide a la razón tener una conciencia clara de la verdadera justicia y hacer de ella la fuerza motriz de la actividad humana» (Max Beer, 1973, pp 221-2). Ha sido «el reinado de la propiedad privada [el que] ha hecho del egoísmo la principal fuerza motriz de la actividad humana» (idem, p. 222). Esta percepción alentó en el socialismo de la primera mitad del siglo XIX la confianza en una radical transformación de la vida humana.

«Si las esperanzas y especulaciones de la época pueden resumirse en una sola palabra –afirmó A. L. Morton–, esta palabra es “razón”. Todo se sometía al Tribunal de la Razón. Realeza, religión, leyes, costumbres, creencias; todo lo que no era racional se condenaba sin vacilación. La llave de la utopía era la razón, pues si se llegaba a descubrir la sociedad ideal y a demostrar que era racional, nada, pensaban, podría oponerse seriamente a ella. (...) En aquella fase parecía necesario, simplemente, barrer determinadas trabas y el resto se daría por añadidura...» (1970, pp. 116-7).

Robert Owen constituyó un caso singular. Cultivó algo parecido a una *ciencia de las circunstancias*, que consideraba al ser humano como extremadamente versátil, por lo que se podían inculcar en él cualesquiera hábitos y sentimientos.

⁷⁴ En un sentido más amplio, condiciona el trabajo sociológico, como bien ha indicado Philippe Corcuff: «... La sociología se nutre en buena medida, las más de las veces implícitamente, de los *a priori* propios de las antropologías filosóficas (en el sentido de concepciones filosóficas de las propiedades de los humanos y de la condición humana, que no resultan sólo del conocimiento empírico, sino que también contribuyen a alimentar este conocimiento)» (2008, p. 13).

Se puede descubrir en su obra «un punto de vista del poder según el cual la sociedad entera aparece como algo que hay que gestionar, constituir, organizar, como si fuera un material amorfo. Así puede discurrir libremente el ideal moderno de organización que se caracteriza por un nuevo reparto de papeles entre dirigentes y ejecutantes, tanto más pernicioso cuanto que tiende a ser interiorizado por los ejecutantes...» (Miguel Abensour, 1986, p. 628). Los gobernantes cuentan con medios para modificar el carácter de cualquier comunidad, desde la peor hasta la mejor. «Al lado de Fabre d'Eglantine y de Bentham, Owen contribuyó a definir el proyecto de la gran política de los tiempos modernos, a saber “apoderarse de las almas, reformar el contenido, determinar la organización sobre nuevas bases...”» (ídem. p. 629).

Pierre Leroux, una de las más descolantes figuras del socialismo del siglo XIX, promovió una *dialéctica triádica y evolutiva* (pasado / presente / futuro; objeto / producto / sujeto; sensación / sentimiento / conocimiento; industria / arte / ciencia, etc.) Su filosofía de la vida estaba hecha de unidad entre estos elementos y de su movimiento, un movimiento sin fin. La vida es evolución continua, y perfeccionabilidad sin límites (Bruno Viard, 1997, pp. 45 y ss.)

En las versiones anarquistas más radicales, o más puras, la sociedad ideal ha estado asociada a la eliminación de la autoridad y del Estado, lo que, huelga subrayarlo, implica una determinada idea acerca de las posibilidades de la acción humana.

Marx y la noción de naturaleza humana

El tratamiento de la cuestión de la naturaleza humana por parte de Karl Marx abarcó un amplio registro⁷⁵.

Es obligado distinguir al Marx joven del maduro. El más joven (1843) tuvo una idea al que Althusser calificó de *racionalista-liberal*. Concibió entonces la libertad como *la esencia* del género humano (Louis Althusser, 1966, p. 230). No tardó en hacer suya la antropología filosófica de Feuerbach, bajo una óptica que Althusser consideró *comunitaria* (ídem, p. 231). Marcović resumió así aquellos primeros pasos:

«... Tenemos un concepto normativo de la naturaleza humana en los *Manuscritos económico-filosóficos* [1844] en términos de libertad humana, productividad, creatividad, sociabilidad, abundancia de necesidades, poder creciente de los sentidos humanos. Un año más tarde, en sus *Tesis sobre Feuerbach* [1845], Marx define la esencia humana como “un conjunto de relaciones sociales”⁷⁶. Este último es un concepto descriptivo que

75 Cfr. Philippe Corcuff, 2000, pp. 46 y ss.; Erich Fromm, 1966; Adam Schaff, 1965; Jean-Claude St. Onge, 2006, cap. 7; Leslie Stevenson, 1974, pp. 71-89; Vernon Venable, 1945.

76 En las *Tesis* escribe exactamente: «La esencia humana (...) es el conjunto de las relaciones humanas» (1845, p. 9).

no puede ser utilizado para la crítica de la sociedad existente. El concepto normativo es totalmente optimista. Las características humanas negativas se interpretan como mera facticidad, como rasgos pasajeros que probablemente desaparecerán cuando se eliminen las condiciones desfavorables que las producen» (Mihailo Marcović, 1984, p. 567).

En su madurez apenas abordó la cuestión de la naturaleza humana, y cuando lo hizo fue muy crítico hacia el concepto mismo. A partir de *La ideología alemana* (1845-6), el tema fue abandonado. Deseoso de evitar las entelequias al respecto acabó reduciendo la cuestión a un asunto histórico y social. El cambio de los seres humanos debería alcanzarse mediante la transformación de sus condiciones de existencia, y, más concretamente, de las *relaciones de producción*.

Marx opuso al *hombre de los filósofos los hombres históricos reales*. Para aquellos «el individuo aparecía como conforme a la naturaleza, en tanto que puesto por la naturaleza y no en tanto que producto de la historia» (¿1857?, p. 283).

«La sociedad no se compone de individuos, sino que expresa la suma de relaciones en las que estos individuos están el uno con respecto al otro. Es como si alguien quisiera decir: desde el punto de vista de la sociedad no existen esclavos y ciudadanos: ambos son hombres. Pero son hombres fuera de la sociedad» (1857-8, I, p. 205).

Esta absoluta disociación entre los seres humanos “naturales” y los “histórico-sociales”, los únicos que reconoce, acabaría teniendo notable éxito en el mundo de la izquierda, como si no se pudiera dar por buena una idea de naturaleza humana y, a la vez, atender a las condiciones históricas y sociales y a su influencia sobre la existencia humana.

«... No se trata... de *personas* [los capitalistas y los terratenientes] más que en tanto que personificación de categorías económicas, encarnación de intereses y de relaciones de clases determinadas» (prefacio a la primera edición alemana de *El capital*, 1867, p. 8).

Estas afirmaciones propiciaron que en los marxismos posteriores predominara la negación de la idea misma de naturaleza humana.

Mihailo Marcović resaltó que «la ideología oficial de los países del “socialismo real” rechaza la idea de una naturaleza humana general, a causa de su declarada incompatibilidad con el modelo de infraestructura y superestructura y con la teoría de la lucha de clases. Las únicas características generales que tiene el ser humano, de acuerdo con los requisitos del materialismo histórico, son aquellas que están determinadas por un modo de producción determinado...» (1984, p. 567).

Con todo, el hecho de que los conceptos de *ser humano*, *humanidad*, *esencia humana* no sean fundadores de teoría en el Marx maduro no impide que la perspectiva de Marx, y de sus seguidores, presuponga alguna idea de la natura-

leza humana. De otro modo, carecería de sentido la idea de alienación. «Marx reemplaza –observó Stevenson– la noción de pecado por la de “alienación”, la cual conlleva una idea similar de un patrón ideal que la vida humana real no encuentra» (1974, p. 81).

Por lo demás, los seres humanos de Marx son considerados capaces de desarrollar un proceso de perfeccionabilidad, aunque él no empleó esta palabra. La perspectiva de la emancipación humana en un régimen de comunidad de bienes supone no sólo una idea de la naturaleza humana sino, más concretamente, una idea normativa. Los seres humanos son capaces de una vida absolutamente distinta de la ya alcanzada; la emancipación consiste en liberar esas capacidades.

Así, el *Manifiesto comunista* dio unas pinceladas de una hipotética sociedad futura que nos permite pensar en una transformación radical de los seres humanos. Principios de esa sociedad deberían ser «la abolición de la oposición entre la ciudad y el campo, de la familia, de la ganancia privada, del trabajo asalariado, la proclamación de la armonía social, la transformación del Estado en una mera administración de la producción... » (1848, pp. 166-7).

Muchos años más tarde, Marx habló de *individuos universalmente desarrollados* en el seno de la sociedad comunista, así descrita en sus “Glosas marginales al programa del Partido Obrero Alemán” (1875):

«En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y, con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran libremente los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!» (1875, p. 15).

En este párrafo, en el que se aventura en un terreno resueltamente quimérico, Marx está optando implícitamente por una idea determinada de la naturaleza humana acorde con ese proyecto.

Aptitudes e ineptitudes

En diversos medios de izquierda han echado raíces dos enfoques abiertamente contrapuestos.

Hallamos, de un lado, una opinión muy severa sobre las mayorías sociales, a las que se atribuyen unos valores poco o nada congruentes con los que se supone que son los valores de izquierda (solidaridad, inconformismo, etc.)

Esta opinión, las más de las veces, se basa en impresiones personales sobre los entornos humanos particulares y en el hecho de que no tengan más éxito las ideas que, en algunos ambientes, se consideran de izquierda⁷⁷.

Curiosa y paradójicamente, muchas de las personas que mantienen unas opiniones hipercríticas hacia la gente común defienden unas perspectivas de cambio social de gran envergadura. Se ignora que los puntos de vista extremadamente críticos hacia las mayorías sociales son escasamente compatibles con la defensa de los más ambiciosos proyectos de transformación social. Si la mayoría de la población es víctima de esos defectos, ¿cómo va a emprender las tareas transformadoras que se preconizan?

Los cambios propugnados, no hace falta decirlo, presuponen unos seres humanos guiados por unos valores que quienes los preconizan no encuentran debidamente asentados en la sociedad realmente existente.

Tal contradicción se intenta salvar en ocasiones mediante la esperanza de que esas mismas mayorías sociales que hoy son víctimas, según se nos repite, del egoísmo, del consumismo, de un adocenamiento grave, presionadas por situaciones más difíciles, acabarán reaccionando y emprendiendo un camino distinto del que han seguido durante mucho tiempo.

En bastantes casos, no obstante, las dos piezas de la contradicción conviven sin mayores dificultades aparentes. Al tiempo que se denosta a las mayorías sociales realmente existentes, se postula un cambio radical, que no se sabe bien quiénes podrían y deberían llevar a cabo, más allá de las minorías que lo defienden con más tesón que precisión en sus objetivos.

No es mi intención, sin embargo, detenerme aquí en esta llamativa contradicción. Me ceñiré a un problema que concierne directamente al asunto de este libro.

La noción misma de cambio social global y radical comporta una visión de los seres humanos determinada.

El objetivo propuesto (llámesele *socialismo*, *comunismo* o *anarquía*) requiere unos seres humanos con unos rasgos, con un psiquismo y con una constitución moral adecuados para realizarlo con éxito.

Cabe pensar en unas personas con un alto grado de desprendimiento, enteramente altruistas, que mantengan a raya rigurosamente sus intereses individuales, siempre en favor de los definidos como intereses colectivos.

Los proyectos a los que me estoy refiriendo requieren, asimismo, unos seres humanos carentes de un sentido de la autonomía pujante y desprovistos de un espíritu de iniciativa económica individual, pues, de lo contrario, encajarían mal en un engranaje colectivista.

⁷⁷ Examiné esta opinión en mi libro *Izquierda y sociedad* (2004).

No deberían ser muy partidarios, asimismo, del pluralismo, dado que la sociedad toda debería adherirse a una misma idea, a veces muy precisa, del bien y de la felicidad.

Topamos de lleno con la cuestión de la naturaleza humana.

En la forma de abordarla tradicionalmente se aprecia, por de pronto, una seria anomalía: siendo como es que sólo si existen, masivamente, por decirlo así, unos seres humanos funcionales con los fines propuestos, esos proyectos de transformación pueden ser tenidos por realistas, la cuestión de la naturaleza humana debería ser objeto de una atención que rara vez merece.

Lo más frecuente es que se dé por supuesto que esos seres humanos existen, están ahí, disponibles, poseen las aptitudes necesarias; se trata tan sólo de permitir que discurran libres sus capacidades y disposiciones latentes.

Pero hay más.

Esas personas mitificadas en las doctrinas socialistas y comunistas no sólo proporcionan una expectativa de viabilidad a los proyectos de *sociedad armónica*, sino que, además, hacen necesarios esos proyectos, que, por las razones aducidas, son los que corresponden a su *modo de ser profundo*. Se trata de llevar a cabo una *revolución antropológica*, la *reconstrucción del ser humano*.

Ambivalencia antropológica

Como he indicado más arriba, la idea que tengamos de los rasgos más presentes en los seres humanos condiciona las propuestas de cambios sociales.

Las distintas religiones —y también bastantes corrientes de izquierda— metabolizan difícilmente la realidad de la ambivalencia moral y se defienden de ella tratando de separar rigurosamente el bien del mal, asociando éste a la actual organización social y aquél a una nueva sociedad futura.

En las más diversas culturas se alza persistente la figura del diablo maligno que refleja la cercanía entre el bien y el mal, a la vez que sirve para alimentar la esperanza en la disociación entre ambos términos y el triunfo del bien sobre el mal.

En el *hombre doble* de Pascal encontramos una sugerente concepción de la sustancial ambivalencia humana. El ser humano es un híbrido, entre demonio y ángel; lleva sobre sus espaldas el lastre de la caída original pero, a la vez, es sujeto de salvación.

El dúo ángel-diablo evidencia tanto la conciencia de la ambivalencia como la voluntad de librarse de ella. El demonio representa el mal en nuestro interior y el deseo de expulsarlo, si bien la exterioridad no llega a ser completa. Al actuar, mediante la tentación, se introduce en nosotros. De ahí procede una

lucha constante y su expresión, el *vade retro Satanás*, salvo cuando, mediante la *posesión*, el diablo obtiene una victoria duradera⁷⁸.

La figura del diablo y las representaciones ángel-diablo en muy diversas tradiciones nos ayudan a seguir la pista de la conciencia de la ambivalencia en la historia humana.

El colectivismo más rígido, frente a la *espontaneidad egoísta del capitalismo*, supone que el ser humano es primordialmente solidario y cooperativo, o susceptible de serlo mediante los cambios adecuados en la estructura económica. Esos cambios, según este punto de vista, permitirán afianzar un marco de propiedad colectiva, alejado de la competencia y rotundamente gobernado por la participación solidaria.

Doy por sentado que la dimensión colectivo-altruista está permanentemente presente en la historia humana.

a) Corresponde a la conciencia de la identidad humana, a la percepción de la comunidad identitaria y a la consiguiente empatía con los semejantes; la identificación como humanos hace posible ver en los otros nuestra propia realidad;

b) El ser humano se concibe como ser social, que resuelve sus problemas en cooperación (el lenguaje, la acumulación de saberes y de técnicas, la seguridad, la vida afectiva, contar con recursos para vivir...);

c) El mundo de los afectos y de las afinidades conduce no sólo a la cooperación sino a una cooperación generosa.

Por todo esto entendemos la vida humana unida a la cooperación y al altruismo.

Pero la existencia humana es a la vez individual; la humanidad consta de sujetos individuales que tienden a delimitar sus intereses particulares, por más que éstos tengan con frecuencia una vertiente colectiva (familiar, territorial u otra).

Hay egoísmos comedidos, y los hay también extremos, que anteponen de forma exagerada los intereses individuales a los colectivos, y que se sirven de todos los medios disponibles para alcanzar ventajas personales, aunque ello sea dañino socialmente. De aquí la necesidad de la función reguladora de las instituciones políticas y sancionadora, llegado el caso, por parte de las instancias judiciales.

Las vidas humanas poseen esas dos dimensiones, individual y colectiva; la desconsideración de cualquiera de ellas genera desequilibrios en el entendimiento de esta cuestión.

⁷⁸ Véase, sobre los distintos períodos de la historia del diablo en el mundo occidental, a partir del siglo XII, el fascinante libro del gran especialista en brujería Robert Muchembled (2000), quien estudia las relaciones entre la esfera de la cultura, la concepción del cuerpo humano, la vida social y las formas de entender el mal. Cuando, a partir del siglo XVIII, el demonio se autonomiza del marco religioso, recupera con frecuencia la unidad con los seres humanos, en cuyo interior vive aletargado. Acerca de la presencia del mal: Alain Cugno, 2002; Michel Terestchenko, 2005.

A esos asuntos dedicó un sugerente artículo Norman Geras. Tomando pie en un libro de Ralph Miliband donde se suscitan ciertos problemas antropológicos (*Socialism for a Sceptical Age*, Cambridge, 1994), enunció cuatro posibles puntos de vista.

-
- | | |
|----|--|
| A. | Los seres humanos son intrínsecamente perversos. |
| B. | “ “ “ buenos. |
| C. | “ “ “ una página en blanco. |
| D. | “ “ “ una mezcla. |
-

La primera y la segunda corresponden a una metafísica *pesimista* y *optimista*, respectivamente. La tercera, cuando opera dentro del socialismo, puede ir acompañada de la negación de cualquier tipo de naturaleza humana, considerando que lo que se engloba bajo ese rótulo corresponde, de hecho, a rasgos con existencia puramente histórica, cambiantes y contingentes, determinados por la estructura económica de la sociedad [añado que, en realidad, la concepción C puede ser compatible con una visión de los límites de la acción humana como la B]. B y C se acercan cuando tratan de explicar la presencia del mal en la historia humana: «La aparente capacidad humana para el mal se convierte en un epifenómeno por excelencia» (Norman Geras, 1996, p. 86).

Los socialismos que hemos conocido hasta hoy reposan principalmente sobre las visiones B o C.

Norman Geras se inclina por la opinión D, y el autor de este libro, también.

«... Si se adopta un punto de vista más ambivalente sobre el equilibrio entre la capacidad para el bien y para el mal, se considera que ninguna de ellas es capaz de anular a la otra o de imponerse de manera general o circunstancial hasta anularla» (p. 85).

Partiendo de este punto de vista, no es fácil sostener una perspectiva socialista radical: «Un salto que nos lleva de la gente que somos y conocemos a unos seres maravillosos, libres de debilidades y vicios humanos o que, en cualquier caso, no se pondrán de manifiesto» (p. 94).

Para Geras, sólo se puede actuar «dentro de ciertos límites prefijados por la naturaleza de nuestra especie» (p. 95). «Se puede entrenar a un caballo o adiestrar a un gato. Pero no se puede enseñar a leer al caballo o al gato a ser vegetariano» (p. 95).

Después de relacionar el bien y el mal con el ejercicio de la libertad, concluye: «No necesitamos un ideal de perfección, o casi perfección –sea éste el resultado de factores exógenos o endógenos de la naturaleza humana–, para reconocer la necesidad de cambios institucionales radicales» (p. 101).

Otros autores socialistas han adoptado el punto de vista de la ambivalencia pero entendiendo que ésta puede ser atenuada en extremo en un estadio social futuro.

Es el caso del marxista británico John Molyneux, el cual escribió un trabajo titulado “¿Es la naturaleza humana una barrera frente al socialismo?”, en el que rechazaba las representaciones de la naturaleza humana como inevitablemente codiciosa y daba por buena una noción ambivalente de la misma.

«Una persona no es innatamente buena o mala. Una persona es, a la vez, egoísta y generosa, cobarde y valerosa, exigente y cohibida. (...) La naturaleza humana ¿es fundamentalmente buena o fundamentalmente mala? Ni una cosa ni la otra».

Pero ello, para Molyneux, depende del aspecto ambiental y educativo.

«Todo depende de las circunstancias. Depende de si la gente se siente vulnerable y amenazada o fuerte y segura de ella misma. Depende de las actitudes con las que uno ha crecido y se ha formado a lo largo de su vida. (...) La gente cambia cuando sus condiciones de vida y experiencias cambian. Si esto es válido para los individuos, la historia muestra que lo es incluso más para las sociedades y las clases sociales».

Y cita la Revolución rusa como ejemplo de alteración de la naturaleza humana. A juicio de este autor, la ambivalencia puede ser superada mediante la eliminación del capitalismo, para lo que es precisa «la toma de posesión de la inmensa riqueza, de la capacidad productiva y de la ciencia y la tecnología (...), sometiéndolas a un control democrático y colectivo a escala internacional» (John Molyneux, s.f.)

Para Molyneux, la ambivalencia es sólo el punto de partida; es razonable, a su juicio, aspirar a su superación.

En mi opinión, la naturaleza humana contiene elementos contrapuestos, que conviven no episódica sino permanente e inevitablemente, aunque se manifiestan de forma variada y con desigual vigor en distintas situaciones.

Esta apreciación es incompatible con el panorama monocolor de las *utopías fuertes*, que reposan sobre la creencia en una reconstrucción radical de los seres humanos.

Carecen de apoyos históricos perspectivas, como la de Molyneux, que apuntan hacia una sociedad altamente armónica y emancipada, o poco menos, de la ambivalencia. No pasa de ser una hipótesis imposible de discutir y de verificar. Uno puede creer en ella, como le sucede a Molyneux, pero no puede justificar su creencia empíricamente. Esto no significa que la organización actual de la sociedad, de la economía o de la política constituya un techo máximo en materia de altruismo. Las experiencias del mundo contemporáneo no son suficientemente concluyentes a la hora de definir un horizonte de posibilidades.

VII. El uno y el dos

«*Lo simple es falso; lo complicado es inutilizable*».

Paul Valery

Al evocar en páginas anteriores la teoría de la historia de Karl Marx, hice referencia a las macrovisiones del siglo XIX, bastante propensas al monismo explicativo y poco atraídas por las explicaciones multifactoriales⁷⁹.

El propio Marx se preguntó por *la fuerza propulsora de la historia* (*La ideología alemana*, 1845-6), y creyó haberla hallado en la imparable innovación tecnológica.

El siglo XIX discurrió por cauces abiertos mucho tiempo atrás. Heráclito pensaba que todas las cosas estaban regidas por el fuego. Hipócrates vinculaba las causas de las enfermedades con las estaciones del año. Diógenes veía en el aire el elemento básico de la realidad. Aristóteles relacionaba el carácter de un pueblo con el clima. Y le siguieron Tomás de Aquino e Ibn Jaldún al explicar las diferencias culturales y raciales. Y Montesquieu.

El clima, la demografía, la economía, la tecnología, la lucha de clases: he ahí unos cuantos lugares sobresalientes del monismo explicativo.

Pero esos principios explicativos de amplio alcance, y en general las síntesis clásicas, han ido decayendo en el siglo XX. Roberto Racinaro, comentando el itinerario intelectual de Hans Kelsen, afirmó que la ciencia moderna, en las diversas esferas, de la física a la sociología, «parece constituir la crisis definitiva de toda visión “sintética” de la realidad, que podía encontrarse todavía en la física mecanicista, en la filosofía hegeliana y, por el lado opuesto, en el marxismo» (1982, p. 38).

⁷⁹ En *La sombra de Marx* (1993) aludí a varias concepciones reduccionistas: «Hegel concibe el Estado como la fuerza más decisiva; Leopold Von Ranke la descubre en el juego dual de Estado y religión; Comte la sitúa en el campo de la cultura; Guizot ve la historia europea presidida por el conflicto entre los principios de autoridad y de libertad; Jacob Burckhardt, más tarde, ensancha el horizonte, y habla de *los tres factores de la historia* (Estado, religión y cultura); Taine se inclina por la raza, el medio y el momento...» (1993, p. 181).

No obstante, en el estilo de conocimiento de las corrientes contestatarias, que es el tema del presente libro, a la hora de representar el mundo o la sociedad o de abordar un problema, la *inclinación hacia el uno* sigue siendo manifiesta, aunque, como pronto veremos, no es incompatible con un persistente gusto por el número dos.

En las configuraciones mentales de la izquierda han arraigado unas representaciones de la sociedad que pretenden explicar el orden social, desde una perspectiva reduccionista, a partir de un principio o de una pequeña serie de principios.

A lo largo del último siglo, en las tendencias marxistas, ha primado una interpretación económica de la historia: es la economía la que suministra el ángulo de visión adecuado para explicar los cambios históricos, lo que deja en un lugar secundario a la cultura, las ideologías, las religiones, la política.

Este punto de vista no resulta adecuado para explicar por qué muchas gentes modestas votan por partidos de derecha que aplican políticas contrarias a sus intereses económicos. Al igual que vale poco para entender la persistencia de los conflictos de religión o la actualidad de la opresión y de la desigualdad de las mujeres.

Philippe Corcuff se refirió en uno de sus trabajos al concepto de *interés*, como uno de los principios explicativos más apreciados en los círculos de izquierda. En su escrito hacía referencia a la *perspectiva de las retribuciones* en el análisis del militantismo, «es decir, la extensión del paradigma del “interés” a las retribuciones llamadas “simbólicas” del compromiso».

Corcuff ha llamado la atención sobre «el peligro de caer en la rutina que entrañan las analogías económicas en los estudios actuales sobre las actividades militantes, que tienden a convertir el lenguaje del *interés* en el único modo de interpretación del compromiso [asociativo]», y ha discutido con quienes piensan que es imposible escaparse del lenguaje de los intereses, «y que incluso la pretensión de hacerlo es también la expresión de flagrantes intereses subyacentes» (2008, p. 16; Cfr. Corcuff, 1995).

Del mismo modo, la historia del capitalismo y sus avatares podría explicarse de conformidad con un principio explicativo único: *la búsqueda del máximo beneficio*.

La *preferencia por el uno* se deja sentir en los sempiternos debates acerca de si la conducta humana se desenvuelve libremente o si, por el contrario, está sujeta a un insuperable determinismo, o si, en fin, está plenamente sujeta al azar, como si no fueran posibles distintas formas de coexistencia entre estos términos y hubiera que escoger obligatoriamente uno sólo de ellos.

En la historia de las ideas de la izquierda ha estado abrumadoramente presente el anhelo de dar con una *causa fundamental* de los acontecimientos históricos,

así como con un *conflicto principal*, al que los demás conflictos estarían subordinados.

Mao Tsetung fue un virtuoso del pensamiento monista, como nos lo recuerda su concepto de *la contradicción principal*.

Hay que advertir que, en el lenguaje de Mao Tsetung, como en el de muchos otros marxistas, cuando se habla de *la contradicción principal*, no se está hablando de dos afirmaciones que se contradicen, sino que se está aludiendo de hecho, metafóricamente, a un conflicto entre dos elementos, es decir, al *conflicto principal*.

«En el proceso de desarrollo de una cosa compleja hay muchas contradicciones y, entre ellas, una es necesariamente la principal, cuya existencia y desarrollo determina o influye en la existencia y desarrollo de las demás contradicciones.

»Por ejemplo, en la sociedad capitalista, las dos fuerzas contradictorias, el proletariado y la burguesía, constituyen la contradicción principal. (...)

»Pero, ocurra lo que ocurra, no cabe ninguna duda de que en cada etapa de desarrollo de un proceso hay sólo una contradicción principal, que desempeña el papel dirigente. (...) Una vez detectada la contradicción principal, todos los problemas pueden resolverse con facilidad».

A su vez, y siempre desde esta perspectiva, los dos términos de la contradicción nunca tienen la misma importancia.

«En toda contradicción, el desarrollo de los aspectos contradictorios es desigual. A veces, ambos parecen estar en equilibrio, pero tal situación es sólo temporal y relativa, en tanto que la desigualdad es el estado fundamental. De los dos aspectos contradictorios, uno ha de ser el principal, y el otro, secundario. El aspecto principal es el que desempeña el papel dirigente en la contradicción. La naturaleza de una cosa es determinada fundamentalmente por el aspecto principal de su contradicción, aspecto que ocupa la posición predominante» (Mao Tsetung, 1937 B, pp. 94 y ss.).

De conformidad con este punto de vista, todos los países están llamados a seguir el mismo camino: la *contradicción* entre burguesía y proletariado es la *contradicción principal*, y, dentro de ella, la primera constituye el *aspecto principal*, hasta que el proletariado se hace más fuerte y arrebató esa posición a la burguesía.

Esta manera de explicar los conflictos es útil para las fuerzas que han alcanzado una posición más relevante. Allí donde hay un combate entre dos fuerzas, es interesante para ellas que el conflicto que las enfrenta aparezca como *el conflicto principal* de la sociedad y que las restantes fuerzas sean consideradas *secundarias*, destinadas a aceptar la hegemonía de una de las dos fuerzas principales. Tal forma de presentar la realidad ofrece la ventaja de la eficacia. Es provechosa para insertar la pluralidad de fuerzas existentes en una contienda

principal a la que los demás conflictos han de subordinarse. En esa percepción se inscribe el manido *conmigo o contra mí*, y el igualmente tópico *los enemigos de mis enemigos son mis amigos*.

Además de ser útiles, las representaciones monistas (un *conflicto central*, un *enemigo principal*: la burguesía, el colonialismo, el imperialismo, el patriarcado, Occidente, el Norte, etc.) corresponden en ocasiones a la realidad, expresan efectivamente entidades, dinámicas, configuraciones, procesos reales.

El problema estriba en que, más allá de la utilidad práctica o táctica de determinada representación, la interpretación monista a la que estoy refiriéndome es adecuada algunas veces para dar cuenta de los procesos reales, pero otras veces tiende a distorsionarlos, a simplificarlos, a reducir su riqueza y la pluralidad de factores que intervienen en ellos.

El marco cognitivo de Mao Tsetung cierra más puertas de las que abre, desde el momento en que da por hecho que existe *un principio explicativo de alcance general y de aplicación obligatoria (siempre existe una contradicción principal)*. A esta aventurada suposición reduccionista se le otorga un carácter axiomático.

Martin Buber resaltó la incompatibilidad entre el apriorismo reduccionista y una buena investigación: «Freud era un simplificador, tal como lo fue Marx en el terreno social antes que él, esto es, alguien que aporta un concepto general en lugar de la siempre renovada investigación de la realidad» (1957, p. 42).

No sólo no es un buen camino para conocer sino que, además, es una mala guía para la acción, en la medida en que tiende a subordinar a la *contradicción principal* las contradicciones inevitablemente tenidas por *secundarias*.

Albert Memmi hizo notar que cuando la lucha de clases (entre “las dos clases principales”) lo explica todo las restantes clases y las demás causas ven mermaidas sus posibilidades. «No me entristecerá que se admita que la lucha de clases no lo explica todo. He rechazado ese esquema para dar cuenta exhaustivamente del colonialismo o del antisemitismo; lo considero perfectamente inadecuado para esclarecer la condición femenina...» (Albert Memmi, 1968, p. 220). ¿Cuántas veces no se ha postergado la demanda de derechos para las mujeres en nombre de la prioridad y la centralidad de la lucha de clases? ¿Y no se puede decir otro tanto de los derechos de las comunidades indígenas, tratadas como marginales respecto a la central lucha de clases?

Entre el uno y el dos no hay mucha distancia.

A menudo, la explicación según un principio único acompaña armoniosamente una representación dicotómica. A la arrolladora predilección por el uno se le agrega el magnetismo ejercido por el número dos.

Así, no es difícil encontrar una representación de la sociedad marcada por el antagonismo entre partes netamente diferenciadas e irreductibles, que libran

una lucha sin fin. La vieja pugna entre el bien y el mal es sustituida por el combate entre proletariado y burguesía, o entre socialismo y capitalismo, o entre movimientos de liberación nacional y colonialismo o imperialismo, o entre Norte y Sur.

Es menester, en ese combate, minar a la otra parte, reducir su poder, defender los propios intereses en un juego que se supone que es de *suma cero* (lo que gana una parte lo pierde la otra), y, para quienes se sitúan en una perspectiva utópico-revolucionaria, el objetivo se resume en la supresión del otro término del antagonismo, su eliminación, y el acceso a un estadio caracterizado por una ordenada armonía.

Tal enfoque no se limita a subrayar la existencia de antagonismos sociales, cosa ciertamente necesaria, sino que concibe la sociedad *sólo* como antagonismo.

Esto es así incluso cuando quienes hacen suya esa forma de ver las cosas, en su vida ordinaria y en su acción política y social, conjugan choque y antagonismo, como es inevitable, con convivencia, negociación y compromiso.

Jean Baechler, examinando el pensamiento político de Trotsky, apreció un resistente nexo entre el espíritu revolucionario y la representación dual de la sociedad.

«Una revolución es forzosamente un choque entre *dos* campos; no es posible concebir una revolución ternaria, al igual que no es imaginable una batalla triangular. Es preciso, pues, dividir la sociedad en dos grupos y solamente en dos. Para hacerlo, conviene contar con un criterio dicotomizador. Trotsky encontró en el marxismo un principio perfectamente funcional: la propiedad privada de los medios de producción en el sistema capitalista. La sociedad humana se encuentra dividida en dos grupos radicalmente distintos: los poseedores y los desposeídos» (1968, p. 27).

La idea de la sociedad como antagonismo total combina el monismo explicativo con una representación acentuadamente dicotómica.

Veamos algunas de las piezas de esta racionalidad unificadora y, a la vez, dualizadora.

Ha de consignarse, para empezar, la consideración del campo de fuerzas contrarias a los intereses de las mayorías sociales como *un sistema*, en sentido denso, al que se denomina significativamente *el sistema* o, alternativamente, *el sistema capitalista*, o, en fin, *el capitalismo*. O *el imperialismo*, o *el imperio*, o, por extensión, *Occidente* o *la civilización occidental*.

El sistema tiene una *ideología única* a la que se denomina *pensamiento único* o *ideología capitalista* o *burguesa*.

El capitalismo o *el sistema* o *el imperio* viene a ser una especie de *ente orgánico unitario* y *dotado de razón*, gobernado por un *estado mayor* sin nombre que actúa eficazmente en la oscuridad y que defiende regular y coherentemente *los intereses del sistema*.

En el contexto de estas ideas, la noción de *sistema*⁸⁰ posee un carácter a la vez impreciso y muy consistente. *El sistema*, aunque no se sepa siempre muy bien dónde empieza y dónde acaba, ni en qué consiste exactamente, es algo más que una suma de elementos; dispone de una estructura cuyas piezas interactúan enérgicamente.

El sistema está estrictamente diferenciado de lo que queda fuera de él. A sus dirigentes se les supone una alta unificación de criterios, una jerarquización estricta, una fuerte disciplina y una autoconciencia acusada en tanto que *representantes del sistema*, así como una percepción clara de los intereses comunes que forman el sustrato del sistema. La referencia al sistema permite presentar al adversario como fuertemente unificado, enmascarando en cierta medida sus diferencias de intereses y de criterios. El uso y abuso de la idea de sistema proporciona una alta comodidad mental al tiempo que, a pesar de su imprecisión, o gracias a ella, permite pensar que quienes se sirven de este vocablo se integran en un espacio común *antisistema*.

Una expresión de esta forma de ver las cosas es la teoría de la *élite global*, entidad unitaria que agrupa a quienes detentan todos los poderes, formulada por David Icke:

«Todas las instituciones y grupos más importantes que afectan a nuestra vida cotidiana se relacionan con la Élite Global, que determina la política coordinada a lo largo de toda la pirámide. Las personas en los compartimientos más bajos no tendrán ninguna idea de aquello de lo que forman parte» (1998, cap. 3, titulado “La dictadura global”).

Esta concepción se despliega habitualmente en una batería de tesis; resumiré a renglón seguido varias de las más repetidas.

A escala internacional, *el sistema* está encarnado por los Estados Unidos. Es *el enemigo principal*.

Cuanto emana del *sistema*, o del *poder*, es nocivo, por lo que debe ser combatido.

Pero la dinámica económica capitalista es tan absolutamente dominante que se diría que poco pueden, frente a ella, la acción política y cultural.

Los medios de comunicación y las instituciones educativas están enteramente *al servicio del sistema*. Este último los guía en la dirección adecuada para proteger sus intereses. Son publicistas de la *ideología capitalista*.

Las universidades son simplemente un *aparato de clase* o burgués; desempeñan un papel controlador, represor y encuadrador de los estudiantes, a los que preparan para someterse a las funciones que *el capital* les tiene reservadas.

La opinión pública se encuentra absolutamente manipulada, de tal forma que no pueden ganar terreno las ideas auténticamente contrarias al sistema.

80 Cfr. Talcott Parsons, 1951; Niklas Luhmann, 1984, con la introducción de Ignacio Izuzquiza (1990).

Las mayorías sociales, en la sociedad moderna occidental, se encuentran anestesiadas por la propaganda y el *consumismo*; han perdido el sentido de la solidaridad y la capacidad para rebelarse⁸¹.

Entre la minoría más poderosa y las clases trabajadoras no hay ningún interés común; sus relaciones están dominadas por una relación de antagonismo total. Los posibles intereses comunes (que haya prosperidad económica y pleno empleo, por ejemplo, o que se prevengan las catástrofes naturales, o que la sociedad esté suficientemente cohesionada...) o no existen o son básicamente irrelevantes.

Los *partidos políticos del sistema* son todos lo mismo y causan grandes males precisamente por no adoptar el punto de vista del antagonismo total.

El sistema es radicalmente violento. Aunque no use las armas contra la población, se sirve de una *violencia estructural* permanente.

Las llamadas *democracias* tienden inevitablemente hacia el autoritarismo, cuando no hacia el fascismo, aunque sea bajo nuevas formas.

Una muestra expresiva de esta visión de la sociedad nos la proporcionó no hace mucho un grupo de estudiantes de la Universidad de Granada, quienes escribieron que «ni el consciente ni el inconsciente pueden escaparse del dominio ideológico de clase. La literatura es un lugar más dentro de los lugares ideológicos en la historia, esto es, en la lucha de clases. El fascismo, aún hoy, se transforma, muda de piel, se democratiza. (...) La ideología fascista tiene su lugar más efectivo dentro del capitalismo globalizado en su versión demócrata».

Su escrito sigue con otras tesis del estilo bien conocido de: las obras literarias responden a necesidades históricas de las clases sociales; el hombre moderno aplica la máxima de «compro, consumo, luego existo»; nuestro tiempo está marcado por «el vacío intelectual»; hay que conquistar la libertad de expresión; etcétera.

Entre quienes adoptan una perspectiva binaria los hay que insisten en que debemos elegir entre dos términos irreductibles: capitalismo o socialismo, Cuba o Estados Unidos, el País Vasco o España, etc. Un texto difundido hace unos años resumía intrépidamente la historia del siglo XX:

«El siglo XX empezó con la I Guerra Mundial y la revolución Socialista de Octubre y acabó con la caída del campo socialista y la propia URSS. Todo su desarrollo ha estado

81 «No cabe duda de que una de las cosas que más ayuda hoy a la gobernabilidad en los países que implementan el régimen económico neoliberal, que tiende a una desigualdad social creciente, es la capacidad que tienen los actuales medios de comunicación de masas para influir en la opinión pública. Éstos, concentrados cada vez en menos manos, se encargan de *canalizar el pensamiento y las actitudes* de la gente dentro de los límites aceptables para las clases dominantes, desviando cualquier *reto en potencia* contra ellas y las autoridades establecidas antes de que éstos puedan *tomar forma y adquirir fuerza*» (Marta Harnecker, 1999, p. 79). Al leer textos como el presente, uno se pregunta cómo suponen quienes así piensan que puede superarse ese *condicionamiento absoluto* difícilmente compatible con la movilización social y la transformación de la sociedad que preconizan.

marcado por tanto por un pulso entre el socialismo y el imperialismo, entre la economía al servicio de la sociedad o como modo de explotación de ésta».

Monismo explicativo (una lucha central) y *dualidad de fuerzas* (socialismo e imperialismo): no parecen necesarias más piezas para sintetizar el meollo de la historia del siglo XX.

Las diversas hipótesis (inclusive las explicaciones monofactoriales o las representaciones duales) pueden resultar útiles a efectos heurísticos, para *interrogar a los hechos*. El problema sobreviene cuando se produce una ontologización abusiva, en un sentido monista y dualista, siendo con frecuencia ambas cosas complementarias.

Así y todo, no ignoro que la crítica al abuso examinado en las páginas precedentes lleva en ocasiones a una ontologización inversa, en este caso pluralista, igualmente apriorística y problemática.

Una y otra son lentes deformantes que impiden aproximarse al objeto con la libertad de espíritu y la voluntad realista que son de rigor y sin las cuales la calidad del conocimiento resulta dañada.

VIII. Analogías abusivas; disolución de la especificidad

En este capítulo me ocuparé de algunas cuestiones relacionadas con el uso de las analogías en el ámbito cognitivo, no sin dejar antes sentado que se trata de algo relativamente distinto del empleo de la analogía en el plano expositivo, cuando los símiles persiguen transmitir eficazmente una idea.

Podría merecer un capítulo entero el uso de analogías y metáforas como vehículo expresivo en la historia de la izquierda.

Mao Tsetung, uno de los dirigentes que más empleó este recurso, multiplicó frases como la célebre «Todos los reaccionarios son tigres de papel», o la que sigue, en esta ocasión referida a la actitud que deberían tener los comunistas chinos en el plano teórico.

«Ésta es la actitud de disparar la flecha apuntando al blanco. El “blanco” es la revolución china, y la “flecha”, el marxismo-leninismo. Nosotros, los comunistas chinos, nos servíamos de esta “flecha” porque queríamos dar en el “blanco”: la revolución de China y la revolución de Oriente» (1941, p. 19).

No queda uno muy convencido de que, al menos en esta ocasión, este lenguaje de *imágenes sencillas al alcance de cualquiera* resulte muy esclarecedor.

No cabe duda, en cualquier caso, de que las capacidades expresivas del lenguaje se verían mermadas si se prescindiera de las metáforas. Son un medio expresivo que pretende subrayar determinadas características. Si decimos de alguien que es un lince, nadie pensará que ha dejado de ser humano. Las metáforas parten de la base de que hay una analogía entre el concepto al que se hace referencia y el que sirve para informar sobre aquél. «El nido es para un pájaro como el hogar para un ser humano». «Miguel tiene un corazón de oro». Lo decimos a sabiendas de que, afortunadamente para Miguel, su corazón no es de metal. «Este club es una gran familia». La referencia a la familia (elemento conocido) nos informa sobre ese club que no hemos tenido la oportunidad de conocer⁸².

82 Cfr. Hannah Arendt, 1984, pp. 118 y ss.; Max Black, 1962; Hans Blumenberg, 2007; N. Charbonnel y G. Kleiber, eds., 1999; Evelyn Fox Sélér, 2005; Yves Hersant, ed., 2001; Paul Ricoeur, 1975.

Nada se puede objetar a un uso precavido de la analogía, un uso consciente de sus limitaciones, y, en consecuencia, preocupado por discernir no sólo lo que hay en común entre los dos objetos que se están relacionando, sino también las diferencias entre ambos, de tal modo que no se vea mermado lo específico de cada uno de ellos.

El problema que me interesa abordar en estas páginas es el que se plantea:

1) Cuando se postula, desprevenidamente y sin el debido fundamento, una identidad entre objetos de distinta naturaleza; o

2) Cuando se aborda la relación entre dos objetos diferentes destacando las similitudes entre ambos e ignorando o no teniendo suficientemente en cuenta sus diferencias; o

3) Cuando, lo que es muy frecuente, se trasladan abusivamente conocimientos y teorías de una esfera (por ejemplo, la de las ciencias naturales) a otra bien distinta (pongamos por caso, la de las ciencias sociales o la filosofía).

Conocimiento por analogía

Ignoro cómo es B, pero sé cómo es A. Dado que doy por sentado cierto grado de identidad entre A y B, el conocimiento que poseo de A me permite saber en cierta medida cómo es B. Tal es el conocimiento analógico.

No conozco a Isabel, pero conozco a Julia. Si tengo razones para suponer que *Isabel se parece a Julia*, el conocimiento de esta última me informa acerca de aquélla.

Si «el pensamiento analógico consiste en tratar situaciones nuevas mediante adaptaciones de situaciones parecidas que ya conocemos», como ha indicado Paul Thagard (2008, p. 129), habrá que convenir que las analogías pueden resultar útiles⁸³, pero a condición de que sepamos administrar juiciosamente una pieza delicada, esto es, la suposición de que existe un parecido entre los dos objetos, lo que a su vez nos lleva a indagar el contenido y los límites de tal semejanza.

Paul Thagard recomienda, entre otras cosas, «utilizar fuentes conocidas. (...) Hacer comparaciones claras entre elementos de los dos análogos. (...) Emplear analogías profundas y sistemáticas. (...) Describir los elementos que no presentan

⁸³ Paul Thagard les dedica un capítulo de su libro *La mente. Introducción a las ciencias cognitivas*. En él se refiere al razonamiento analógico. Para que lo haya, han de existir dos situaciones: «El análogo *objetivo*, que representa la situación nueva sobre la que se razona, y el análogo *fuentes*, que representa la situación anterior que puede adaptarse y aplicarse al análogo objetivo. Cada análogo representa una situación, y la analogía es una relación sistemática entre ellos» (2008, p. 130). «El razonamiento analógico abarca cuatro etapas: 1) Nos encontramos frente a un problema que debemos resolver; 2) Recordamos un problema similar cuya solución conocemos; 3) Comparamos el problema fuente con el objetivo, estableciendo correspondencias entre los elementos relevantes; 4) Adaptamos el problema fuente para encontrar una solución al problema objetivo» (p. 133).

correspondencia. [Tener presente que] toda analogía o metáfora está incompleta o no se aplica en algunos aspectos...» (2008, p. 148).

A propósito de la crisis económica que ha cobrado grandes magnitudes a partir del último cuatrimestre de 2008, encontramos en la Red un texto en el que se sostiene lo que sigue:

«No olvidemos la historia, la crisis del 29 impulsó, y de qué manera, el fascismo, que terminó triunfando en el Estado español, Alemania e Italia, pero que tuvo una presencia importantísima en todo el Primer Mundo. (...) No hay ningún motivo para creer que esta crisis nos lleve hacia otro lado; claro que es un modelo fascista del siglo XXI. En vez de camisas azules, negras o pardas, trajes de Armani, pero en el fondo lo mismo» (José Ángel del Valle Lavandera, 2008).

Se pretende salvar las importantes dificultades para prever los efectos de la crisis actual mediante la evocación de la crisis de entreguerras, sin tomar en consideración las notables diferencias entre aquella situación y la actual. A veces es el uso de un vocablo marcadamente polisémico el que nos lleva a conocer por analogía, o a creer que conocemos. He aquí un razonamiento analógico típico:

Pilar ha estudiado en el colegio X → Se ha titulado en la universidad Y → Ha obtenido el máster Z → Pilar posee una buena formación.

Puesto que Andrés ha estudiado en ese mismo colegio → Y en la misma universidad → Y ha cursado idéntico máster → Cuenta, por lo tanto, con una formación tan buena como la de Pilar.

No hace falta señalar que los elementos considerados no son suficientes para extraer la conclusión final. Por diversas razones, entre ellas las capacidades de Andrés y su aplicación, puede ocurrir que no llegue a poseer una formación tan buena como la de Pilar.

He dicho antes que este tipo de razonamiento⁸⁴ puede ser útil. Puede serlo para proporcionarnos una primera información de un objeto que no conocemos.

Las analogías pueden resultar provechosas como vía para acercarse a los rasgos de un objeto a partir de las propiedades de otro objeto con el que se le presumen ciertas similitudes. Esa presunción de algún grado de identidad puede ayudar a definir las características del objeto en cuestión. Así pues, la analogía puede ser una forma fértil de aproximarse a un objeto, aunque también puede constituir una fuente de errores, si se difumina su especificidad, presentando

⁸⁴ Charles Peirce se refiere a él en los siguientes términos: «El razonamiento por analogía, que un lógico bien conocido [Stuart Mill] llama razonamiento de lo particular a lo particular, extrae su validez de la combinación de caracteres de la inducción y de la hipótesis; se puede descomponer en el análisis ya sea en una deducción y una inducción, ya sea en una deducción más una hipótesis» (1868 B, p. 77).

dos objetos como más parecidos de lo que son. A ello aludió pertinentemente Von Hildebrand.

«Es peligroso ampliar los conceptos demasiado análogamente, porque entonces no se hace justicia al específico carácter de una cosa. (...) Hay, desde luego, espléndidas y maravillosas analogías, y descubrir esas analogías es una gran tarea propia de la filosofía. Pero yo me refiero a las analogías reductoras, en las que el objeto al que se apunta no comparece plenamente claro, sino que sólo queda satisfecha cierta necesidad de unidad dentro de un sistema. Un típico ejemplo de esto es la afirmación de Kant de que la relación de la aritmética con el tiempo es la misma que la de la geometría con el espacio. Mientras que, en verdad, los objetos de la geometría son claramente formaciones espaciales, los números, objetos de la aritmética, no representan en manera alguna formaciones temporales» (citado por Rogelio Rovira, 2006, p. 76).

Marx hizo un uso frecuente de las metáforas. Hablaba metafóricamente cuando decía que la ciencia debe proponerse desvelar secretos, descifrar jeroglíficos. Con frecuencia no pretendía sino transmitir una idea. ¿En qué medida, en ocasiones, era algo más que un recurso expresivo y adquiriría el rango de una vía para el conocimiento?

Ludovico Silva, que estudió *El estilo literario de Marx*, otorgó bastante importancia a esta última vertiente. Una parte del segundo capítulo de su libro está dedicada al examen de las grandes metáforas de Marx. «A lo largo de la obra de Marx se nota la aparición periódica, constante, de algunas grandes metáforas. (...) No cumplen un papel puramente literario u ornamental; aparte de su valor estético, alcanzan en Marx un valor cognoscitivo, como apoyatura expresiva de la ciencia» (Ludovico Silva, 1971, pp. 52-3).

Un razonamiento analógico particularmente problemático lo encontramos en el paralelo que trazó Marx entre la oposición de la burguesía al feudalismo y el papel que atribuía a la clase obrera en el futuro advenimiento del socialismo⁸⁵. En el *Manifiesto comunista* (1848) resumió la crisis del feudalismo y el ascenso de la burguesía, para concluir que:

«Bajo nuestra vista se está produciendo un proceso similar. Las relaciones burguesas de producción e intercambio, las relaciones burguesas de propiedad, la sociedad burguesa moderna, que ha producido como por arte de magia medios de producción y distribución tan ingentes, se asemeja al hechicero que ya no logra dominar las fuerzas subterráneas que ha conjurado...» (1848, 141-2).

⁸⁵ Examiné esa analogía y los problemas que suscita en *La clase obrera en Marx* (1986, pp. 149 y ss., y 239 y ss). A ella me referí también en *¿Ha muerto la clase obrera?* (1989, p. 91). En *La sombra de Marx* (1993, pp. 198 y ss.) consideré las inferencias histórico-analógicas que encontramos en la obra de Marx. Sobre las metáforas religiosas en Marx, véase el libro de Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx* (1993). Y sobre su empleo de las alegorías, el artículo de Franz Mehring “Karl Marx y la alegoría” (1908). Véase el trabajo de Maurice Blanchot, “Los tres lenguajes de Marx” (1976).

Así y todo, sea cual fuere el propósito de Marx al valerse de esa analogía, lo cierto es que en los movimientos socialistas se le otorgó cierto crédito⁸⁶, del que se hizo eco Benedetto Croce:

«Los teóricos del socialismo han afirmado siempre que los proletarios no quieren hacer otra cosa que imitar a la burguesía; y que si esta última liquidó el régimen feudal en beneficio de la sociedad entera, el proletariado, por su parte y con la misma finalidad, trata de liquidar a la burguesía» (1907; citado por Sergio Romano, 1983, p. 13).

El siempre interesante Sheldon Wolin ha procedido a examinar críticamente el régimen político norteamericano, en su libro titulado *Democracy Inc. Managed democracy and the specter of inverted totalitarianism* (2008). En este volumen, el autor se sirve de un concepto con una notable carga analógica. Aunque Wolin se esfuerza por establecer las debidas distancias entre el *totalitarismo invertido* y el totalitarismo de entreguerras (a su vez, por cierto, relativamente diverso), el uso mismo de la palabra totalitarismo sugiere un nivel de similitud entre ambos que se nos antoja problemático y fuerza al lector a tomar un camino poco propicio para ahondar en lo original y específico del régimen estadounidense.

La utilización poco precavida de la analogía no sólo lleva a una inadecuada percepción de lo específico del objeto estudiado; la analogía puede operar en las dos direcciones y provocar un mal entendimiento del objeto para el que fue usada la voz totalitarismo inicialmente.

Por lo demás, una vez abierta la espita analogista entre viejos y nuevos totalitarismos, es fácil extralimitarse. Así, donde Sheldon Wolin habla de *totalitarismo invertido*, Chellis Glendenning se ha referido a *tecnofascismo* (2008), lo que redondeará un campo semántico tan amplio como inespecífico.

Vaivenes arbitrarios entre ciencias naturales, ciencias sociales y filosofía

He escrito más arriba que en ocasiones el problema reside en exportar in-fundadamente conceptos, paradigmas y teorías desde un campo particular a otro diferente.

Si bien no cabe excluir *a priori* que teorías explicativas elaboradas en un campo puedan resultar útiles más allá de aquel para el que fueron concebidas inicialmente, en general, las teorías científicas adquieren sentido en unas condiciones cuyas características y límites es deseable precisar. La ley de la gravedad

⁸⁶ No sólo en el socialismo de la II Internacional sino también en el marxismo soviético encontramos referencias a este paralelo, como en el siguiente aserto de Stalin: «... El régimen capitalista puede ser sustituido por el régimen socialista, del mismo modo que, en su día, el régimen capitalista sustituyó al régimen feudal» (J. Stalin, 1938, p. 532).

concierno al mundo físico. Carecería de sentido alejarla de su medio originario e intentar aplicarla en el campo de la sociología.

Las tentativas de desplazar una teoría de su ámbito de aplicación específico a otros diferentes suscita variados problemas.

Por de pronto, como advirtió Norbert Elias, puede causar complicaciones innecesarias:

«Si muchas teorías sociológicas actuales parecen complicadas, ello no proviene de la complejidad inherente al objeto estudiado, sino del empleo de nociones que se han impuesto en otras ciencias, en las ciencias físicas en particular, o incluso de nociones comunes consideradas evidentemente válidas y que están inadaptadas al estudio de complejos funcionales específicamente sociales» (N. Elias, 1970, p. 132).

Sin embargo, este modo de proceder ha proliferado. Por ejemplo, al extrapolar concepciones de la física y de la biología a las ciencias sociales o a la psicología. Ernst Mach alertó contra esto último cuando habló de «las perturbaciones ocasionadas por la traslación de ciertas ideas nacidas en el estudio de la física a los dominios de la psicología».

«Un físico observa la imagen retiniana invertida en un ojo, y se formula la pregunta de cómo es que un punto que en el espacio está abajo, se pinte en la parte superior de la retina. Esta pregunta es contestada por medio de investigaciones diópticas. Si trasladamos esta cuestión, que en el terreno de la física está plenamente justificada, al de la psicología, sólo se engendran oscuridades. La cuestión de por qué vemos derecha la imagen invertida no tiene sentido alguno como problema psicológico. Las sensaciones luminosas de los puntos de la retina van unidas, desde luego, a sensaciones espaciales, y llamamos a los lugares que corresponden a los puntos inferiores de la retina “arriba”» (Ernst Mach, 1885, p. 35).

Una atrevida ampliación del campo de aplicación de determinada teoría conduce a un mal conocimiento, como advirtió, con buen criterio, Ludovico Geymonat:

«... Cuanto más se generalizaba una ley, tanto más se estaba obligado a renunciar a la exactitud de su significado; en mayor medida se debía acudir a la analogía en su demostración. O sea, más se alejaba de lo efectivamente verificable y más se perdía, por lo tanto, el contacto con la búsqueda viva del laboratorio, con los problemas concretos que habían constituido la verdadera fuerza y la máxima fuente de satisfacción para los iniciadores del pensamiento científico moderno» (Geymonat, 1987, p. 48).

En el primer socialismo abundaron los deslizamientos de un terreno a otro. Como botón de muestra valga evocar la idea de sociedad de Fourier, quien la imaginaba, proyectando sobre ella la ley de la atracción universal de Newton, sujeta a la *ley de la atracción pasional*.

Fue moneda corriente en el siglo XIX la extensión de las teorías darwinianas de la evolución al campo de la filosofía de la historia y al de las ciencias sociales en general.

Herbert Spencer, a partir de 1862, se aplicó a transferir a la sociedad humana los hallazgos biológicos de Darwin, cuya obra *El origen de las especies* se había publicado tres años antes.

El propósito spenceriano dio lugar a una metafísica naturalista polivalente, de carácter evolucionista, que irradió en diversos ambientes intelectuales y en la que ocupaban una posición sobresaliente conceptos relacionados con la vida animal como la *lucha por la existencia* o la *selección natural*⁸⁷. El escritor francés Ferdinand Brunetière pretendió aplicar la teoría de la evolución de Darwin incluso a la crítica literaria.

En el socialismo de la II Internacional (1889-1914) alcanzó gran influencia el evolucionismo social.

En la Unión Soviética de Stalin, se consagró, a finales de los años cuarenta del siglo XX, la noción de una *ciencia proletaria*, esencialmente verdadera, enemiga de la *ciencia burguesa*, irremediablemente falsa. Según esto, la lucha de clases podía y debía estar presente en la actividad científica de todo tipo. Tal empeño ha quedado asociado para siempre al nombre de Trofim Lyssenko⁸⁸, el cual, bajo la protección de Stalin, promovió, tras la II Guerra Mundial, una *biología de clase* y ocupó un lugar preponderante en el mundo científico de la URSS entre 1948 y 1952.

Uno de los más notables filósofos franceses contemporáneos, Jacques Bouveresse, ha concedido una atención especial a esta cuestión en su ensayo *Prodigios y vértigos de la analogía* (1999). En él escribe:

«La mecánica cuántica, la geometría fractal, la teoría del caos y el teorema de Gödel figuran entre los ejemplos más frecuentemente utilizados por los “posmodernos” para demostrar que la ciencia ha cambiado actualmente de naturaleza y que se ha convertido, al fin y al cabo, en algo poco distinto de la filosofía y de la literatura» (1999, p. 60).

En su libro, dedica un capítulo a la crítica de las numerosas extrapolaciones literario-filosóficas del teorema de Gödel sobre la incompletud de los sistemas, entre otros por Regis Debray, el cual, por cierto, ha tenido la honestidad de admitir la falta de fundamento de su empeño.

87 Cfr. el estudio crítico de Patrick Tort “Spencer et le système des sciences” (1987); del mismo autor: *La pensée hiérarchique et l'évolution* (1983); *L'Effet Darwin* (2008); también la recopilación de textos de varios autores, bajo su dirección, *Darwinisme et société* (1992). Ver también: John Bowlby, 1995; Peter J. Bowler, 1995.

88 En la revista impulsada por el Partido Comunista francés, en los años cincuenta del siglo XX, *La Nouvelle Critique*, se defendió la aplicación de la lucha de clases a la biología, mientras la genética mendeliana era denunciada como conducente al nazismo. Cfr. D. Buican, 1988; D. Joravsky, 1986; D. Lecourt, 1976.

Pero Debray, cuando pretendió apoyarse en el teorema de Gödel para postular que el vínculo social tiene una naturaleza religiosa, no ha sido una excepción: no han faltado quienes han tratado de desplazar al ámbito social, y hasta al político, la teoría de la relatividad de Albert Einstein, o el principio de incertidumbre o de indeterminación de Werner Heisenberg, así como su formulación de la mecánica cuántica.

Alberto C. de la Torre ha puesto de relieve el atractivo singular de la mecánica cuántica. «Si se hubiese llamado “teoría de cota inferior a la acción para el modelado de los sistemas físicos”, la habrían dejado tranquila...» (2005).

El movimiento gestaltista consideró las percepciones primarias como una totalidad, parecida a un campo electromagnético, trasladándose así del campo de la física al de la psicología.

Un animoso defensor de la autogestión, en un artículo publicado hace unos años, mostraba las experiencias de *cooperación entre bacterias* como una indicación útil y esperanzadora sobre las posibilidades de la cooperación entre los seres humanos.

En los años sesenta del siglo XX recobraron actualidad las concepciones lingüísticas de Ferdinand de Saussure (1857-1913). Éste había concebido el lenguaje como un sistema de signos que se desarrollaba en toda su plenitud en el interior de una comunidad de hablantes. En ese marco, el significado de las unidades lingüísticas no venía dado individualmente sino que estaba determinado por el sistema de la comunidad de hablantes.

Varias de las aportaciones de Saussure en materia lingüística fueron utilizadas por diversos autores (Roland Barthes, Michel Serres, Louis Althusser, Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan...), los cuales llegaron a pensar que el estructuralismo aportaba una visión polivalente y multidisciplinaria que no tenía por qué permanecer encadenada a un único campo científico⁸⁹.

Como he tenido ocasión de apuntar anteriormente, el principal promotor de la *antropología estructural*, Claude Lévi-Strauss, tuvo a bien servirse de los paradigmas de la lingüística de Ferdinand de Saussure en la antropología. Los principios de la lingüística, llegó a pensar, podían aplicarse al conocimiento de múltiples aspectos de la vida humana⁹⁰.

89 «Lévi-Strauss y Barthes –comentó críticamente Anthony Giddens– han reconocido en diversas ocasiones que el principio básico del estructuralismo consiste en la aplicación de procedimientos lingüísticos en otras áreas de análisis. Lévi-Strauss considera que la lingüística estructural proporciona modos de análisis aplicables en otros ámbitos e indica claves esenciales de la naturaleza de la mente humana. En *Las estructuras elementales* compara explícitamente sus objetivos con los de la lingüística fonológica, y añade que los lingüistas y los científicos sociales “no sólo aplican los mismos métodos, sino que estudian el mismo objeto”» (1990, p. 258).

90 Juan José Sebrelli ha recordado que «Lévi-Strauss deducía que todo fenómeno social, toda cultura, podía ser mirado como un sistema de signos con una estructura específica, como la lingüística, donde

Jacques Lacan sostuvo, a su vez, que *el inconsciente está estructurado como un lenguaje*.

Reproduzco una reciente defensa de la aplicación del estructuralismo a la educación:

«Esta corriente se difunde en la educación argentina a partir de los años sesenta. Estaban incluidas dentro de este enfoque la lingüística, la antropología cultural, la lógica de clases y la matemática de conjuntos. Surge como respuesta a la necesidad de encontrar estructuras fundamentales que sustenten campos de conocimiento. Proviene del estructural-funcionalismo y penetra en un primer momento como medio de estudio sistemático del lenguaje, difundándose desde allí a otras disciplinas. Los campos del saber se estructuran en sistemas, en los que cada elemento adquiere su valor en relación con los restantes y la organización estructural puede analizarse mediante los instrumentos que proporcionan las disciplinas lógico-matemáticas...» (Ida C. Gorodokin, 2005, p. 6).

Uno de los muchos autores que en los años sesenta y setenta se entregaron a la tarea de extender los paradigmas estructurales, en este caso François Wahl, defendía así esa expansión transdisciplinar (a las *ciencias del signo*, llamadas por el autor “ciencias estructurales”):

«Si la palabra estructuralismo corresponde a algo, ese algo es una manera nueva de plantear y de explotar *los problemas en las ciencias que tratan del signo*: una manera que tuvo su punto de partida en la lingüística saussuriana. (...) *Con el nombre de estructuralismo se reagrupan las ciencias del signo, de los sistemas de signos*. Los hechos antropológicos más diversos pueden entrar en él, pero sólo en tanto que pasan por los hechos de lengua –en tanto están comprendidos en la institución de un sistema del tipo *significante/significado* y se adaptan a la red de una comunicación– y de allí reciben su estructura. (...)» (Introducción a la edición francesa, 1968, del libro de Dan Sperber, pp. 8 y 12).

Las traslaciones de unas ciencias a otras han proseguido en las últimas décadas. Aún hoy, se recurre a veces a la física para realzar la dimensión social de la vida humana.

«Como la partícula y la onda, formamos un continuo con la sociedad en el que todos somos un uno indivisible. (...) Nuestra visión del individuo y de la sociedad ha cambiado significativamente, ya que, inspirándonos en la física moderna, contemplamos ambos conceptos no como una fuente de conflicto permanente e inevitable, sino como un continuo lleno de posibilidades y de oportunidades para alumbrar nuevas formas de convivencia, tal como ocurre en el mundo de las partículas elementales» (Eduardo Martínez, 2005).

Gilles Deleuze y Félix Guattari, cuyo libro *El anti-Edipo* (1972) produjo cierto impacto en los años setenta, se valieron de los instrumentos de la psiquiatría

lo sincrónico predominaba sobre lo diacrónico, el significante sobre el significado» (Sebreli, 2007, pp. 222-3).

para avanzar en el entendimiento del mundo, y particularmente del capitalismo, tomando el *deseo* como piedra angular de su concepción.

Más recientemente, Philip Ball, en su libro *Masa crítica* (2008), ha intentado explicar diversos problemas sociales contando con el apoyo de la física.

Los ejemplos pueden multiplicarse.

El libro de Alan Sokal y Jean Bricmont, *Imposturas intelectuales*, se extiende en el estudio de estos deslizamientos abusivos de una esfera a otra. Los autores se han interesado especialmente por *el abuso reiterado* de términos tomados de las ciencias físicas y de las matemáticas por parte de las corrientes de pensamiento a las que, sin mayor precisión, se ha venido denominando *posmodernas* o *postestructuralistas*. Estas corrientes se han caracterizado por «el rechazo más o menos explícito de la tradición racionalista de la Ilustración, por elaboraciones teóricas desconectadas de cualquier prueba empírica, y por un relativismo cognitivo y cultural que considera que la ciencia no es nada más que una “narración”, un “mito” o una construcción social» (1999, pp. 19 y 20).

Sus autores escriben en la introducción:

«Para ser más precisos, la palabra “abuso” puede designar aquí una o varias de las características siguientes:

»1. Hablar prolijamente de teorías científicas de las que, en el mejor de los casos, sólo se tiene una idea muy vaga. La táctica más común es emplear una terminología científica –o pseudocientífica– sin preocuparse demasiado de su *significado*.

»2. Incorporar a las ciencias humanas o sociales nociones propias de las ciencias naturales, sin ningún tipo de justificación empírica o conceptual de dicho proceder. Si un biólogo quisiera utilizar en su campo de investigación nociones elementales de topología matemática, de la teoría de conjuntos o de geometría diferencial, se le pedirían explicaciones y sus colegas no tomarían demasiado en serio una vaga analogía. Sin embargo, en el transcurso de esta obra veremos cómo, para Lacan, la estructura del neurótico coincide exactamente con la del toro (¡es la mismísima realidad!), para Kristeva, el lenguaje poético puede teorizarse en términos de la cardinalidad del continuo y, para Baudrillard, las guerras modernas tienen lugar en un espacio no euclidiano: todo ello sin la menor explicación.

»3. Exhibir una erudición superficial lanzando, sin el menor sonrojo, una avalancha de términos técnicos en un contexto en el que resultan absolutamente incongruentes. El objetivo, sin duda, es impresionar y, sobre todo, intimidar al lector no científico. Por lo demás, algunos comentaristas académicos y de los medios de comunicación han picado el anzuelo: Roland Barthes está impresionado por la precisión del trabajo de Julia Kristeva y *Le Monde* admira la erudición de Paul Virilio.

»4. Manipular frases sin sentido. Se trata, en algunos de los autores mencionados, de una verdadera intoxicación verbal, combinada con una soberana indiferencia por el significado de las palabras» (pp. 22-23).

En su libro, Sokal y Bricmont estudian críticamente la obra de Gilles Deleuze, Julia Kristeva, Jacques Derrida, Félix Guattari, Luce Irigaray, Jacques Lacan,

Bruno Latour, Jean-François Lyotard, Michel Serres y Paul Virilio, y prestan especial atención a las analogías entre teorías bien establecidas (en ciencias naturales) y teorías que, por su vaguedad, no pueden ser verificadas empíricamente (por ejemplo, el psicoanálisis lacaniano).

Cabe concluir, con Bouveresse, que el mal uso de las ciencias en filosofía y las malas relaciones de ésta con las ciencias no son sino «el reflejo y la consecuencia de un problema mucho más general que la filosofía tiene con ella misma» (1999, p. 7), y que concierne a sus propios criterios y métodos, a la exigencia de rigor, de claridad y de precisión.

IX. Entre lo irracional y lo ininteligible

«Demostrar la superficialidad de la superstición, de la pseudociencia, del pensamiento new age y del fundamentalismo religioso es un servicio a la civilización. (...) La ciencia no es perfecta, con frecuencia se utiliza mal, no es más que una herramienta, pero es la mejor herramienta que tenemos, se corrige a ella misma, está siempre evolucionando y se puede aplicar a todo».

Carl Sagan

Racionalismo e irracionalismo son conceptos que no se pueden delimitar con toda la precisión que sería deseable, como ocurre, por lo demás, con la voz *razón*, que está en su origen.

En esta ocasión nos interesan sólo aquellos aspectos que vinculan con el conocimiento el amplio espacio semántico que abarca la díada *racionalismo-irracionalismo*⁹¹.

El irracionalismo se distingue por su falta de confianza en las posibilidades del intelecto humano, y del pensamiento científico en particular, para entender el mundo real⁹².

El irracionalismo, frente a la razón, defiende el valor, en los procesos de conocimiento, de factores tales como el impulso profético, el sentimiento, el instinto, las emociones, las visiones poéticas, las *verdades reveladas*, el éxtasis místico...

El irracionalismo resta importancia a la argumentación, y a la discusión de argumentos, ya sea en su forma positiva (los razonamientos lógico formales, la presentación de argumentos en favor de una idea...), como en su expresión negativa (la refutación).

Aunque el racionalismo no tiene por qué subestimar los sentimientos y las emociones en la vida humana, es frecuente que se achaque a *la razón* algunos defectos desagradables y que se le oponga una *razón cálida*, o, si se me permite,

91 Véase, acerca de esta oposición, Leszek Kolakowski (1972), pp. 195 y ss.

92 Bouveresse ha criticado esa contraverdad «en virtud de la cual la ciencia no debería ser considerada sino como una obra de la imaginación y una construcción poética entre otras, y en todos los aspectos parecida a las demás» (1984, p. 61).

no tan racionalista y más sentimental. «No aceptamos una razón huérfana, solitaria o unilateral. La razón es sentimiento, emoción, cariño y ternura. La razón es cuidado porque cuidarnos es lo razonable» (Jordi Calvo, 2008, p. 62).

Un artículo de Michel Balivo emite reservas muy explícitas hacia el saber racional: «Muchos pueblos dejaron asentados en sus tradiciones, con mucha precisión, más de la esperada “en unos supersticiosos”, los acontecimientos y hasta las fechas posibles de lo que hoy estamos presenciando, experimentando boquiabiertos». Y completa el elogio de ese saber (¿tradicional?) comparando sus grandes posibilidades con la capacidad del saber racional, al parecer demasiado lento y no tan productivo.

«Volviéndonos un poco románticos, podríamos hasta decir que en nuestros cuerpos como en el ecosistema estaba escrita, dibujada, la arquitectura interna de la existencia. Por lo cual podíamos, de modos diferentes al racional, presentir, conocer esencialmente, sin tanto desarrollo especializado, nuestra estrecha e interdependiente relación con todo lo existente, y las inevitables consecuencias de la violencia de dañar lo viviente.

»Pero por la vía del desarrollo del conocimiento racional nos tomó cientos, miles de años, desarrollar en visiones, en imaginación, en pensamiento y comprobar en los hechos lo que ya sabíamos intuitivamente» (2009 B).

¿Para qué cultivar, pues, el pensamiento racional, más costoso, menos eficaz, y que consume tanto tiempo, si finalmente nos conduce a lo que ya se sabía sin necesidad de tanto esfuerzo y tanta especialización? Así pues, menos trabajo especializado y racional, y más contemplar nuestro cuerpo y el ecosistema, sin muchas cavilaciones, para presentir el curso de los acontecimientos.

En la historia de la izquierda, bajo la influencia de la filosofía racionalista de las Luces, se realzó el lugar primordial que debía ocupar la razón.

Así, se puso de manifiesto una radical oposición a las concepciones irracionales del romanticismo alemán y eslavo, de finales del siglo XVIII y del siglo XIX, y de manera especial al eje formado por Schopenhauer y Nietzsche (cfr. Rüdiger Safranski, 2009).

Durante muchos años ejerció una notable influencia en diversas corrientes marxistas la voluminosa obra del húngaro Georg Lukács titulada *El asalto a la razón* (1953), en cuya introducción se lee:

«El desprecio del entendimiento y la razón, la glorificación lisa y llana de la intuición, la teoría aristocrática del conocimiento, la repulsa del progreso social, la mitomanía, etc., son otros tantos motivos que podemos descubrir sin dificultad, poco más o menos, en todo irracionalista» (Lukács, 1953, p. 9).

La influencia del texto de Lukács fue muy vasta, lo que no sorprende tanto por la envergadura de su labor crítica como por el prestigio que tenía en el movimiento internacional que encabezaba la Unión Soviética. Ello no quita para

que su libro adoleciera de serios defectos, como fue su consideración del «pensamiento irracionalista alemán como típicamente burgués y “reaccionario”, dando como adquirido definitivamente que la historia de las ideas está subordinada a unas fuerzas activas primarias: situación y desarrollo de las fuerzas productivas, evolución de la sociedad, carácter de la lucha de clases...» (Ferdinand-Lucien Mueller, 1970, p. 6). Esas ecuaciones simplificadoras entre teorías particulares, obras literarias, corrientes filosóficas y grandes fuerzas sociales hizo fortuna entonces y aún hoy conserva un inmerecido prestigio.

En opinión de Juan José Sebreli, a quien debemos el más reciente de los trabajos críticos del irracionalismo contemporáneo, «los aciertos de Lukács y de algunos de sus continuadores estaban en el intento de analizar las teorías filosóficas relacionándolas con el contexto histórico y los avatares de los acontecimientos políticos». «Había, sin embargo –prosigue Sebreli–, dos errores decisivos en la obra de Lukács: uno –el más grave– era creer o, tal vez, hacer como que se creía, por razones de oportunismo político, que el estalinismo representaba la herencia de la Ilustración y, por lo tanto, que era la alternativa válida al irracionalismo. El otro error fue la identificación del capitalismo con el fascismo y señalar el irracionalismo como la forma intelectual de la decadencia de la burguesía. En realidad, el irracionalismo no reflejaba una única clase social: sectores importantes de la burguesía no se adhirieron al fascismo o no intervinieron en su surgimiento...» (Sebreli, 2007, pp. 15-6).

En el último cuarto del siglo XX no faltan las muestras de irracionalismo.

No es raro encontrar unas curiosas combinaciones en las que confluyen la subestimación del mundo empírico (y un deficiente conocimiento de los hechos), un racionalismo mediocre y manifestaciones de un osado irracionalismo. Todo ello se ve alimentado por la producción intelectual de un período en el que ha abundado la charlatanería académica y la oscuridad, y en el que la pedantería ha llegado a adquirir cierta popularidad.

Mencionaré a continuación varios aspectos de la presencia del antirracionalismo.

La razón es identificada rápidamente con *una exagerada confianza en sus posibilidades*. De ahí a una descalificación de la razón no media más que un paso, detrás del cual viene una apresurada apología de los recursos que, al parecer, deberían enmendar la plana a la *prepotente razón* o incluso sustituirla ventajosamente.

Las sospechas que pesan sobre el racionalismo se manifiestan de muy diversas formas. Por ejemplo, cuando se dice de alguien que es *excesivamente racional*, cuando lo que se quiere significar, tal vez, es que no tiene suficientemente en cuenta los sentimientos de las personas o que es demasiado frío, todo lo cual no

tiene nada que ver con ser *excesivamente racional*⁹³. A decir verdad, se puede emplear mal la razón o pedirle lo que no puede darnos, pero ¿cuándo sobra una porción de razón, cuándo hay *demasiada cantidad de razón*?

Tomando pie en los fracasos de la ciencia y de la técnica o en sus servidumbres hacia los poderes establecidos, tantas veces evidentes, o en la función social de muchos científicos, ha pasado a formar parte de lo políticamente correcto mostrar una tenaz desconfianza hacia la ciencia.

Frente a la razón y a la ciencia desfilan los sentimientos y las sensaciones, siguiendo al romántico alemán Georg Christopher Lichtenberg, para quien «las sensaciones que no son interpretadas por la razón son las más vivas» (citado por Sebrelí, 2007, p. 24).

Acuden solícitas también la intuición y la imaginación, cuyo concurso, por cierto, es altamente (y acertadamente) apreciado por las más diversas corrientes de la filosofía de la ciencia contemporánea.

Pero lo sintomático y preocupante no es que se ponga de relieve el indudable valor de la intuición o de la imaginación, sino que ambas sean reivindicadas *frente a la razón*, y que se contrapongan a la intelección racional, como hacía un periodista cuyas declaraciones recogió Maurice M. Maschino: «Hemos llegado a un momento en el que la imaginación es más importante que el conocimiento». O, como pretendía Lucien Sfez, «la gente no vive de conceptos sino de imágenes», para acabar denunciando «la mística de la ciencia» y rechazando *la oposición entre lo racional y lo irracional* (en Maurice T. Maschino, 1980).

Y no hablemos ya de la facilidad con la que se ha propagado la aventurada tesis que afirma que el nazismo y el estalinismo son una suerte de subproductos de la razón ilustrada.

En ocasiones, topamos con una descalificación del racionalismo, al que se considera un instrumento de dominación del que se sirve el mundo occidental.

«A lo largo del siglo XX han aparecido diferentes posturas críticas en contra de lo que se ha dado en llamar el “ocular-centrismo” de Occidente. Numerosos artistas han considerado que existía una identificación perversa entre la Visión, como algo privilegiado, y la Razón, como algo jerárquico y unificador, motivo por el cual han reivindicado que el mundo fuese asumido como multiplicidad y no como unidad. No es extraño por eso que casi todos ellos trabajasen con cuestiones como la sensualidad, el erotismo o la crítica contra la *Sociedad del Espectáculo*. Frente a formas de mirada impositivas, proponían otras dimensiones como lo táctil, lo aromático o todo aquello que no puede quedar subsumido bajo el poder de la representación. Su propósito era cuestionar un mundo sometido al imperio de la Visión y a una concepción racionalista de la vida» (*Enter: arte*, número 2, febrero de 2009, p. 13).

93 Cfr. H. Broch, 1985 y 1994; A. Cuniot, 1989; M. Gardner, 1981; T. Hines, 1988; G. Majax, 1978; M. de Pracontal, 1986; M. Rival, 1996; M. Rouzé, 1979. Sobre ciertas formas contemporáneas de irracionalismo, véase Patrick West, 2005, pp. 22 y ss.

He ahí un popurrí empalagoso y sintomático en el que se acumulan los tópicos sobre la perversidad de la razón, culpable de pretender uniformizar a la humanidad, impositivamente, siempre al servicio de Occidente; frente a ello, nada más transgresor que un *irracionalismo olfativo*.

Al leer ciertos textos viene a la mente aquel severo alegato de Elias Canetti contra *el hablar falso*.

«El hablar falso escoge como público a gentes que no saben de qué se les está hablando. Conoce bien esa mirada perpleja, ese parpadeo desamparado. No se lanza a discursar sino cuando, al hablar, se percata de que la consternación de quien escucha es completa. (...) La mayor parte del tiempo, el hablar falso logra permanecer incomprendido. Tiene experiencia y sabe escoger a quién dirigirse. (...) El hablar falso presiente que la inspiración es ciega, y que sólo la nada le permite inflamarse. (...) Se podría creer que para él el ideal supremo es el de apañárselas con su propio caos...» (Elias Canetti, 1974, pp. 41-2).

Es significativo el éxito que han obtenido en medios de izquierda creaciones ideológicas como el freudismo, muchos de cuyos componentes se sitúan en campos insuperablemente inextricables.

«Verdades *vividas* pero no probadas –observa Jean-Marie Domenach–. Cualquiera que se adentra en ellas se siente diferente a los demás, superior. Ya no discute; explica, desenmascara, integra. Freudismo y marxismo, en efecto, funcionan como máquinas para desacreditar las objeciones: para Marx, no pueden provenir más que de la *mistificación*; para Freud, de la *ilusión*. La “resistencia frente al psicoanálisis” denota la existencia de un complejo que debe ser curado, lo mismo que resistirse al marxismo indica que se está pervertido por el espíritu burgués. De una forma u otra se padece una alienación. Este aspecto iniciático, particularmente desarrollado por el freudismo, es sin duda la causa principal de su fulminante éxito. Cultivar los misterios estaba en el pasado reservado a pequeños círculos cerrados. (...) Gracias a los medios de comunicación de masas, Eleusis, hoy, está abierto al gran público» (Domenach, 1981, p. 45).

Todo lo cual se encuentra escoltado por una llamativa y extendida credulidad. Se puede hallar una *credulidad específicamente de izquierda*. Es aquella que tiende a dar por cierto cuanto coincide con las ideas preconcebidas, con las sospechas establecidas, con las representaciones del mundo que han anidado en determinados ambientes.

Frente a los males que acarrea *la perversa civilización occidental*, se acrecienta la confianza en lo tradicional, lo primitivo, lo lejano, lo ajeno, un naturalismo bonachón de aire rousseauiano, enemigo de la *civilización que corrompe al buen salvaje* y partidario del *retorno a la naturaleza*, tema este último que ha ganado abundantes simpatías en muchos círculos ecologistas. Una de sus manifestaciones reside en la renovada fe en los procedimientos de la medicina tradicional frente a la *medicina occidental*. «Un brujo puede curar un apendicitis

tan bien como un médico» (declaraciones de uno de los entrevistados por M. Maschino, en el artículo citado).

Las muestras de este nuevo credo son abundantes.

Pero la presencia del irracionalismo la descubrimos también en la cómoda posición conquistada por lo ininteligible.

Cuando la razón naufraga en la oscuridad

En Francia se habla hoy de la *vqs* (*vulgarisation de qualité supérieure*). Se pretende con ello extender la conciencia sobre la necesidad de que toda teoría pueda expresarse de forma clara. Es un gesto de resistencia frente a la tolerancia que se registra ante las teorías confusas.

Lo incomprensible ha llegado a beneficiarse de un prestigio importante. Son numerosos los autores y los medios de comunicación que parecen coincidir en la idea de que ha llegado el momento de emanciparse de la racional y elemental exigencia de claridad.

El gusto por lo que no se puede entender no ha dejado a salvo a algunos ambientes de izquierda.

Es posible que no haya leído con la debida aplicación o con el necesario detenimiento a Jean Baudrillard, sobre todo el del último período, pero he de confesar que he encontrado bastantes dificultades para entenderlo, y probablemente no he logrado comprender en absoluto algunas de las ideas a las que el autor concedió mayor importancia. Pero, aun a riesgo de pecar de inmodestia, tengo para mí que algunas de sus posibles aportaciones no he podido entenderlas porque eran ininteligibles.

Con motivo de la muerte del filósofo francés, el diario *El País* incluyó un artículo de Vicente Verdú donde se despliega la veneración por lo indescifrable.

«En puridad, Baudrillard forma parte de aquellos autores inenarrables, que no se pueden contar tal como no se puede contar un poema o el placer del texto. (...) Como las ciudades visitadas en pocas horas, la obra de Baudrillard es incognoscible en su materialidad integral pero puede ser literalmente soñada. (...) Habrá pues no uno sino múltiples Baudrillard. (...) Su entidad se encuentra por todas partes o en ninguna, depende del punto de vista y de la libertad del ojo que mira. (...) El crimen perfecto no deja rastro de lo real, y tal como ocurre con los reportajes televisivos el único y absoluto mundo al que el espectador accede es la formateada secuencia del vídeo. El mundo ha desaparecido tras la representación del mundo y será imposible volver a él. Realidad y simulacro se funden en la pantalla total» (“La seducción del objeto puro”, *El País*, 8 de marzo de 2007).

En estos comentarios destacan algunas de las piezas maestras del aire intelectual de la época: un agudo relativismo, un trato reverencial hacia lo incomprensible, la difuminación de lo real tras sus máscaras.

Varios de los autores *postestructuralistas* franceses destacaron a la hora de poner en circulación neologismos, a veces de significado muy poco claro, cuyo uso se extendió rápidamente.

El caso más destacado fue el del éxito alcanzado por la *desconstrucción* (*déconstruction*), de Jacques Derrida, el cual retomó y dio un sentido en cierta medida nuevo al concepto forjado por Heidegger. Derrida quiso nombrar con esta palabra un empeño complejo orientado hacia la crítica de la metafísica occidental que, a su juicio, está construida sobre binomios de antónimos tales como *dentro-fuera*, *sujeto-objeto*, *significante-significado*, *inteligible-sensible*, etc.

Pues bien, alejándose del territorio derridiano, *desconstrucción* o *deconstrucción* ha pasado a ser una palabra de moda (un comodín, más bien) para aludir –se supone que con un estilo intelectual distinguido– a los intentos de *refutar* o de *desmontar* determinadas ideas, representaciones o teorías.

En general, la oscuridad no suele alcanzar el descrédito que debería. La anfibología es un ejercicio de moda. Proliferan los seguidores de Mastropiero, el regocijante personaje de Les Luthiers, de habla pedante e inaccesible. Cierta grado de ambigüedad, cuando no de opacidad, es bien visto. Puede llegar a interpretarse como signo de elevación y de sabiduría.

Traer a colación los libros de Toni Negri, tan barrocos como difícilmente inteligibles, parece denotar inteligencia y erudición. Otro tanto ocurre con la obra plagada de galimatías de Jacques Lacan, que durante mucho tiempo dominó el universo del psicoanálisis en Francia, o con el enigmático ensayo de John Holloway *Cambiar el mundo sin tomar el poder*⁹⁴.

Santiago López Petit habla en una entrevista de su idea del *querer vivir*, que ocupa un lugar muy destacado en sus libros. «Cada vez se me hace más difícil decir lo que es», asegura. Y prosigue: «Toda idea verdadera es siempre oscura... El querer vivir es una idea oscura; por eso es una idea que tiene fuerza» (entrevista realizada por el Colectivo Situaciones, publicada en la Red).

La autora de un artículo dedicado a elogiar la obra de Boaventura de Sousa Santos y de otros pensadores comentaba en los siguientes términos las aportaciones del escritor portugués: «De Sousa Santos fluidifica nociones, quiebra líneas rectas haciéndolas discontinuas y lleva a cabo una genial tarea de despensamiento...» (Ester Massó Guijarro, 2004).

Norman Baillargeon, en su *Curso de autodefensa intelectual*, alude a la hipertrofia de expresiones nebulosas, justificadas muchas veces invocando la inevitable especialización o *la dificultad del tema*. Lo hace en un epígrafe titulado atinadamente “Argot y seudocompetencia”.

⁹⁴ En mi libro *Poder político y participación popular* (2003) consagré algunas páginas a la obra de Holloway (pp. 94-8)..

«... Uno tiene a veces la impresión de que el vocabulario empleado, lejos de abarcar problemas reales, de permitir estudiarlos y de dar una visión más clara de ellos, sirve, por el contrario, para complicar artificialmente cosas que son más bien simples, o incluso para enmascarar la indigencia del pensamiento» (Baillargeon, 2007, p. 41).

Poco después alude a la *hipótesis Fox*, según la cual un razonamiento ininteligible, «si ha sido emitido por una fuente legítima, tenderá a ser aceptado, pese a todo, como inteligible» (ídem, p. 44).

Como antídotos frente a la oscuridad, sugiere los siguientes: «Asegurarse de que uno comprende su mensaje antes de emitirlo; utilizar el lenguaje de las personas a las cuales se dirige; simplificar tanto como sea posible; solicitar comentarios, críticas, reacciones» (ídem, p. 44).

Hace ya tiempo que la crítica de arte se ha convertido en el seguro bastión de una literatura que o bien pretende decir algo y no lo consigue, o bien, no teniendo mucho que decir, acierta a elaborar textos rigurosamente inaccesibles pero aparentemente muy sesudos.

Se diría que el derecho a hacer arte no figurativo –y no podemos sino congratularnos de que este derecho quede salvaguardado– se extiende a la crítica de arte en forma de derecho a redactar textos radicalmente abstrusos, que más que ayudar a interpretar las obras de arte se ocupan de envolverlas en el misterio.

En el prospecto de presentación de una reciente exposición de arte marroquí en la Casa Árabe, de Madrid, encontramos explicaciones como estas:

«El acontecer –se dice en referencia a la obra de una artista plástica–, delimitado a unos pocos elementos visuales, aparece en una estética de los fragmentos y de la reducción que se entiende como una clara actitud de negación frente a aquellos trepidantes “mundos encantados” que a diario se reinstalan en nuestra conciencia. El pasado es presente; lo arcaico genera una comunicación entre generaciones, tradiciones y épocas. Lo nuevo y lo viejo son funcionalmente orgánicos...».

Cuando aún no hemos conseguido recuperarnos del inevitable mareo ante tal alud de vacuidades y sin sentidos, el autor vuelve a la carga. De otra artista nos dice que:

«Hace siempre visible la fugacidad de un encuentro al que probablemente nunca se llegará. [Compone sus imágenes] con tanto refinamiento, que en un nivel resultan una penetrante sociología y, en otro, un cuadro generalizador de los valores vitales básicos y de las cosas que los amenazan».

No hay nada comparable, ciertamente, al encuentro (¿real?, ¿irreal?) al que *probablemente* nunca se llegará o la *penetrante sociología* contenida en un cuadro.

Los émulos son numerosos. Leo lo siguiente en un folleto dedicado a la obra del escultor Jorge Oteiza: «Se trata de los momentos en que la invención técnica

del artista alcanza a construir el mito de una identidad, siempre simbólica, donde la escultura no es tanto la materialización del vacío, como su simbolización».

Una personalidad con gran autoridad en el mundo del arte aludía en los siguientes términos al período en el que Oteiza decidió dejar de esculpir.

«El silencio de Oteiza debe ser interpretado no como algo excepcional sino como un método de trabajo. Quiere desnudar al yo creador de las características o atributos personales, que le impiden afirmar su ser. (...) En un tiempo de marcas, de especulación, de asimilación fácil, el arte de Oteiza se sostiene sobre el vacío de la realidad que quiere describir. Lo único abstracto es la nada, el resto es figurativo» (Manuel Borja-Villel, director del Museo Reina Sofía, de Madrid, *El País*, 21 de octubre de 2008).

Es el manoseado tema de la nada como cumbre de la creación artística, lo que nos convierte a todos, sin mayor esfuerzo, en destacados creadores.

La apología del vigor expresivo del silencio, o de lo impenetrable, es un elemento recurrente en la crítica de arte contemporánea. Tuvo un momento de especial fulgor en una reciente exposición de la Bienal de São Paulo, en la que se optó por prescindir de cualquier tipo de información sobre las piezas expuestas, lo que se suponía que favorecería la *reflexión activa* frente a la *contemplación pasiva*. «La idea de la organización –informa una crónica del diario *El País*– es que el espectador que tenga interés pregunte a las personas que hacen las veces de vigilantes» (8 de noviembre de 2008). Una idea inteligente, en todo caso, para ahorrar trabajo a los organizadores.

En un paisaje cercano se ubica la película *Tiro en la cabeza*, cuyo director ha considerado prescindible grabar las conversaciones entre los protagonistas, lo que, según dice, «fuerza al espectador a participar en la película. El espectador tiene que desentrañar las relaciones, lo que se dice, lo que está pasando» (*El País*, 24 de septiembre de 2008).

El silencio, lo que se dice pero no es escuchado, posee por lo visto una condición superior. Y la obra de arte incompleta presenta la ventaja de que el espectador puede completarla, siempre que se tome la molestia de participar.

Nada tan avanzado y democrático como el arte participativo.

El tiempo es oro y lo pierden lastimosamente quienes se desviven por ofrecer unas obras de arte bien acabadas.

No hay como conciliar el gusto por lo difícilmente inteligible con la afición al silencio, a lo invisible y a lo hermético. Reproduciré un fragmento que parece navegar placenteramente por estas profundas aguas.

«Cuando, en efecto, se habla de invisibilidad en los objetos de uso, como por otra parte en la arquitectura y en la decoración de interiores, no nos referimos a algo que está “más allá” de lo visible, ni a algo que “no está ahí” o que se encuentra en un “lugar otro” inaccesible o en un “interior” inescrutable. No se habla de lo que es infinitamente

pequeño, sin cuerpo, sin espesor ni materia. Por invisible entendemos la *no-visibilidad* de la visibilidad, la *im-percepción* de la percepción. Es lo invisible como ilusión óptica de aquello que, si bien dotado de presencia, espesor y materia, se escurre bajo nuestra mirada. (...) Es lo que nace en silencio bajo la mirada, y, si surge de frente, lo hace partiendo del horizonte, y, si entra en escena lateralmente, se muestra “sin rumor”. Es lo que al tiempo que se ofrece a la mirada se niega a ella, lo que atrae en el mismo momento en que se borra...» (Patrizia Magli, 2008, p. 46).

Dado que es una obviedad que en un objeto visible hay dimensiones no visibles, uno se pregunta si en esta curiosa disquisición hay algo más que esa banalidad.

X. Verdades a la medida

«Un loco, un apasionado, un miedoso ve sus propias emociones entre las cosas. Pero está claro que, en este sentido, todos estamos un poco locos, y que la sabiduría consiste en eliminar, en la medida de lo posible, la parte de nosotros que proyectamos sobre las cosas que conocemos».

André Maurois

«La mayoría de las veces decimos simplemente: ¡esto es así! Sólo la duda y la reflexión sobre ella produce la reacción del saber».

Ludwig Wittgenstein

Este capítulo se podría haber titulado también “De cómo los intereses, los deseos y las pasiones nublan el entendimiento”. De eso se trata.

No me centraré aquí en las servidumbres que impone a la difusión de conocimientos el uso de la propaganda en las luchas políticas. Mucho de lo que había que decir sobre la propaganda política fue dicho eficazmente por el nazi Goebbels. No queda mucho por inventar. Seguimos dándonos de bruces con sus principios en las pugnas políticas actuales. He aquí unos cuantos que nos resultan familiares:

Reducir los campos en lucha y agrupar a los adversarios en un único campo (los que no me apoyan están contra mí);
Devolver los golpes achacando al enemigo lo mismo o algo peor que lo que él te reprocha;
Exagerar y desfigurar los hechos, especialmente los errores cometidos por la parte contraria;
Presentar la realidad simplificada para poder llegar al mayor número de personas;
Centrarse en unos pocos asuntos y volver una y otra vez sobre ellos (una mentira que se repite puede acabar conquistando el rango de verdad);
Silenciar aquello que resulta perjudicial para el propio partido o institución;
Crear una sensación extendida de unanimidad (pensar como todo el mundo).

La *megamentira* reciente más grave fue la referida a la existencia de armas de destrucción masiva en manos de Sadam Husein, armas que, como es bien sabido, jamás pudieron ser halladas. Esa falsa información, difundida por el Gobierno de George Bush con la complicidad destacada de Tony Blair y de José María Aznar, fue el principal recurso legitimador de la desgraciada invasión de Irak, que aún hoy está causando miles de víctimas y graves peligros para la humanidad.

La extrema derecha francesa ha explotado hasta la saciedad la idea de una Francia anegada por olas de inmigrantes. El director del Instituto Nacional [francés] de Estudios Demográficos (INED), François Heran, realizó una investigación en el año 2003, cuyos resultados echaban por tierra el mito de la *invasión*. Así, cuando llevó a cabo el estudio, el saldo anual de inmigrantes (entradas menos salidas) era tan sólo de 60.000 personas. Si Francia había sido un país de inmigración después de la Primera Guerra Mundial y entre los años 1960 y 1970 (o, en un ciclo más amplio, entre 1950 y 1974), no lo es ya en la actualidad⁹⁵. No obstante, esa imagen distorsionada, sostiene Heran, se ve alimentada, además de por la propaganda ultraderechista, por dos hechos sobresalientes: la concentración en determinados lugares de la mayor parte de la población de origen inmigrante, y las deficiencias en la integración de los descendientes de los inmigrantes anteriores.

En términos generales, el estudio del INED del año 2005 mostraba que la aportación de la inmigración al crecimiento demográfico era de entre un 25% y un 40%, mientras que en Portugal, Alemania, Italia, Grecia, Reino Unido, Suiza, el crecimiento debido a la inmigración superaba el 50%. Los estudios posteriores siguen indicando que Francia es el país de Europa cuyo crecimiento demográfico depende menos de la inmigración (*Le Figaro*, 21 de agosto de 2008).

La investigación muestra también que carece de fundamento la pretensión de que Francia padece un declive demográfico y que es gracias a las mujeres inmigrantes como se está consiguiendo evitar un desastre demográfico.

De hecho, entre 1991 y 1998, el índice medio de natalidad fue de 1,72%; en ese periodo el de las francesas autóctonas alcanzó un 1,65. Es cierto que las inmigradas fueron mucho más fecundas (3,3 frente a un 1,8 de las autóctonas en 2004), pero, al no ser las inmigrantes más que una de cada doce mujeres en edad de tener hijos, su influencia sobre la tasa nacional no puede ser tan decisiva como se ha solido afirmar (*Le Monde*, 3 de febrero de 2004).

Los expertos en comunicación consideran que los mensajes emitidos deben ser el resultado de un trabajo de selección y adaptación de los hechos con el fin de extender unas ideas o un estado de ánimo favorables para quienes lanzan el mensaje.

95 Cfr. Vincent Viet, 2004.

Los mensajes de un partido político persiguen reforzar su posición o aumentar su prestigio. De ahí que, cuando un partido transmite una información, sabemos que hemos de interpretarla a la luz de sus intereses políticos. Cuando la recibimos tratamos de captar lo que contiene de cierto y de separarlo de las deformaciones que resultan de la búsqueda de un beneficio para el partido que la ha puesto en circulación. Nos preguntamos si está trasmitiéndonos el conocimiento que tiene –*su verdad*, por decirlo así– o si, por el contrario, está difundiendo aquello que le resulta más ventajoso comunicar. ¿Nos está dando una información o está haciéndonos objeto de su propaganda, o ambas cosas a un tiempo?

Cuando en el otoño de 2008 el presidente del Gobierno español se resistía a hablar de *crisis* en referencia a la situación económica, y se aferraba a la palabra *desaceleración*, no pretendía transmitir una información veraz sino que daba la prioridad a la difusión de una idea que esperaba que resultara eficaz para reducir unos temores que se iban extendiendo y que a su vez podían agravar la situación.

El Grupo de Trabajo Solidario “Mil por Cuba”, argentino y valedor fervoroso del actual régimen cubano, se rebelaba en septiembre de 2004 contra quienes pretendían que la Embajada de su país en La Habana acogiera a disidentes. «Es que consideramos –sentenciaba taxativamente– que no son disidentes sino mercenarios pagados por la Sección de Intereses de Norteamérica».

Los autores del texto ¿estaban comunicando lo que realmente pensaban o lo que estimaban conveniente divulgar? ¿O acaso había algo de lo uno y de lo otro?

Por descontado que muy frecuentemente no es posible distinguir en un mensaje lo que tiene por verdadero quien lo emite de aquello que considera provechoso decir aunque no esté seguro de que sea cierto o, incluso, aunque esté seguro de que es falso.

Podemos suponer que, en muchas ocasiones, lo que se produce es una mezcla de lo uno y de lo otro: el engaño es a menudo, y en mayor o menor medida, autoengaño.

Sólo a veces podremos discernir lo que hay de mal conocimiento de lo que es una información deformada interesadamente para su divulgación.

Sentimientos, deseos, realidades

Entre los sentimientos que producen interferencias en el modo de conocer figuran el miedo y la angustia.

Los estados de angustia⁹⁶ –que, en su acepción más estricta y técnica, viene a ser un temor muy profundo, sin causa material real, y que llega a provocar

⁹⁶ Freud y sus seguidores reflexionaron ampliamente sobre la angustia. El primero elaboró una curiosa teoría, próxima a la literatura fantástica, según la cual el origen de la angustia se encuentra en el nacimiento o, más concretamente, en *el acto de separación de la madre*, y se halla vinculada al *complejo*

efectos físicos (palidez, disnea, taquicardia, etc.)– constituyen una forma particular y patológica del miedo.

Karen Horney resaltó el parentesco existente entre el miedo y la angustia, al tiempo que restó importancia a la supuesta diferencia relacionada con las posibles reacciones físicas (el miedo también puede producir efectos físicos y hasta causar la muerte), y estableció la siguiente distinción: «El miedo y la angustia son ambas reacciones proporcionales al peligro, pero en el caso del miedo el peligro es evidente y objetivo, en tanto que en la angustia es oculto y subjetivo» (1958, p. 37).

Tanto el miedo como la angustia han influido notablemente en los comportamientos políticos a lo largo de la historia, al disminuir las capacidades para captar las cosas de manera realista.

Karen Horney precisa que los sentimientos unidos a los peligros presentidos en los estados de angustia «pueden ser exactamente iguales en cualquier circunstancia en la que se presente un peligro real abrumador y una indefensión no menos real y objetiva frente a éste» (p. 51).

Marc Abélès, en la estela de Elias Canetti, ha puesto de relieve los vínculos entre el poder político y la capacidad de hacer frente a los peligros que acechan a quienes gobiernan (Abélès, 2005; Canetti, 1960). La enloquecida violencia del período del terror en la Revolución francesa denota la presencia activa del miedo y de la angustia en la toma de decisiones.

Otro tanto cabe decir de bastantes de las representaciones de Stalin del mundo real («todo judío es un enemigo potencial a sueldo de los Estados Unidos») y de la feroz represión de la que se sirvió, y que en los años del *gran terror* (entre 1936 y 1938) se estima que produjo 700.000 muertos.

En Mao Tsetung se percibe un inquietante cóctel de pasiones, temores e ideología, en el que desempeñaron un papel primordial la vanidad del personaje y su voluntarismo, sobre un trasfondo de bastantes carencias en el conocimiento de la realidad, que tiene mucho que ver con la acción de esas pasiones, de esos miedos y de su ideología (Philip Short, 2005).

Pero más frecuente que el miedo y la angustia, en las personas comprometidas con una causa (de izquierda o de derecha), es lo que se ha denominado *wishful thinking* (*pensamiento deseante*, o hacerse ilusiones, o confundir los deseos con las realidades). Es un *pensamiento selectivo*, que da mayor crédito a las ideas que favorecen los propios anhelos y creencias, al tiempo que deshecha o ve con recelos las que los ponen en cuestión.

de castración. Adler explicó la angustia por influencias ambientales, mientras que Jung la relacionó con el desarrollo de la cultura occidental (F. W. Doucet, 1975, pp. 37-8). Freud, en sus *Nuevas aportaciones al psicoanálisis* (1932), distinguió la angustia *real* de la *neurótica*, «viendo en la primera una reacción al peligro aparentemente comprensible, esto es, a un daño temido procedente del exterior, y en la segunda, algo enigmático e inadecuado» (p. 824).

Cuando, en enero de 1955, después de la Guerra de Corea, Mao Tsetung declaró: «La bomba atómica no intimida al pueblo chino» no transmitía una información sino que estaba echando mano de un recurso propagandístico típico. No decía cómo eran las cosas sino cómo le gustaría que fueran y cómo le convenía presentarlas.

«Ese montoncito de bombas atómicas que poseen los EE UU no es suficiente para acabar con los chinos», aseveró después de haber recordado que China contaba con 600 millones de habitantes y con casi diez millones de kilómetros cuadrados, para concluir, ya decididamente orientado hacia la ciencia-ficción, que «aun en el caso de que los EE UU, contando con bombas atómicas de un poderío mucho mayor que el actual, las arrojaran sobre China hasta horadar el globo terrestre y volarlo, eso, aunque podría ser un acontecimiento de gran magnitud para el sistema solar, no significaría mucho para el universo en su conjunto» (1955, p.162 y 163).

Reconforta saber que un gobernante con tales responsabilidades y con tanto poder estaba preocupado por *el universo en su conjunto*, aunque quizá los chinos que llegaron a conocer estas declaraciones no encontraron en ellas muchos motivos para estar tranquilos.

El voluntarismo que sobrevuela los condicionamientos reales estuvo muy presente en numerosos episodios de la época de Mao Tsetung, como cuando el VIII Congreso del Partido Comunista chino, en mayo de 1958, lanzó la consigna de alcanzar a Gran Bretaña en el aspecto económico, o lo que era lo mismo, de convertir a China en la segunda potencia económica mundial.

En las organizaciones antifranquistas, que iban ganando fuerza en la primera mitad de los años setenta, tenían más credibilidad y eran mejor acogidas las informaciones que exageraban el alcance de las movilizaciones contra la dictadura que las que describían sus límites.

Otro tanto se puede decir de aquellas noticias que, al final de la II Guerra Mundial, alimentaban la esperanza de que, una vez derrotada la Alemania de Hitler, los aliados acabarían con el régimen de Franco.

De vez en cuando tropezamos en la prensa con alguna información concerniente a las investigaciones sobre las diferencias y semejanzas entre cerebros.

No es extraño que se alcen las barreras defensivas cuando se lee, como ocurrió en junio de 2008, que un equipo de investigadores, en esta ocasión del Instituto Karolinska, de Estocolmo, había encontrado ciertas similitudes entre los cerebros de los hombres homosexuales y los de las mujeres. Se comprende que estas investigaciones provoquen prevenciones si se tienen en cuenta las teorías reaccionarias que pretenden tratar a los hombres gays como enfermos. Otro tanto se puede decir de aquellas investigaciones que de las diferencias morfológicas, neurológicas y hormonales entre los cerebros masculinos y femeninos infieren que los segundos son inferiores para algunas funciones. Así lo hizo,

hace un siglo, Gustave Le Bon, cuando sostuvo que el cerebro femenino, al ser más pequeño, predisponía a las mujeres para la inconstancia o las sometía a una capacidad para razonar inferior a la de los varones⁹⁷.

No obstante, es chocante que sean rechazados los resultados de una investigación sólo por el enunciado de sus conclusiones, antes de calibrar su rigor y de averiguar algo sobre su fundamento. Estamos de nuevo ante las *verdades seleccionadas*.

Hay *verdades deseables* (aunque contengan muy poca verdad) y *verdades poco deseables*.

Auguste Blanqui, una de las figuras más sobresalientes del socialismo francés del siglo XIX, aporta una anécdota ilustrativa de ese *no querer enterarse* de aquello que puede perjudicarnos.

Hace referencia a su intento de evadirse de una de sus muchas prisiones, en este caso la de Belle-Ile-sur-Mer, en la costa occidental de Bretaña, en 1853. En la negociación de los prisioneros con el pescador que, a cambio de una remuneración, debería ayudarles a huir, llevándolos en su barca desde la isla al continente, el cómplice interesado se mostraba obsequioso. Blanqui narró el episodio posteriormente: «La ambigüedad de su lenguaje debería haber bastado para alarmarnos. Pero no nos percatamos de ello. Los desdichados necesitan confiar en alguien; rechazan la sospecha como si se tratara de un enemigo». En lugar de ponerse en guardia, sigue Blanqui, «la actitud del pescador nos infundió tranquilidad. (...) Su cordialidad, su simpatía, su aire franco, la precisión de sus promesas, conquistaron nuestra confianza. Cerramos los ojos a los aspectos siniestros para no abrirlos sino a las perspectivas más halagüeñas».

Los candidatos a la huida en lugar de darle los cinco francos prometidos, le entregaron treinta y cinco. El pescador se despidió de ellos emocionado, con lágrimas en los ojos, para preparar la huida con otro amigo que vendría a recogerlos.

Pero Blanqui y sus amigos no tardaron en comprobar que su amable colaborador les había traicionado, lo que le permitió añadir al dinero que le habían adelantado la suma que le concedieron las autoridades como premio a su civismo al delatarlos.

Desde hace muchos años ha cobrado fuerza en los medios de izquierda la idea de que el mundo occidental es hijo del musulmán, o, más exactamente, de aquellos musulmanes (Avicena, Averroes, Al-Farabi) que recogieron el legado griego⁹⁸;

⁹⁷ A propósito del cerebro femenino resulta provechosa la lectura del libro de Louann Brizendine (2007). Véase, asimismo: Doreen Kimura (1992).

⁹⁸ Según el repertorio del bagdadí Ibn al-Nadim, las traducciones del griego al árabe se iniciaron en la época de los omeyyas, a partir del siglo VII, si bien tomaron impulso en los siglos IX y X. Es cierto que, como ha subrayado entre otros, Abdelmalik Hamza, «los musulmanes habían ocupado rápidamente todas las áreas que permanecieron bajo la influencia de la civilización griega (Siria, Palestina y Egipto). Allí vivían los últimos sabios procedentes de la Escuela de Alejandría, clausurada por Justiniano poco antes de la expansión del islam. Estos sabios eran cristianos, pero la cultura greco-helenista sobrevivía

cuando se suponía que había desaparecido de la Europa cristiana, lo tradujeron al árabe, lo desarrollaron e hicieron posible que arraigara en Europa occidental.

Es una idea que, antes de comprobar su fundamento, resulta simpática. Otorga a los árabes un papel relevante en la construcción de Europa y de sus valores. A la extensión de esta idea han contribuido, entre otros, Mohammed Arkoun, Alain de Libera, Edward W. Said.

Carezco de competencia para pronunciarme sobre la consistencia de esta interpretación. Es a los expertos a los que corresponde examinarla. Lo que resulta llamativo es la facilidad con la que se ha difundido y aceptado, desde los años sesenta del siglo XX, en personas que, aun careciendo de los conocimientos necesarios para evaluarla, la reciben y hacen suya con evidente satisfacción.

Son pocos los que, como Sylvain Gouguenheim⁹⁹, han puesto en cuestión la interpretación predominante en ambientes progresistas. También son los expertos los que han de aquilatar el valor de las críticas que éste ha formulado. Por mi parte ignoro en qué medida están bien fundados los puntos de vista de Gouguenheim, pero me llama la atención las reservas, a veces propiamente ideológicas, que se han mostrado ante su libro.

La constitución ideológica, moral y sentimental de cada persona propicia una predisposición a aceptar o a rechazar, a *seleccionar lo verdadero*. No es sólo que resulte difícil alcanzar la objetividad; es que no siempre se busca la verdad más objetiva sino la verdad preferible¹⁰⁰.

En bastantes momentos de mi pasado encuentro percepciones de la realidad fomentadas por prejuicios interesados. En la izquierda radical de los años setenta y ochenta dábamos buena acogida a los vaticinios sobre la fascistización de los regímenes parlamentarios europeos. No es que deseáramos la fascistización de esos regímenes. Pero los indicios que detectábamos en tal sentido permitían sustentar una crítica radical de los regímenes parlamentarios occidentales. En un

aún unida a la teología cristiana. Otro tanto sucedió con la civilización iraní preislámica, que ocupaba buena parte de lo que hoy es Irak, Irán y Asia Central, territorios que pronto caerían bajo la influencia del islam. Con todos ellos –ya fueran griegos o persas– se relacionaron los musulmanes, buscando todo lo que de verdadero y útil pudieran transmitir, de modo que no destruyeron el patrimonio cultural de los pueblos vencidos, sino que supieron integrarlo con amplitud de miras, preparando así el florecimiento e irradiación de su propia cultura, inspirada en todos sus aspectos por la visión unitaria del Corán» (2009). Cfr. D. Jacquart, 2005, pp. 33 y ss. y J. Samsó, 1992.

99 Este autor ha cuestionado el pretendido desinterés europeo medieval por la cultura griega; el supuesto desconocimiento total de dicha filosofía en la Europa de la alta Edad Media; lo que considera una exagerada apreciación sobre el alcance de la recepción del pensamiento griego en el islam... (2008). Se le ha reprochado no tener en cuenta el valor de comentarios, como los de Averroes, en la difusión de la filosofía griega; o que atribuya al mundo islámico una incapacidad para integrar *la razón griega*, debido al peso de *la verdad revelada*, cuando otro tanto ocurría en el universo cristiano medieval.

100 Este hecho guarda relación con la noción de *olvido motivado*, avanzada por Freud (las personas bloquean los recuerdos desagradables y los envían al subconsciente donde permanecen latentes). Acerca de la necesidad del olvido, tanto individual como social, se pueden hallar valiosas sugerencias en el libro de Marc Augé, *Las formas del olvido* (1998).



Cartel de Mayo del 68 en Francia, que equiparaba a De Gaulle con Hitler.

librito que escribí en 1975, y que fue publicado clandestinamente al comienzo de 1976, se podía leer lo que sigue:

«El fascismo aparece como un peligro real en diferentes países, vinculado a la causa de la liberación de los pueblos del Tercer Mundo, a la agudización de la crisis económica del capitalismo, a las resistencias populares a la opresión y a la explotación, al recrudecimiento de la competencia internacional entre las dos grandes potencias imperialistas(...).

»Los síntomas son numerosos e inquietantes y dejan muy mal paradas las declaraciones de quienes hablan del fascismo como de un “fenómeno superado”, como de algo impropio de nuestra época» (1976, p. 12).

Estas ideas eran sinceramente tenidas por realistas en algunos ambientes (puedo asegurarlo en lo que respecta a la organización Movimiento Comunista, de la que formaba parte). Pero, sin poner en cuestión esa sinceridad, ha de tenerse en cuenta que la ideologización de

los colectivos de extrema izquierda y el *tremendismo* de sus perspectivas favorecían ese modo de ver las cosas.

La reforma política española fue interpretada por la izquierda radical como una operación de maquillaje del franquismo. En el periódico del MC se podía leer, después de la tentativa de golpe de Estado de febrero de 1981, que «la política de Calvo Sotelo [entonces Presidente del Gobierno] es, en suma, un neofranquismo puesto en práctica por un Gobierno (todavía) civil» (*Servir al Pueblo*, 16-29 de abril de 1981). Aún hoy no faltan quienes niegan que las tentativas de golpe de Estado de 1981 fracasaran, dado que, en su opinión, consiguieron imponer el rumbo político que deseaban.

No ha de caer en el olvido que esta percepción contribuyó en buena medida a justificar la actividad de ETA, al unir la legitimación de origen de la violencia antifranquista con la de la violencia practicada contra el *franquismo renovado*.

Se puede afirmar que las capacidades para percibir y para razonar se ven orientadas y constreñidas por los fines perseguidos por cada persona, lo que, en los ambientes a los que estoy refiriéndome, produce unas *querencias selectivas* que abonan el autoengaño, la mitomanía (muchas veces los mitos son más fuertes que los hechos)¹⁰¹, la desconfianza hacia las noticias perjudiciales, los

101 El autoengaño guarda relación con la mitomanía. Un estudioso del tema, Philippe Jeamment, ha señalado que «por una parte, el mitómano sabe siempre, en el fondo, que lo que dice no es totalmente cierto. Pero, por otra parte, sabe también que tiene que ser cierto para poder asegurarle un equilibrio

fallos de memoria interesados, el empleo de razonamientos lógicos basados en premisas falsas.

En los años sesenta, en América Latina, abundaron las experiencias guerrilleras que querían emular la gesta de la guerrilla cubana, la cual, a través de un proceso de lucha relativamente breve, de un par de años, permitió acabar con la dictadura de Batista e instaurar en Cuba un nuevo régimen el 1 de enero de 1959.

En la literatura revolucionaria de la época se advierte una disposición a considerar el procedimiento cubano no como algo bastante raro sino como un procedimiento que podría ser aplicado en muy diversos países. En esa creencia se puede apreciar una *relación selectiva* con el mundo real que llevaba a rechazar aquellos elementos de la realidad que ponían en cuestión el realismo de los proyectos guerrilleros al estilo cubano.

Ese modo de proceder voluntarista impulsó variadas experiencias abocadas a un fracaso inevitable. El hoy tan celebrado como poco conocido Che Guevara, con su manual *La guerra de guerrilla* (1960), contribuyó a convertir la experiencia cubana en un modelo a seguir en otras latitudes, sin subrayar debidamente sus rasgos más específicos, que explicaban su rápida victoria y que difícilmente podrían repetirse. El propio Guevara, víctima de la subestimación de las condiciones peculiares de Bolivia, el país en el que emprendió su última actividad guerrillera, sucumbió a ese irrealismo voluntarista.

He podido verificar que la falsa conciencia tiene muchas veces más predicamento que la lucidez y el realismo.

Carlos Monsiváis, en un excelente trabajo sobre los intelectuales en América Latina (2007), ha rescatado un párrafo de un libro publicado en 1948 por Luis Cardoza y Aragón titulado *Regreso al futuro*. En sus páginas pintaba la siguiente imagen de la Unión Soviética:

«Desviaciones y contradicciones no menoscaban lo básico de la revolución. La obra perfecta es imposible: en la propia naturaleza humana, tan lentamente modificable, se asientan los orígenes de estas deficiencias. Pero la revolución soviética es trascendente porque se dirige a cambiar, hacia un sentido magnánimo y fecundo, la propia naturaleza del hombre. De allí surge su valor y su larga lucha necesaria para que un nuevo humanismo oriente la vida. ¡Cambiar al hombre!» (1948).

Comentando este punto de vista, tan extendido en la época, Carlos Monsiváis escribe:

«Del lado de la izquierda, la Guerra Fría desata lo que, así sea débilmente, aún perdura: la operación ideológica que impone o auspicia la mentira en vastas proporciones: los intelectuales y escritores de izquierda niegan las grandes purgas en la URSS, los millones

interior suficiente. Llegado a un punto, el sujeto prefiere creer en su realidad más que en la, objetiva, del mundo exterior. Tiene necesidad de contarse esa historia para sentirse apaciguado y en concordancia con él mismo» (*Le Monde*, 15 de septiembre de 2004).

de personas asesinadas por órdenes de Stalin, las evidencias de las matanzas y encarcelamientos en el imperio soviético... El propósito es descalificar toda crítica al estalinismo: son calumnias imperialistas dirigidas por el “oro” de Washington» (2007, p. 24).

El embellecimiento de las luchas sociales y de los movimientos de oposición es moneda corriente en el mundo de la izquierda.

Cuando Guy Debord analizó las revueltas de los negros norteamericanos en los años sesenta, vislumbró en ellas la *voluntad de subvertir totalmente el orden social* y de acabar con el *valor de cambio* para sustituirlo por el *valor de uso*. Debord estaba, obviamente, siendo víctima de una ilusión que atañía más a sus deseos que a la realidad de los hechos (2006).

En el año 2001, James Petras presentaba el siguiente cuadro de las guerrillas colombianas:

«Hay poderosos ejércitos revolucionarios guerrilleros como el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) desafiando al poder del Estado, reconocidos por Washington como un desafío mayor al poder imperial de los Estados Unidos, aunque algunos intelectuales izquierdistas, más papistas que el Papa, predicán la hegemonía indiscutida de los Estados Unidos. Juntos, los dos ejércitos guerrilleros suman 20.000 combatientes y cuentan con el apoyo de una cantidad muchas veces mayor de partidarios campesinos y de unidades de guerrilla urbana. En comparación con los desafíos guerrilleros al imperio estadounidense de los años sesenta, las guerrillas colombianas de la década del noventa son más vigorosas que todo lo anterior, tanto en influencia territorial, estrategia político-militar, dirección y, lo que es más importante, sostenibilidad. Tanto en tamaño, población, ubicación geopolítica como en recursos económicos, la confrontación estadounidense-colombiana es mucho más importante que las revoluciones cubana o nicaragüense» (James Petras, 2001).

La opinión de James Petras sobre las guerrillas colombianas es sumamente favorable, y no parece tener reservas importantes sobre su orientación política y sus criterios éticos; más bien considera que representan un valioso potencial transformador que desgraciadamente, a su parecer, no está más extendido en América Latina y en el mundo. Así y todo, resulta chocante el procedimiento que emplea para calibrar sus posibilidades actuales y futuras. Eludir las dificultades que encuentran ambas organizaciones guerrilleras invocando el número de sus combatientes y comparándolo con los de la guerrilla cubana en los años cincuenta o la nicaragüense en los setenta es especialmente poco convincente.

Es frecuente encontrar declaraciones que idealizan a los pueblos de los países menos desarrollados.

«Si en algún lugar existe un cubil para mi alma –decía hace años el suizo Jean Ziegler–, se halla junto a esas comunidades de África, de los Andes, del istmo centroamericano, del Reconcavo de Bahía que, a lo largo de mis vagabundeos (tanto en el sentido existencial como físico), me acogieron, me aceptaron, me dieron su hospitalidad, me curaron.

»Me deslumbra el poder de la identidad de los pueblos periféricos. ¿De dónde proviene esa fuerza? ¿Por qué son tan solidarios estos hombres? ¿De dónde viene la frescura de sus canciones, el color, el vigor, la emoción de su música? ¿Cómo explicar su intenso amor por la vida, su inmovible esperanza? De las barracas de Guatemala a las montañas de Eritrea, de los *calampas* de Santiago de Chile a las resacas aldeas de cabo Verde, retahílas de niños surgen por todas partes. Por todas partes. En los lugares más sórdidos y pobres resuena la risa de una multitud de mocosos. ¡Explosiones de vida! Prácticamente no se produce ningún suicidio en las comunidades afro-brasileñas, que padecen, sin embargo, un nivel de vida espantosamente bajo. ¿De dónde viene esa alegría de vivir, esa cotidiana victoria sobre la desesperación y la muerte? En estas comunidades el optimismo es permanente: a la pregunta llena de compasión del visitante blanco, el habitante *caboclo* de las barracas de Fortaleza responde sonriendo: “Tudo bem” (todo va bien). (...)

»Musulmanes, animistas, judíos y cristianos ortodoxos viven en armonía en las mesetas centrales y en las llanuras meridionales de Etiopía. (...) En nuestras sociedades occidentales, en cambio, dominadas por un cristianismo dogmático, todo el mundo debe aceptar el sufrimiento “compensado” por la promesa de una recompensa eterna en el más allá. (...)

»Las grandes culturas ancestrales del tercer mundo, nacidas en sociedades y grupos restringidos o relativamente pequeños, han mantenido en las relaciones sociales reglas de complementariedad, de reciprocidad, de identidad que pueden concretar y verificar todos los participantes del grupo...» (Jean Ziegler, 1988, pp. 9-11).

Ideas como éstas han alcanzado enorme predicamento en las últimas décadas.

La idealización de aquello con lo que cada cual se identifica se complementa con la forja de una imagen simplificada de los adversarios.

En variados medios de izquierda, en los que hallamos una justa actitud crítica hacia el capitalismo, se advierte una identificación entre este último y *la civilización occidental*.

Así, un celebrado llamamiento de diversas organizaciones indígenas, sobre todo amazónicas y andinas, hecho público el 1 de febrero de 2009 en el último Foro Social Mundial de Belem, lleva el significativo título de “Llamamiento de los pueblos indígenas frente a la Crisis de la Civilización Occidental Capitalista”.

Como se puede ver, se define significativamente a la llamada *civilización occidental* solamente por un rasgo: la naturaleza capitalista de sus formas económicas predominantes. En ese mismo texto se califica al desarrollo capitalista de «eurocéntrico, machista y racista».

A pesar de su inconsistencia, este reduccionismo hace estragos. La pretensión de definir las sociedades, las personas, las culturas, la política, el derecho, como capitalistas y *sólo como capitalistas*, se ha extendido ampliamente. Se ignora, incluso, que, si bien la economía capitalista es preponderante, no toda la actividad económica es capitalista. Una parte importante de ella se realiza fuera de ese marco, aunque a veces en variadas combinaciones con él (servi-

cios públicos, trabajo doméstico y cuidados intrafamiliares, intercambios no mercantiles, etc.)

En su libro titulado *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*, Santiago López Petit defiende algunas arriesgadas tesis, después de haber anunciado que su texto «tiene la voluntad de explicarlo todo» y que «no necesitamos para nada conocer la realidad. La verdad en la que habitamos –nuestra verdad– no se desprende de ningún conocimiento sino de un sentimiento de rabia» (2009, pp. 9 y 11).

«La realidad –continúa– hecha una con el capitalismo ya no tiene afuera y además se quiere intemporal (p. 9). (...) La realidad es tautológica porque el capitalismo y la realidad se han identificado (p. 16). La identificación entre capitalismo y realidad señala el comienzo de la época global en la que estamos (p. 17). (...) La realidad es única porque se confunde con el capitalismo (p. 20). (...) El capitalismo y la realidad coinciden porque un único acontecimiento unifica el mundo al conectar todo lo que en él pasa. Este acontecimiento único es el desbocamiento del capital (p. 24)».

Este retrato de la civilización occidental liquida de un plumazo todo aquello que, en los países occidentales, y a veces en otras latitudes, es el resultado de las luchas de amplios sectores que impusieron unas importantes conquistas sociales.

Tropezamos en la Red con un artículo, firmado por César Altamira, en el que figuran asertos como los que reproduzco a continuación:

«... Hemos entrado en una nueva fase de control biopolítico, en la que el capital como mando trasciende largamente el viejo marco fabril resultando en un paisaje donde éste ha penetrado los intersticios de la vida misma, desplegando de manera capilar nuevos y modernos dispositivos de control. (...) La política que desarrolla el capital frente a la crisis pone de manifiesto la subsunción de la sociedad en el capital. (...) La política ha devenido biopoder, control del conjunto de la actividad humana. (...) Se trata ahora del control político del conjunto de la vida, del desarrollo del biopoder...» (2009).

Es la conocida reducción de las relaciones sociales a relaciones capitalistas, bajo el control de un alto mando unificado. El capitalismo ya no se conforma con mandar en las fábricas; ahora quiere dominarlo todo: la sociedad entera es absorbida por el capital y el *biopoder* controla todos los aspectos de la vida humana.

Abundan los textos en los que una gran ambición explicativa coexiste con un alto nivel de abstracción y una no menor oscuridad, lo que no deja mucho margen para el debate racional.

Por supuesto que los móviles económicos, los valores y los criterios económicos capitalistas influyen en las más diversas facetas de la vida social.

El predominio de la economía capitalista condiciona la moralidad, el arte, la política, la educación... Pero de ahí a compendiar en el capitalismo la totalidad

de la vida social, la política, la cultural, e incluso la económica, media un buen trecho.

Cuando se concibe la civilización occidental sólo como una realidad capitalista, machista, racista, y los demás atributos peyorativos que se quieran añadir, se están planteando cuestiones de grueso calibre.

Por una parte, no son irrelevantes los problemas que suscita la concepción de una civilización occidental radicalmente cortada de las distintas tradiciones culturales del mundo actual. ¿Dónde empieza y dónde acaba el territorio de esa civilización? ¿Cuáles son sus supuestas características particulares? ¿Qué comparte y que no comparte con *otras civilizaciones*?

¿Qué otra cosa que capitalistas son las formas económicas predominantes en Sudáfrica, Japón, la India y en casi todo el resto del Planeta? ¿Es menos capitalista Rusia o China que Suecia o Canadá?

Por otra parte, resulta sumamente unilateral reducir la vida de las sociedades europeas a su dimensión económica capitalista. Parece que deberían tenerse en cuenta como realidades características de esas sociedades las libertades, los procedimientos jurídicos garantistas, los avances en la posición de las mujeres a lo largo del siglo XX, los Estados del bienestar, los derechos sociales, la enseñanza obligatoria y algunas cosas más.

Tendría interés saber qué abarca, para quienes así se expresan, la idea de *civilización occidental*. ¿Abarca ese concepto la totalidad de elementos constitutivos de los llamados países occidentales (política, leyes, comercio, cultura, religiones...), incluidas sus sociedades, sus clases empresariales y también sus clases trabajadoras?

Cuando algunos rasgos más arraigados en las sociedades occidentales son asumidos como propios por países tradicionalmente *no occidentales*, ¿guardan alguna relación, por ese hecho, con la *civilización occidental*? ¿Pertenece, en cierta medida, a la *civilización occidental*? ¿Pertenece a ella en unos aspectos y no en otros, lo que hace que las fronteras territoriales de la *civilización occidental* se tornen más difusas?

¿No sería más realista admitir el carácter ambivalente de las sociedades humanas conocidas (de las *occidentales* y de la *no occidentales*) y renunciar a pensar en la civilización occidental como la encarnación suprema del mal?

La crítica del capitalismo, o del colonialismo, o del imperialismo se ve reforzada muchas veces con la extensión de rumores que les hacen culpables no sólo de los crímenes que realmente cometen, que no son pocos, sino de algunos más.

En los días que siguieron a los atentados de las Torres Gemelas, el 11 de septiembre de 2001, en algunos ambientes de izquierda se produjo un rechazo de las informaciones que los atribuían al terrorismo islamista. Se concedía, como mucho, que Al Qaeda había realizado la operación, pero, se añadía a renglón

seguido, ¿quién está detrás de Al Qaeda? ¿No fue Bin Laden, en la época de la ocupación rusa de Afganistán, una creación de los servicios secretos norteamericanos? ¿Quién puede asegurar que esta vez no han actuado esos mismos servicios?

Vaya por delante que dudo que, en este asunto, estemos enteramente bien informados. Son particularmente inquietantes las informaciones que han circulado sobre el conocimiento que tenían los servicios secretos acerca de lo que se estaba tramando. Aún ahora hay preguntas que no han sido respondidas o que lo han sido de manera poco satisfactoria. La versión oficial presenta muchas lagunas y son numerosos los cabos sueltos. No se puede descartar que un día salgan a la luz implicaciones de unos u otros servicios secretos en aquellos hechos.

El tiempo lo dirá. Pero el problema que estoy considerando es otro; estriba en que algunas gentes de izquierda estaban predispuestas a creer que el culpable último eran los Estados Unidos, que todo era un complot urdido para reforzar la autoridad del Gobierno de Bush y para justificar la invasión de Afganistán, primero, y de Irak, después, con las miras puestas en el control del petróleo.

Hay mucha gente dispuesta a creer las versiones más disparatadas, siempre que hablen de una conjura secreta, de redes ocultas o de maniobras en la sombra del Gobierno norteamericano o de alguno de sus aliados.

Estos reflejos, rigurosamente irracionales, parecen multiplicarse en ciertas ocasiones, como tras el 11 de septiembre.

Algunos periódicos se hicieron eco del rumor según el cual los judíos no fueron a trabajar ese día a las Torres Gemelas. Pero quizá lo más significativo fue la cantidad de adeptos que conquistó Thierry Meyssan, autor del libro *La gran impostura* (2002), en el que sostenía que ningún avión se había lanzado sobre el Pentágono el 11 de septiembre. Lo que se produjo, según el autor de este libro, fue una tentativa de golpe de Estado en el interior del Ejército norteamericano¹⁰².

Existe una predisposición a admitir las versiones que coinciden en mayor medida con las propias ideas. Michel Bellemare ha hecho notar que la emoción y la intuición han sustituido en muchas personas al análisis racional. «Aceptan la teoría del complot porque esta teoría es vehiculada por canales (revistas y medios alternativos) en los que confían» (2002). Capítulo aparte podría merecer la facilidad con la que se aceptan las explicaciones conspirativas¹⁰³.

102 Para una consideración crítica, de este libro y de la extendida proclividad a explicar las cosas en términos conspirativos, véase Antoine Vitkine, 2004. En relación con la popularidad de las interpretaciones conspirativas, Frédéric Charpier ha escrito el interesante libro *L'obsession du complot* (2005). Sobre los interrogantes acerca del 11 de septiembre, y también del 14 de marzo de 2004 en Madrid, véase el libro de José María Martínez Selva, *La gran mentira*, en el que examina las diversas teorías sobre el particular.

103 A ello se refirió Gérald Bronner en su libro *L'Empire de l'erreur. Eléments de sociologie cognitive*, 2007.

Cuando gobernó en Gran Bretaña Tony Blair se hizo acreedor de numerosas críticas en los círculos de izquierda. Muchas de ellas estaban, a mi juicio, bien fundadas, pero había una que no lo estaba y que, pese a ello, se extendió ampliamente. Era la que le reprochaba haber llevado a cabo una ofensiva sistemática contra los gastos sociales. La política de Blair a este respecto era vista como la estricta prolongación de la de Margaret Thatcher.

Pese a su buena aceptación, esta imputación tenía un defecto: no era cierta.

Tony Blair personifica una política criticable en muchos aspectos¹⁰⁴. Su política exterior ha mantenido la tradición británica de subordinación a los Estados Unidos, con los que ha mantenido un nexo incondicional, siguiendo al Gobierno de Bush en uno de los períodos más siniestros de la historia norteamericana, lo que incluye la aventura bélica en Irak y Afganistán.

Aunque gobernó en un período de buenos resultados económicos, el Gobierno de Blair tuvo un escaso impacto redistribuidor. Aún hoy la tasa de riesgo de pobreza sigue siendo muy alta en el Reino Unido (por encima de la media de la Unión Europea de 15). La protección social, después de dos legislaturas, a pesar de que aumentó con Blair, permanece por debajo de la de Francia y Alemania. La elevada mortalidad infantil es un testigo elocuente de las deficiencias del sistema sanitario, aunque hay que tener presente que la tasa correspondiente pasó de un 5,9 a un 5,1 por 1.000 nacimientos entre 1997 y 2005. Desoyendo a una opinión pública mayoritaria, no reconsideró las deplorables privatizaciones de los ferrocarriles de la *era Thatcher*. Las políticas de integración de la población inmigrante no fueron capaces de poner freno a la *guetización*. El endurecimiento de las *leyes antiterroristas*, después del 11 de septiembre, propició numerosos abusos e hizo trizas esa pieza vital de un régimen garantista cual es el *habeas corpus*, al tiempo que agravó a la población musulmana británica, especialmente afectada por esas medidas.

Pero, si hablamos del gasto social, ha de tenerse en cuenta lo que sigue.

Cuando Blair llegó al Gobierno, en 1997, los servicios públicos británicos estaban en un estado lastimoso. Después de dieciocho largos años de bajísimas inversiones de los Gobiernos conservadores, era evidente la degradación de la sanidad, la educación y los ferrocarriles.

En 1998, el Gobierno parecía obsesionado por demostrar una eficacia que había sido puesta en duda por su anterior gestión, cuando tanto daño le hizo su reputación de *partido de los impuestos y del gasto*.

Pero, pasados los primeros años, centrados en la reducción del gasto público (descendió 3 puntos su porcentaje en la Renta Nacional, llegando a ser 37%, el más bajo durante cuatro décadas), a partir del año 2000, y más aún en la

104 Cfr. Brian Brivati and Tim Bale, eds., 1997; James Cronin, 2004; Stephen Driver and Luke Martell, 2002.

segunda legislatura, del año 2001 en adelante, se produjo un cambio de cierta envergadura.

Entre 2001 y 2005 el gasto público creció a una media de 4,4% en términos reales. En 2005, el gasto público global subió al 41,2% de la Renta Nacional. Si se comparan los gastos, en transportes, educación y salud, entre 1991 y 2003, los resultados son los siguientes:

Gasto en servicios públicos en miles de millones de libras	1991 Gobierno conservador	2003 Gobierno laborista	Evolución en porcentaje
Transportes	9,8	16,6	+69%
Educación	29,8	59,3	+99%
Salud	31,1	74,9	+140%

Datos del Tesoro Británico.

Más allá de las críticas justamente merecidas por el Gobierno británico durante las legislaturas de Blair, que son muchas, el incremento en el volumen del gasto en los servicios públicos resta credibilidad a la pretensión de que no ha habido diferencia alguna entre los Gobiernos conservadores y los laboristas, y que éstos se han limitado a proseguir la labor antisocial de Margaret Thatcher.

Tampoco debería ignorarse que, entre 1996 y 2004, los costes laborales por hora en Gran Bretaña crecieron a mayor velocidad que en Francia, por más que en este último año aún permanecían por debajo de los franceses; que la tasa de paro bajó del 8% al 4,7%; que el desempleo juvenil descendió del 15% al 12,1%; y que el gasto público en porcentaje del PIB creció más, entre el año 2000 y el 2005, en Gran Bretaña que en Francia, Alemania, Suecia o Irlanda.

Pronósticos favorables

Es viejo el arte de interpretar los hechos de la forma más favorable para las propias perspectivas.

En 1910, cuatro años antes del estallido de la I Guerra Mundial, había sido publicado un libro de Norman Angell titulado *La gran ilusión*, en el que se defendía la tesis de la imposibilidad de la guerra. Su autor descartaba tal conflagración invocando la necesidad que todas las economías tenían de comerciar y de conseguir beneficios para sus inversiones (Philippe Simonnot, 2004).

Antes de la I Guerra Mundial, Karl Kautsky, a la sazón la principal autoridad marxista internacional, sostuvo que la compenetración entre las economías nacionales europeas hacía impensable una guerra continental que resultaría perjudicial para todos los países. En el pronóstico de Kautsky se dejaba sentir la presencia de la mencionada teoría según la cual la política está fuertemente determinada por la evolución tecnológica y económica.

En esos años, en la II Internacional, menudeaban los vaticinios sobre la próxima victoria del socialismo. Kautsky aventuró que «la sociedad capitalista está en las últimas. Su disolución no es más que una cuestión de tiempo; la irresistible evolución económica conduce necesariamente a la bancarrota del modo de producción capitalista...» (1892, p. 90).

Pocas personalidades de izquierda del siglo XX mostraron una pasión revolucionaria tan fuerte como León Trotsky. Su labor como pensador denota un agudo *intelectualismo*, si entendemos por tal el gusto por la elaboración de teorías insuficientemente vinculadas con los hechos concretos, lo que con frecuencia da lugar a generalizaciones infundadas.

Tomando como referencia las revueltas campesinas alemanas del siglo XVI, concluyó que el campesinado no puede constituir una fuerza independiente y que tiende siempre a ponerse bajo la dirección de los partidos urbanos. En las revoluciones de 1848 creyó ver *la misma situación*, lo que le permitió defender una ley de alcance universal que atraviesa el espacio y el tiempo.

Con el mismo afán generalizador sostuvo que *toda huelga general* propende a insertarse en una perspectiva revolucionaria, y a convertirse en *conflicto revolucionario declarado*, en *lucha directa por el poder*.

Ese apresuramiento inductivo le llevó a sostener que el triunfo de un régimen social sobre otro no puede producirse sino por medio de una insurrección masiva.

En sus escritos se manifestó muy inclinado a atribuir un alcance universal a las experiencias concretas del proceso revolucionario ruso.

En los partidos comunistas, después de la I Guerra Mundial, menudearon los presagios revolucionarios.

Cada Congreso de la Internacional Comunista, fundada en 1919 bajo la tutela de la Unión Soviética, auguraba una situación catastrófica de la que se desprendían las mejores expectativas para el movimiento comunista.

El Manifiesto del Primer Congreso (1919) mentaba *la última lucha a muerte del proletariado contra el capital* y anunciaba a los *esclavos coloniales de África y de Asia* que «la hora de la dictadura del proletariado en Europa sonará para vosotros como la hora de vuestra liberación» (1919, pp. 32-3).

El Manifiesto del II Congreso (1920) sentenciaba categóricamente:

«La guerra civil está al orden del día en el mundo entero. La consigna es: “Todo el poder para los soviets”. El capitalismo ha transformado en proletariado a la inmensa mayoría de la humanidad. El imperialismo ha arrancado a las masas de su inercia y las empuja hacia el movimiento revolucionario. (...) Las mujeres que han perdido a sus maridos y a sus padres y que han tenido que ponerse a trabajar en su lugar ocupan un lugar importante en el movimiento revolucionario. Los obreros de la nueva generación, habituados desde su niñez al ruido y a los relámpagos de la guerra mundial, acogen la revolución como su medio natural. (...) El movimiento en su conjunto tiene un carácter

profundamente revolucionario. No se puede apagar ni detener. Se extiende, se hace más firme, se purifica, rechaza todo lo que no vale. No se parará mientras el proletariado mundial no llegue al poder» (1920, p. 78).

En el documento principal del Tercer Congreso (1921) se explica que «los elementos sociales de estabilidad, conservadurismo, tradición, han perdido la mayor parte de su autoridad en la conciencia de las masas trabajadoras. (...) [Hay] millones de obreros que han hecho el aprendizaje de la guerra, [que están] familiarizados con el manejo de las armas y dispuestos mayoritariamente a servirse de ellas contra el enemigo de clase, a condición de que haya una preparación seria, previa, y una dirección firme, cosas indispensables para el éxito» (“Tesis sobre la situación mundial...”, 1921, p. 92).

En el cuadro esbozado en este Congreso sobresalen dos elementos que habrían de marcar el horizonte ideológico de los partidos comunistas. Por un lado, se insiste en la existencia de una situación objetivamente revolucionaria, y, por otro lado, se llama a disputar y arrebatar a la socialdemocracia la dirección de los movimientos obreros, para poder llevar a cabo la revolución.

En otro documento del mismo Congreso, “Tesis sobre la táctica”, se asevera lo que sigue:

«Estamos en presencia de una situación económica y política objetivamente revolucionaria en la que la crisis revolucionaria más aguda puede estallar de manera imprevista (como consecuencia de una huelga, de una revuelta colonial, de una nueva guerra o incluso de una gran crisis parlamentaria...). Pero, la mayoría de los obreros, no están todavía bajo influencia comunista, sobre todo en los países en los que la potencia particularmente fuerte del capital financiero ha dado origen a amplias capas de obreros corrompidos por el imperialismo (por ejemplo, en Inglaterra y en los Estados Unidos) y donde la verdadera propaganda revolucionaria entre las masas apenas ha comenzado» (*Tesis*, 1921, p. 95).

El IV Congreso (1922) define su táctica partiendo de que «por lo que atraviesa el capitalismo hoy no es otra cosa que su agonía. El hundimiento del capitalismo es inevitable. (...) La loca aventura del fascismo [ese año se había hecho con el poder Mussolini en Italia] no es sino la última baza de la burguesía...» (“Résolution sur la tactique de l’I.C.”, 1922, p. 155).

Estos párrafos son una significativa muestra de la fusión-confusión entre deseos y realidades, y entre análisis y propaganda. Destaca en ellos también una firme tendencia a operar con grandes entidades internacionales (el proletariado, el capitalismo...), sin prestar la debida atención a las peculiaridades concretas de la situación en cada país.

Ha de tenerse presente, con todo, que, más allá de los análisis de la Internacional Comunista que ponían el acento en las *dificultades extremas* del capitalismo,

en los documentos de estos congresos se puede apreciar una gradual toma de conciencia del reflujó de la ola revolucionaria después de la inmediata posguerra, lo que motivó cambios de cierta importancia en la orientación táctica de la Internacional. Uno de los más importantes fue la introducción de la política de *frente único* con la socialdemocracia en el III Congreso¹⁰⁵.

Muchos años después, tras la II Guerra Mundial, los partidos comunistas de Europa occidental se vieron ante nuevas dificultades en el período de la *guerra fría*, a partir de 1948, que fue, a la vez, el de la formación y consolidación del Estado de bienestar. Reconocer las características de una realidad dada y afrontarla con serenidad es algo especialmente difícil cuando esa realidad suscita nuevos y graves problemas, que ponen en juego la propia existencia. A esos problemas hizo referencia Hobsbawm: «El gran problema de la posguerra para todos los partidos comunistas (...) atañe a lo que debían hacer los movimientos revolucionarios en situaciones de estabilidad, no sólo temporal sino a largo plazo» (2004, p. 38).

En efecto, esos partidos, sobre todo los más fuertes, el francés y el italiano, después de haber incrementado su influencia social durante los años de resistencia frente al nazismo y al fascismo y en los primeros de la posguerra, se encontraron ante esa nueva situación.

Anteriormente, en la época de la Internacional Comunista, todo era descubrir signos de una crisis catastrófica del capitalismo; al final de los cuarenta y durante los cincuenta ya no se pensaba seriamente en esa perspectiva. Había que guarecerse frente a un creciente aislamiento y buscar nuevas perspectivas, pero ¿cuáles? Ahí empezaba un largo período de crisis.

En los años sesenta del siglo XX, el estilo intelectual anunciador de hecatombes de las que nacerían grandes convulsiones revolucionarias convivía con una incipiente toma de conciencia de que la vieja perspectiva de inspiración bolchevique carecía de plausibilidad.

El hundimiento de los regímenes del Este de Europa, a comienzos de los años noventa, agravó esa crisis.

A partir de ahí, y como he recordado más arriba, aunque de forma lenta y muchas veces subterránea, se fueron gestando complicados procesos de hibridación ideológica en los que los viejos temas de la ideología marxista se han combinado con otros ingredientes ideológicos (distintas formas de mitificación de los movimientos del Tercer Mundo, estructuralismo, psicoanálisis, feminismo, ecologismo, relativismo, multiculturalismo...)

¹⁰⁵ Estos cambios fueron estudiados por Clara Ferrer en su estudio *Primeros años de la Internacional Comunista*, 1989.

Alrededor de Mayo del 68, nombre con el que estoy designando un período de movilizaciones y de expansión de las organizaciones de izquierda radical, se registraron nuevos síntomas de una subjetividad deformante.

Ernest Mandel afirmaba lo siguiente en septiembre de 1968:

«Ha surgido una sociedad que se presenta a la vez como más próspera y más explosiva que la situación de los países imperialistas hace treinta años.

»Es una sociedad en la que las contradicciones básicas del capitalismo no han sido superadas, en la que algunas de ellas alcanzan dimensiones inauditas, en la que poderosas fuerzas a largo plazo están trabajando para hacer explotar el sistema. Citaré aquí sólo de pasada algunas de estas fuerzas: la crisis creciente del sistema monetario internacional; la tendencia hacia una recesión económica generalizada en todo el mundo capitalista; la tendencia a restringir o suprimir las libertades democráticas fundamentales de la clase obrera, en primer lugar la vía libre en la negociación salarial; la tendencia hacia una profunda y creciente insatisfacción de los productores y consumidores con un sistema que les obliga a perder cada vez más tiempo, produciendo y consumiendo cada vez más bienes, que dan cada vez menos satisfacción y ahogan cada vez más las necesidades, emociones y aspiraciones humanas fundamentales; las contradicciones entre la acumulación de “riqueza” inútil en Occidente, y el hambre y la miseria de los pueblos coloniales; las contradicciones entre las inmensas potencialidades creativas y productivas de la ciencia y la automatización, y el horror destructivo de la guerra nuclear a cuya sombra nos vemos obligados a vivir permanentemente...»

Frente a quienes expresaban sus dudas respecto a la misión revolucionaria de la clase obrera europea, Mandel la reafirmaba en los siguientes términos:

«Estas tres características del trabajo moderno –su papel clave en el proceso productivo, su alienación básica, la explotación económica– son las raíces objetivas de su papel potencial como la fuerza principal para derrocar al capitalismo, las raíces objetivas de su anunciada misión revolucionaria. (...) Tanto por convicción política como por el resultado de un análisis objetivo de la realidad del mundo actual, creo firmemente que vivimos en la era de la revolución permanente. Esta revolución es inevitable...» (1968, pp. 80-1, 86 y 105).

La crisis económica que se ha manifestado bruscamente en 2008 ha puesto a prueba la capacidad de análisis y el sentido crítico de cuantos intentan explicarla. También aquí interviene el factor ideológico, como ha advertido acertadamente Gabriel Flores al constatar que autores prestigiosos «consideran que la crisis económica actual confirma que el capitalismo toca a su fin. Con diferentes argumentos y matices defienden (perdón por la inevitable simplificación) que el sistema capitalista ha agotado sus posibilidades de acumulación real y se encuentra desde hace años en su fase terminal. La crisis actual confirmaría, en su opinión, que se trata de una crisis del sistema capitalista y no simplemente del

modelo específico adoptado por el capitalismo en los últimos años. Comparan el alcance de la actual crisis con la que en torno al siglo XVI supuso el hundimiento del sistema feudal en Europa y su sustitución por el sistema capitalista mercantil» (Flores, 2008)¹⁰⁶.

106 En el libro del propio Gabriel Flores y de Fernando Luengo *Globalización, comercio y modernización productiva* se aborda el problema de los condicionamientos ideológicos que pesan sobre los conocimientos en materia económica (2006). En la presentación del libro leemos: «Este libro pretende contribuir al estudio riguroso de los problemas estructurales que afectan a la integración [en la Unión Europea] de nuevos socios comunitarios y a las grandes tendencias, aparecidas o reforzadas en los últimos años, que están ejerciendo una notable influencia en el discurrir de las economías europeas. Para ello, hemos querido mantener un expreso y necesario distanciamiento crítico con las hipótesis que parten de la existencia de una oposición sistemática e irresoluble entre liberalización y crecimiento o, desde coordenadas ideológicas opuestas, entre regulación política y modernización. Esas posiciones de partida pueden servir al objetivo de hacer propaganda o dar publicidad a determinadas ideas, pero frustran cualquier posibilidad de análisis riguroso y dificultan la labor de búsqueda de evidencias empíricas y datos que confirmen, desmientan o maten cualquier tipo de hipótesis científica».

A modo de epílogo. Diez tesis sobre los intelectuales comprometidos¹⁰⁷

1

La noción de *intelectual* carece de precisión. Aun a riesgo de simplificar podemos definirlo como una persona que destaca por su formación y por su competencia en el plano cognitivo y del pensamiento, en general, y que tiene cierto reconocimiento social por su capacidad en ese orden.

Su función se extiende a la elaboración de ideas, al conocimiento, a la información, a la comunicación. Su actividad puede desenvolverse en el campo científico, en el de la filosofía, la técnica, la educación, el arte, la política, la organización.

Los intelectuales en ningún caso forman un grupo social homogéneo.

2

Podemos designar como *intelectuales críticos, o de izquierda, o progresistas, o contestatarios, o comprometidos* a aquellos que muestran una preocupación por los problemas de la sociedad y del mundo desde el punto de vista de valores como la justicia social, la solidaridad y la lucha contra las desigualdades, la oposición a las variadas formas de opresión, la emancipación de las mujeres, el rechazo de las discriminaciones, del racismo y de la xenofobia, la defensa de la laicidad, la denuncia de la arbitrariedad.

Hay intelectuales de izquierda, activos y presentes en todo tipo de movimientos y actos contestatarios que, en el campo propiamente intelectual, no siempre muestran un sentido crítico, o, por precisar más, lo muestran en unas direcciones pero no en otras.

Intelectual comprometido no es un concepto muy claro; también la derecha tiene sus intelectuales comprometidos, sólo que su compromiso no es igual que el de los intelectuales de izquierda.

¹⁰⁷ Una primera y más breve versión de presente texto fue publicada en el número 47 de la revista canaria *Disenso*, en octubre de 2005.

El intelectual idóneo, si se puede hablar así, es aquel que aporta lucidez, rigor y creatividad, sentido crítico y autocrítico, justicia en sus juicios, y un compromiso para mejorar la sociedad.

3

La especial importancia de los intelectuales viene de la mano, antes que nada, de su relevancia social, en la medida en que ésta exista. Es esa relevancia, unida a su dedicación al mundo de las ideas, lo que le permite ejercer un liderazgo moral e ideológico.

Pero ¿realmente influyen los intelectuales en la sociedad? Lo cierto es que su influencia ha variado según las épocas y los países. En todo caso, esa influencia depende de las inquietudes y anhelos que han ido cuajando en la sociedad misma. Por brillante que sea un intelectual, y por muy consolidado que esté su prestigio, ninguno puede tener gran influencia si no encarna las grandes corrientes de fondo que atraviesan la sociedad. Los intelectuales influyen y ayudan a exteriorizar y a extender algunas ideas. Pero ellos, a su vez, viven dentro de los universos ideológicos de amplios sectores sociales y respiran el aire intelectual de cada época.

Los intelectuales pueden contribuir a cambiar las cosas, o a que sigan como están, pero no en cualquier sentido ni de cualquier manera, sino interpretando los latidos de los distintos sectores sociales, dándoles voz, forma, presencia. Casi cualquier idea puede producir un impacto sobre una persona o determinados grupos, pero no todas las ideas pueden encontrar un eco social notable. Tendrán una irradiación amplia las ideas que se muevan dentro de los márgenes fijados por los problemas de la época, por la marcha del mundo, por los deseos de amplios sectores sociales.

Los intelectuales promueven ideas nuevas al tiempo que ofician como portavoces de lo ya existente. Van por delante y van por detrás, o al lado, de las ideas que se abren paso en los grandes conglomerados sociales. Introducen *cuñas* en la cultura de su tiempo, en la cultura que reciben y con la que dialogan.

Las personalidades representativas de los grandes movimientos de ideas manifiestan el sentir de la época. Valen mientras satisfacen a quienes los han aupado, mientras atienden sus demandas de cambio o de resistencia, de seguridad espiritual, de cohesión; son reconocidos en la medida en que defienden aspiraciones sociales realmente arraigadas.

4

Entre las tareas específicas que pueden acometer los intelectuales críticos, en mi opinión cabe destacar las siguientes:

- a) *Llevar a cabo una labor crítica y autocrítica*: criticar a los poderes establecidos, denunciar las lacras de una situación dada, hacer frente a las desigualdades y a las variadas formas de opresión. Hay que observar que, con mucha frecuencia, el intelectual realiza una tarea crítica pero rara vez se adentra en la autocrítica, tal vez por temor a debilitar a ese campo contestatario del que se siente parte: lo que no sirve para autoafirmarse no suele estar muy bien considerado. La autocrítica rara vez es popular;
- b) *Promover un estilo de pensamiento creativo y exigente*, contribuir a gestar un horizonte intelectual para la izquierda social. En este aspecto, los intelectuales de izquierda tienen por delante un arduo trabajo en el actual período ideológicamente transitorio;
- c) *Proporcionar buenos conocimientos*, condición ésta para establecer los límites de la acción política y social, y poder fijar objetivos y modos de actuar; y
- d) *Formular propuestas y elaborar proyectos alternativos*, frente a las deficiencias del orden establecido.

5

El papel de los intelectuales ha sufrido grandes mutaciones en las distintas épocas.

En Francia, con la figura del filósofo ilustrado del siglo XVIII, nace el predecesor del intelectual moderno¹⁰⁸. Didier Masseau recuerda que

«El sustantivo “intellectuel” aparece tardíamente en la lengua francesa. Los primeros escritos en los que lo encontramos proceden de finales del siglo XIX. (...) La historia de la palabra está fuertemente influida por las formas de intervención de las gentes de letras durante el *affaire Dreyfus*. El término “intelectuales” designa entonces a esa nueva casta de individuos que se alejan de la vida práctica, se entregan plenamente a los trabajos del espíritu y adquieren de ese modo honorabilidad y distinción, legitimando así su triunfal y estruendosa entrada en la vida pública (p. 6).

»La confianza que los intelectuales tienen en ellos mismos reposa sobre la certeza de que son escuchados por la gente. Asistimos, en efecto, en el siglo XVIII a una apertura considerable del espacio público. Las redes de circulación y las formas de intervención experimentan un notable crecimiento...» (p. 12).

»El poder del intelectual se apoya en la convicción de que está produciendo la historia. Todos los filósofos sitúan su acción en el vasto campo del devenir histórico. Ninguno se siente aislado en su siglo...» (Didier Masseau, 1994, p. 15).

¹⁰⁸ La entonces incipiente figura del intelectual fue estudiada por Didier Masseau en su libro *L'invention de l'intellectuel dans l'Europe du XVIIIème siècle* (1994). Cfr. Julien Benda, 1927; François Bourricaud, 1980; Randall Collins, 1998; François Dosse, 2003; Alvin W. Gouldner, 1979; Jean Grenier, 1938, pp. 115 y ss.; Wolf Lepenies, 2007; Didier Masseau, 2000; Gérard Noiriel, 2005; Benjamín Oltra, 1978; Edward W. Said, 1996; Edward Shils, 1972; Michel Surya, 2004; Michel Winock, 2001; F. Znaniecki, 1940.

El Émile Zola de *Yo acuso*, publicado en 1898 con motivo del *caso Dreyfus*, es el anticipo inmediato de los intelectuales de izquierda del siglo XX. Es en ese período cuando se empieza a utilizar el vocablo en Francia.

En ese país, antes y después de la II Guerra Mundial, abundaron unos intelectuales que, como advirtió Michel Foucault en una entrevista de junio de 1975, eran *universales* (capaces de pronunciarse sobre cualquier asunto), *prescriptivos* (decidían lo que estaba bien y lo que estaba mal) y *proféticos* (*Le Monde*, 19-20 de septiembre de 2004).

Sobresalieron también los intelectuales partidistas, vinculados muchos de ellos al Partido Comunista. En la actualidad ha declinado el intelectual partidista pero han pasado a un primer plano los intelectuales *mediáticos*.

6

En términos generales, sigue contando con mucho peso la actividad intelectual, como corresponde a las necesidades sociales, entre las que ocupan un lugar destacado las referentes a la formación y al consumo cultural (enseñanza, creación, comunicación, ocio...) Lo que encuentra más difícil acomodo hoy es la figura del intelectual de gran prestigio al que apenas se osa cuestionar.

Varios factores actúan en favor de esta nueva posición de los intelectuales. Entre ellos, (1) el acceso masivo a la universidad, con el consiguiente aumento de personas con estudios superiores, lo que hace que los intelectuales sean un producto más común; (2) la consolidación de una sociedad más autónoma y culta, con una mayor capacidad para discernir y enjuiciar; (3) la existencia de unas mentalidades más maduras e iconoclastas.

Con todo, estamos muy lejos de los pronósticos que anunciaban el fin de los intelectuales, como el de Julien Benda, en 1927 (*La traición de los intelectuales*), o el de Jean-François Lyotard, en 1983 (*Tumba para el intelectual*).

Más aún: como han resaltado algunos autores, entre ellos Christian Delporte (1995), la pérdida de peso de los intelectuales en Europa está acompañada de un aumento de su influencia en América Latina, en Asia o en África.

7

Resulta problemática la búsqueda de una conexión directa y estrecha entre teoría y política. En su versión más extrema, equivale al entendimiento de *la actividad teórica como parte de la lucha política*. Castoriadis, y afortunadamente no sólo él, criticó la pretensión de establecer un *nexo directo* entre filosofía y política. Tal vínculo lleva consigo el empobrecimiento de la teoría, reducida a la categoría de *teoría inmediatamente instrumental* o propiamente propagandística para la acción partidista.

Cuando se pretende favorecer a toda costa al campo social, político o ideológico al que se pertenece, y embellecerlo disimulando sus defectos y limitaciones, o cuando se renuncia a criticar a un partido, a un régimen o a unas ideas, se ven lesionadas la libertad y la autonomía, así como la calidad de la labor intelectual.

8

El intelectual crítico ha de defender su independencia en dos frentes.

En primer lugar, ante los poderes establecidos en la economía, la política, la comunicación, las religiones...

En segundo lugar, *ante los suyos*, esto es, ante aquellos organismos, instituciones, colectivos con los que comparte unos valores y propósitos.

Muchas veces, el problema principal no estriba en afirmar o negar el compromiso social sino en cómo concebir ese compromiso. Reside en cómo compaginar la identificación con un campo social y el consiguiente compromiso social con la autonomía moral e intelectual; cómo ser relativamente independiente en el juicio y en el comportamiento público sin renunciar a diversas formas de compromiso y de solidaridad.

Hay quienes consideran que la defensa de una buena causa debe hacerse incluso sacrificando la propia independencia, plegándose a la razón de Estado o a la *razón partidista*, o a alguna otra lealtad colectiva. Y no faltan quienes afirman que el valor del saber y de la lucidez está subordinado al reforzamiento del propio campo político o social.

El intelectual que secunda diciplinadamente a un partido, que se somete a él por un variado conjunto de razones, concernientes a su identidad, a su concepción moral, al sentido de su vida, es un personaje típico del siglo XX.

En la Francia de la II posguerra, en pleno auge de la representatividad social del Partido Comunista, buena parte de la intelectualidad progresista se inclinó por un compromiso social e ideológico *inmediatamente útil a la causa, directamente vinculado con la acción política*. Los comunistas denunciaban la *literatura decadente* de Proust, Gide o Merimée. El entonces portavoz comunista para *asuntos intelectuales*, Roger Garaudy, la emprendía contra André Malraux. Se pretendía consolidar una fortaleza ideológica y se descalificaba cuanto quedaba extramuros.

La revista de Jean-Paul Sartre, *Les Temps Modernes*, fustigaba en 1952 a Albert Camus, que acababa de publicar *El rebelde (L'Homme revolté)*, en donde deslizaba razonables críticas a los comunistas, con los que se resistía a colaborar. Se negaba a considerar socialista a la URSS y no admitía que se identificara al PCF con la clase obrera.

Sartre fue una referencia intelectual del anticolonialismo. Su toma de conciencia anticolonialista se había manifestado desde 1948, en relación con Marruecos, Túnez y Argelia. Ofreció una versión típica de compromiso partidista, en relación con el Partido Comunista Francés, al que se aproximó a partir de 1950, durante la guerra de Corea¹⁰⁹ y al que permaneció próximo en la primera mitad de los años cincuenta.

Su escrito “Los comunistas y la paz” (1952) consagró esta relación, en la que no fue secundado por su hasta entonces amigo y cofundador de *Les Temps Modernes*, Maurice Merleau-Ponty. Sartre y Merleau personificaron dos formas de entender el compromiso.

Para Sartre se trataba de evitar guardar silencio, de dejar clara en todo momento su hostilidad a la burguesía, de intervenir continuamente en la actualidad. Merleau-Ponty, por su parte, tenía una idea diferente. Pensaba que a veces era preciso mantenerse en silencio, situarse a cierta distancia de los acontecimientos cotidianos. Sartre le reprochó que se retiraba de la política para cultivar la filosofía, mientras que Merleau discutía el valor del compromiso sartreano, volcado en la actualidad. No era partidario de encerrarse en una torre de marfil, pero demandaba cierta distancia para contar con la perspectiva adecuada.

El alejamiento de Sartre del PCF tuvo lugar a partir de marzo de 1956, cuando los diputados comunistas votaron a favor de los poderes especiales en Argelia para el Gobierno presidido por el socialista Guy Mollet, y se consumó en noviembre de ese mismo año con motivo del apoyo brindado por el PCF a la invasión soviética de Hungría (Anne Mathieu, 2004). Posteriormente, sin embargo, volvió a ser un *compañero de viaje* del PCF, en los años sesenta, hasta 1968.

Mucho después, el Pierre Bourdieu del último período de su vida representó otra manera de concebir el compromiso social, en este caso en una versión no partidista¹¹⁰.

Los problemas causados por la identificación entre compromiso social y compromiso partidista, muy extendida a mediados del siglo XX, seguramente

109 Cfr. Charlotte Nordmann, 2006; Jacques Rancière, 2007. Marc Angenot consagra un capítulo de su magnífica obra *L'utopie collectiviste a los intelectuales de partido* (1993, pp. 353-368), entendidos en un sentido restringido. No se trata, en este caso, de quienes llevan a cabo su actividad en las más variadas esferas de la vida intelectual sino de aquellas personas que se encargan, en el aparato partidista, de producir el sustento ideológico del partido.

110 Luc Boltanski distinguió la parte de la obra de Bourdieu dedicada a la antropología de *la especie de agit-prop de sus últimos años* (*Le Monde*, 25 de enero de 2002). Nathalie Heinich ha publicado un estudio (2007) sobre el éxito académico y social de su antiguo maestro, Pierre Bourdieu; en su libro se extiende sobre la colisión entre el rigor científico y la impregnación ideológica. Bernard Lahire, sin por ello renunciar a una consideración crítica de Bourdieu y de su obra, ha destacado su importancia, subrayando que es bastante más que los siempre mencionados conceptos de *campo*, *habitus*, *capital*, *poder simbólico*, etc. (Lahire, 2001, p. 10). Cfr. Lahouari Addi, 2003; Jacques Bouveresse y Daniel Roche, dirs., 2004; Bernard Lahire, dir., 2001; Louis Pinto, Gisèle Sapiro y Patrick Champagne, 2004.

han contribuido a propiciar otras formas más flexibles y libres de compromiso social de los intelectuales.

9

Uno de los empeños más difíciles y a la vez más necesarios para cualquier intelectual comprometido consiste en la búsqueda de un equilibrio entre dos piezas imprescindibles.

De un lado, la vinculación con los movimientos más valiosos y una actitud modesta, para la que resulta fundamental aprender de aquellas personas, intelectuales o no, con las que se da una comunidad de valores.

De otro lado, está el mantenimiento de unos criterios propios. Nadie puede sustituir a cada persona a la hora de determinar qué es aceptable y qué no lo es.

La autonomía de un intelectual corre peligro frente a cualquier colectivo al que se encuentre vinculado; o frente al propio medio intelectual o a los distintos círculos académicos, los cuales, al otorgar o negar un reconocimiento, pueden provocar un estado de dependencia; o frente a comunidades más reducidas (de afinidad, políticas...); o frente a los medios de comunicación, que darán cabida o no a los intelectuales según sus preferencias, y que, por lo tanto, permitirán o impedirán que tal o cual intelectual entre en contacto con sectores sociales amplios.

Para el intelectual comprometido debería poseer un alto valor preservar su autonomía frente a los partidos, las instituciones de todo tipo, el Estado, las diversas causas progresistas... y la sociedad misma.

Pero lo que vale para el intelectual comprometido, ¿no vale, por parecidos motivos, para cualquier persona comprometida? ¿No se precisa en todos los casos disponer de criterios propios y de autonomía?

10

Los intelectuales comprometidos, además de apoyar valiosas causas sociales, políticas, culturales, han de producir buenos conocimientos y poner su saber al servicio de la gente.

Lo hacen en las instituciones educativas y en los medios de comunicación. También a través de los organismos no gubernamentales, como los dedicados a la educación para adultos o las universidades populares y obreras.

En la actualidad, miles y miles de intelectuales están trabajando en la difusión de conocimientos en la Red, en conexión con las ideas de participación, comunidad de saberes y de conocimiento abierto¹¹¹. Esta actividad y altruista es una importante contribución a la gestación de un saber común accesible.

111 Cfr. Antonio Lafuente, 2007, y la *blog* tecnocidanos, editada por el propio A. Lafuente.

Pero la tarea intelectual no se circunscribe a la elaboración y transmisión de conocimientos.

Vivimos una época en la que se hace necesaria la renovación de la conciencia crítica y de la movilización en pos de una economía sujeta a unos razonables controles y regulaciones, de un giro drástico en lo tocante a las relaciones con la naturaleza y a la preservación de los recursos naturales, de un nuevo impulso a la lucha contra las desigualdades sociales, en cada país y a escala planetaria, de una nueva y eficaz política de cooperación internacional, de un mayor arraigo de los maltrechos derechos humanos, de una tenaz oposición a los fanatismos, al totalitarismo, a los integristas. En todos estos aspectos se precisa un creciente compromiso de los intelectuales de izquierda.

Apéndices

1. Jean-Pierre Vernant: la razón, realidad histórica¹¹²

Lo que el historiador llama razón son unos modos determinados de pensar, unas disciplinas intelectuales, unas técnicas mentales propias de los terrenos particulares de la experiencia y del saber, formas diversas de argumentación, de demostración, de refutación, modos particulares de investigación de los hechos, de administración de las pruebas, distintos tipos de verificación experimental.

Estas técnicas de pensamiento son evidentemente variables en virtud de los objetos a los que se aplican. Son diferentes cuando utilizan el lenguaje ordinario, como en la lógica aristotélica, y cuando recurren a sistemas de signos distintos de los lingüísticos, como sucede en las matemáticas. Estas formas de pensamiento están vinculadas igualmente al nivel técnico de desarrollo de la ciencia, al andamiaje de los instrumentos científicos que constituyen teorías encarnadas en realidades materiales, pero que implican también toda la historia técnica y económica de las sociedades humanas. (...)

La razón es inmanente a la historia humana en todos los planos; no puede ser separada de los esfuerzos incesantemente producidos y renovados por los seres humanos para comprender el mundo de la naturaleza y el mundo social. La razón se fabrica y se transforma ella misma fabricando los útiles técnicos y los instrumentos intelectuales de su comprensión de las cosas; se construye al mismo tiempo que elabora los diversos campos del conocimiento científico. (...)

Así, por ejemplo, los objetos de las matemáticas modernas –números, espacios, por no hablar de conjuntos– no son ya los que conocían las matemáticas griegas. A la generalización de la noción de número, y después de los números enteros, hasta las fracciones, los números negativos, los irracionales, los imaginarios, corresponde una transformación del lenguaje matemático, de nuevas formas de operaciones matemáticas, otra lógica matemática. (...)

[Sobre las condiciones formales del ejercicio de la razón] pueden percibirse ciertos rasgos permanentes, en la medida en que parecen existir, en el orden social e intelectual, unas condiciones mínimas sin las cuales no cabe hablar de pensamiento racional. No se debe al azar que la razón brotara en Grecia como consecuencia de una forma original de instituciones políticas que configuraron

112 Del libro *Religiones, historias, razones*, 1979, pp. 98 y ss.

la Ciudad. Con la Ciudad, y por primera vez en la historia humana, la colectividad consideró que sus asuntos comunes no podían ser tratados, ni tomadas las decisiones de interés general, sino después de un debate público y contradictorio, abierto a todos y en el que los razonamientos argumentados se opusieran unos a otros. Si el pensamiento racional apareció en las ciudades griegas del Asia Menor, como Mileto, fue porque las reglas del juego político en el marco de la Ciudad (...) se habían convertido en la regla del juego intelectual. Eso implica, en mi opinión, que para el racionalismo la noción de debate, de cruce de argumentos contrapuestos, representa una condición fundamental. No hay racionalismo si no se acepta que todas las preguntas, todos los problemas sean abordados en una discusión abierta, pública, contradictoria, libre de cualquier absoluto en nombre del cual se pretendiera hacer enmudecer el debate en cualquier momento. (...)

La razón experimental de la ciencia es esencialmente problematizadora. Sólo progresa a través de una constante puesta en cuestión de los hechos, de las teorías, e incluso de sus propios principios. Se trate del principio de causalidad, de sustancia, de identidad, todos han sido cuestionados y reinterpretados en el curso progresivo de la investigación científica.

2. Richard Paul y Linda Elder: el valor de las preguntas¹¹³

Las preguntas definen las tareas, expresan los problemas y delimitan la materia que ha de discutirse. Impulsan hacia adelante el pensamiento. Las respuestas, por otro lado, dan a menudo un frenazo al pensamiento. No es sino cuando las respuestas generan otras preguntas cuando el pensamiento prosigue su trabajo. Un pensamiento sin preguntas no es un pensamiento vivo intelectualmente. No tener preguntas que plantearse supone que la comprensión de un problema está eventualmente detenida. Las preguntas superficiales corresponden a un entendimiento superficial; las preguntas ambiguas y confusas representan una comprensión ambigua y confusa. Si vuestro pensamiento no produce preguntas activamente, no estáis involucrados en un aprendizaje efectivo.

En cada una de las disciplinas, el pensamiento se ejerce no a través de las respuestas obtenidas sino por la calidad de las preguntas esenciales formuladas. Si las preguntas fundamentales no hubieran sido enunciadas por quienes establecieron los cimientos en cualesquiera disciplina –por ejemplo, en física o en biología–, el conocimiento no habría avanzado. Todas las disciplinas intelectuales han nacido a partir de un conjunto de preguntas esenciales que contribuyeron a llevar el pensamiento más allá para identificar los hechos y profundizar en su comprensión. (...)

Cada disciplina permanece viva en la medida en que aparecen nuevas preguntas y son tomadas en serio para seguir profundizando. El estudio se paraliza cuando no genera respuestas significativas a las preguntas esenciales planteadas. Para pensar y repensar cualquier cosa debemos formular preguntas que permitan desarrollar un razonamiento lógico básico con claridad y precisión. (...)

Dado que la capacidad para preguntar es la condición para el desarrollo de nuestra habilidad mental, impulsemos un pensamiento en el que las cuestiones fundamentales se conviertan en una segunda naturaleza. Son la llave de un pensamiento productivo y de un aprendizaje profundo.

¹¹³ Extractos de “La calidad de nuestro pensamiento depende de la calidad de nuestras preguntas” (2004).

3. El autoconocimiento

La inteligencia tiene dimensiones diversas y se despliega en campos variados. El psicólogo norteamericano Howard Gardner distinguió nueve formas de inteligencia: lingüística, musical, lógico-matemática, espacial, existencial, somato-kinestésica (habilidad para utilizar el cuerpo), interpersonal (capacidad para comprender a las personas), intrapersonal (capacidad de autoconocimiento), naturalista (facultad de conocer el medio natural) (1983). A la clasificación de Gardner se le han agregado la inteligencia social, la práctica... Recientemente, a partir de la publicación del libro de Daniel Goleman (1995), ha merecido especial atención la inteligencia emocional.

Cada persona muestra una inteligencia diferente. Ahí nacen muchas de las dificultades para medir y comparar. Y de ahí, también, el interés de que cada cual conozca sus propios recursos para poder explotarlos y controlarlos.

Metacognición es un término que empezó a utilizarse en psicología cognitiva a partir de los años ochenta del siglo XX para designar la capacidad de reflexión de una persona sobre sus modos de pensar, sus límites y sus inclinaciones intelectuales, los puntos fuertes y las debilidades de su pensamiento, con el propósito de lograr un mejor empleo, más riguroso, creativo y productivo de sus capacidades.

Supone un ejercicio de autoanálisis y de autocorrección, y es, por lo tanto, una de las piezas clave del pensamiento crítico. Implica la aplicación de este último a uno mismo.

No estoy refiriéndome a cuestiones muy técnicas, inmediatamente relacionadas con la configuración de cada cerebro. Cuando digo autoconocimiento pienso en algo más elemental y accesible para cualquier persona, y, además, algo más práctico, algo sobre lo que es posible actuar.

No es una cuestión de mayor o menor inteligencia, sino de elección, de estilo, de preferencias, lo que hace que personas con capacidades intelectuales similares aborden la cuestión de maneras muy diversas.

La siguiente tabla recoge aquellos aspectos sobre los que cada cual puede interrogarse con el fin de establecer un cuadro de las bazas de las que dispone y de sus deficiencias más acentuadas.

Los *estándares intelectuales* hacen referencia a aquello de lo que depende, como es obvio, la riqueza y los límites del propio modo de pensar. Los *elementos del pensamiento* conciernen a las piezas que constituyen los procesos mentales.

<i>Estándares intelectuales</i>	<i>Elementos del pensamiento</i>
<p style="text-align: center;"> <i>Orden.</i> <i>Claridad.</i> <i>Precisión.</i> <i>Recursos lingüísticos.</i> <i>Capacidad para aprender.</i> <i>Capacidad para captar los hechos en su realidad concreta.</i> <i>Creatividad.</i> <i>Imaginación.</i> <i>Profundidad.</i> <i>Intuición.</i> <i>Rigor y capacidad lógica.</i> <i>Rapidez mental.</i> <i>Amplitud de la reflexión.</i> <i>Multilateralidad.</i> <i>Sentido autocrítico.</i> </p>	<p style="text-align: center;"> <i>Propósitos, metaobjetivos.</i> <i>Preguntas, problemas planteados.</i> <i>Información (datos, hechos, observaciones, experiencias).</i> <i>Supuestos dados.</i> <i>Puntos de vista, perspectiva.</i> <i>Conceptos, definiciones, axiomas, principios, teorías, modelos.</i> <i>Interpretaciones, conclusiones e inferencias.</i> <i>Implicaciones.</i> </p>

Un ejercicio de *conocimiento del propio conocimiento* requiere una reflexión sobre estos aspectos.

Richard Paul y Linda Elder invitan a descubrir los posibles defectos de nuestra forma de razonar¹¹⁴. Retenemos algunos de los que consignan.

114 *The Thinker's Guide to the Art of Strategic Thinking* (2003).

<p><i>Extraer conclusiones precipitadas.</i> <i>Evitar pensar en las implicaciones.</i> <i>Perder de vista los fines perseguidos.</i> <i>Ser poco realista.</i> <i>Centrarse en banalidades.</i> <i>No reconocer las propias contradicciones.</i> <i>Dar por buenas algunas informaciones inexactas.</i> <i>Plantear cuestiones imprecisas.</i> <i>No percatarnos de nuestras suposiciones.</i> <i>Operar a menudo con suposiciones injustificadas.</i> <i>Plantear cuestiones que están fuera de lugar.</i></p>	<p><i>Partir de preguntas sobre asuntos que escapan a nuestra competencia.</i> <i>Extraer conclusiones basadas en informaciones no pertinentes o inexactas.</i> <i>Ignorar aquellas informaciones que chocan con nuestros puntos de vista.</i> <i>No ser capaz de considerar la materia en discusión más que desde el punto de vista propio.</i> <i>No tener en cuenta otros puntos de vista que resultan pertinentes.</i> <i>Formular ideas confusas.</i> <i>Operar con conceptos superficiales.</i></p>	<p><i>Utilizar impropiedades las palabras.</i> <i>Embarullar las distintas materias.</i> <i>No ser consciente de los propios prejuicios.</i> <i>Pensar de manera poco precisa.</i> <i>Pensar irracionalmente.</i> <i>O de forma simplista.</i> <i>O superficial.</i> <i>O etnocéntrica.</i> <i>No tener suficiente perspicacia respecto a la propia ignorancia.</i> <i>Etc.</i></p>
--	---	--

4. Fuerza y límites de la duda

«El escepticismo de Montaigne se define por de pronto como el ejercicio constante de la facultad de juzgar, es decir, de negar, como el acto de pensar identificado, como haría más adelante Descartes, con el acto de dudar. Pero mientras que el pirronismo se encerraba en el callejón sin salida de la suspensión del juicio, el escepticismo de Montaigne, cercano al socratismo, se concibe como una empresa siempre inacabada de búsqueda de la verdad o, más precisamente, como exigencia de la razón de liberarse de cualquier verdad que ella no haya producido. La razón, para Montaigne, es una potencia negadora que se descubre en la negación misma; es una facultad soberana, que puede ponerse en cuestión a ella misma y hasta llegar a su propia desautorización, según la frase de Pascal, si osa traspasar sus límites. Su finalidad es combatir la presunción humana (...) para enseñarnos las virtudes de la incertidumbre» (Noëlla Baraquin, Jacqueline Lafitte, 1997, pp. 224-5).

Es éste el escepticismo (escepticismo metódico o criticismo escéptico) al que se refirió Diderot: «¿Qué es un escéptico? Es un filósofo que ha dudado de todo en lo que cree, y que cree en aquello que un uso legítimo de su razón y de sus sentidos le ha mostrado como verdadero» (Diderot, 1746, pp. 27-8).

En algo parecido abundó el historiador francés Fustel de Coulanges cuando preconizó «un espíritu de búsqueda, de investigación, podría decir incluso un espíritu de duda o la disposición a dudar. No entiendo por esto esa especie de indiferencia o de indecisión malsana que hace quedarse siempre en la incertidumbre. Entiendo una duda provisional (...). Nada es más contrario al espíritu científico que creer demasiado deprisa en las afirmaciones, incluso cuando esas afirmaciones están de moda. En historia, como en filosofía, hace falta una duda metódica. El verdadero erudito, como el filósofo, empieza por dudar. En todo lo que estudia, ve antes que nada un problema que hay que resolver. Es bajo la forma de problema como se le presenta todo objeto. Esta actitud tiene la ventaja, en primer lugar, de ponerle en guardia frente a las ideas preconcebidas. Le lleva a no elaborar una doctrina *a priori*...» (en Hartog, 1988, p. 345).

Charles Peirce expuso sus reservas acerca de la *duda radical*. «Nuestro punto de partida no puede ser la duda completa», pero el propósito de superar las dudas reales puede ser un motor de la reflexión (en 1984, p. 122).

Wittgenstein, por su parte, concedió una especial importancia a la certeza y a la duda. Gerd Brand dedica un capítulo de su libro sobre el filósofo a esta cuestión y resume así su punto de vista: «Un ferviente deseo de la filosofía es proporcionar un fundamento fiable a nuestra comprensión. Pero en los fundamentos de nuestros conocimientos descubrimos vacíos, fragilidad. Los vacíos y la fragilidad se muestran en la duda. Debería, por tanto, escogerse el camino de dudar de todo, para hallar un fundamento más seguro del intelecto en aquello que se logra por la superación de la duda. “Fácilmente puede parecer –Brand reproduce ahora un párrafo de Wittgenstein– como si toda duda mostrara sólo un vacío en el fundamento, de tal modo que sólo es posible una intelección firme cuando dudamos primero de todo lo que se puede dudar y superamos después todas esas dudas”» (el texto de Wittgenstein corresponde a sus *Philosophische Untersuchungen*; en Gerd Brand, 1975, p. 20). Pero «en alguna parte debo comenzar con el no dudar; y esto no es algo precipitado, ni que tenga que ser perdonado, sino algo que pertenece al juzgar. (...) Una duda que dudara de todo no sería duda. (...) Creo que tengo abuelos y que los tiene cualquier persona. Creo que hay diversas ciudades, y, en general, creo en los datos fundamentales de la geografía y de la historia. Creo que la tierra es un cuerpo sobre cuya superficie nos movemos, y que es tan difícil que desaparezca repentinamente o cosas parecidas, como cualquier otro cuerpo compacto: esta mesa, esta casa, este árbol, etc. (...) Y el motivo de estar seguro de algo no es siempre mi estupidez o mi credulidad» (ídem, pp. 22-4; los párrafos pertenecen a *Über Gewissheit*).

5. El análisis crítico de los textos¹¹⁵

Cuestiones clave:

- ¿Es clara la exposición?
- ¿Observamos ambigüedades?
- ¿Qué propósito guía al autor?
- ¿A qué pregunta o preguntas pretende responder? ¿Cuál es el tema principal?
- ¿Cuáles son las ideas principales? ¿Y las secundarias?
- ¿Están bien especificados los hechos expuestos? ¿Son suficientes las informaciones suministradas sobre esos hechos? ¿Es adecuada la forma de presentarlos? ¿Hay informaciones importantes en relación con el tema tratado que no han sido tenidas en cuenta?
- ¿Están bien contextualizados los hechos?
- ¿Están correctamente precisados los conceptos?
- ¿Los supuestos presentes en el tratamiento del tema poseen fundamento?
- ¿Percibimos algunos prejuicios?
- ¿Encontramos certezas dogmáticas?
- Si hay algún axioma, ¿resulta convincente? ¿Observamos supuestos infundados?
- ¿Son aceptables las premisas?
- ¿Son válidos los razonamientos lógicos? ¿Son suficientes? ¿Se advierten contradicciones en el texto?
- ¿Recoge el autor posibles argumentos en su contra?
- ¿Guardan proporción los argumentos con el alcance de la conclusión?
- ¿Se emplean argumentos de autoridad?
- ¿Se pretende influir a quien lee el escrito mediante el recurso a factores emotivos o sentimentales?
- ¿Son consistentes las inferencias obtenidas?
- ¿Qué implicaciones tiene el escrito?

¹¹⁵ El sitio conocimiento-semantic.com/tropes ofrece diversas y útiles herramientas para el análisis de los textos: clasificación automática de las palabras, visualización directa de fragmentos, filtrado de los temas según su relevancia, localización rápida de las series cronológicas, etc.

6. Carl Sagan y la detección de camelos¹¹⁶

Los argumentos de autoridad tienen poco valor: las “autoridades” han cometido errores en el pasado. Los volverán a cometer en el futuro. Quizá una forma mejor de decirlo es que en la ciencia no hay autoridades; como mucho, hay expertos.

Baraje más de una hipótesis y no se conforme con la primera idea que le venga a la mente.

Trate de no comprometerse en exceso con una hipótesis sólo porque sea suya. (...) Pregúntese por qué le gusta esa idea. Compárela con las alternativas. Vea si puede encontrar razones para rechazarla. Si no, lo intentarán otros.

Cuantifique. Si lo que explica tiene alguna medida, alguna cantidad, será mucho más capaz de discernir entre las distintas hipótesis que compiten entre ellas. Lo que es impreciso y sólo cualitativo está abierto a muchas explicaciones. Desde luego, se pueden hallar verdades en muchos asuntos cualitativos con los que nos vemos obligados a enfrentarnos, pero encontrarlas es mucho más difícil.

En un razonamiento deben funcionar todos los argumentos de la cadena, no sólo la mayor parte de ellos. (...)

Pregúntese siempre si la hipótesis, al menos en principio, puede ser refutada. Las proposiciones que no pueden ser ni comprobadas ni refutadas no valen mucho.

¹¹⁶ Fragmentos de *El mundo y sus demonios*, 1996.

7. Michel Eltchaninoff: ¿Es la astrología una ciencia?¹¹⁷

La astrología siempre tiene razón. Es precisamente por eso por lo que no es, según Karl Popper, una ciencia. Al día siguiente de la Primera Guerra Mundial, quien se convertiría en uno de los principales filósofos de la ciencia del siglo XX, tenía 18 años. Imaginémosle sentado en un café de Viena, su ciudad natal. Echa un vistazo a un periódico al tiempo que se pregunta por el febril período que atraviesa Europa. La revolución astrofísica einsteniana está en marcha. Nuevas disciplinas pugnan para ser reconocidas como ciencias. La revolución rusa excita a los marxistas austriacos, que ambicionan crear una ciencia de la historia. El vienés Sigmund Freud pretende hacer del psicoanálisis una ciencia de la naturaleza. (...) Karl Popper se siente molesto cuando llega a la última página de su periódico, la del horóscopo. ¿Qué es lo que distingue a las auténticas ciencias de la charlatanería pseudocientífica?

Una disciplina verdaderamente científica enuncia hipótesis suficientemente precisas, de manera que puedan ser refutadas mediante pruebas experimentales. Si un astrónomo nos explica que los planetas efectúan rotaciones elípticas alrededor del sol, bastará con que uno de ellos no dibuje una elipse, aunque la desviación sea mínima, para echar por tierra la teoría. Las pseudociencias –además de la astrología, Popper incluye en esta categoría el psicoanálisis y el marxismo– no hacen, por el contrario, sino buscar en la experiencia, incesantemente, confirmaciones cada vez más numerosas. (...)

Esta intuición originaria orientó toda la obra de Karl Popper. Aún hoy muy discutido, su famoso criterio de demarcación entre ciencias y pseudociencias tiene un inmenso mérito. A quienes temen la arrogancia de los científicos y su indiferencia respecto a la ética, el filósofo les responde que las ciencias son, esencialmente, modestas y críticas, puesto que buscan siempre refutaciones a sus hipótesis. Este espíritu, que nos preserva de las ideologías pseudocientíficas, detesta los triunfos fáciles.

117 Trozos del artículo “Karl Popper y el horóscopo” (2008).

8. Los estereotipos

«El estereotipo es una forma de clasificar a la gente. Clasificar a la gente quiere decir que dividimos a las personas en grupos o que las encasillamos. Cuando utilizamos un estereotipo estamos clasificando a una amplia gama de individuos pertenecientes a un grupo y les estamos poniendo una etiqueta» (Barrie McMahon, Robyn Quin, 1997, pp. 138).

«La noción de estereotipo evoca la de prejuicios y discriminación. Remite indefectiblemente a la idea de generalización y de error en el juicio con sus consecuencias indeseables en el plano del comportamiento. (...) Numerosas investigaciones muestran el impacto de los estereotipos en la interpretación, la adquisición y la restitución de informaciones. (...) Los estereotipos pueden perpetuarse porque proporcionan las premisas sobre las que basamos nuestro comportamiento» (Vincent Yzerbyt, Georges Schadron, 1996, pp. 113 y ss.)

«Cuando se produce un encuentro entre culturas distintas, lo más probable es que las imágenes que se forma una de otra sean estereotipadas. (...) El estereotipo puede no ser completamente falso, pero a menudo exagera ciertos aspectos de la realidad y omite otros. El estereotipo puede ser más o menos cruel, más o menos violento, pero, en cualquier caso, carece de matices. (...) Se ha observado, por ejemplo, que las imágenes europeas de los indios americanos se componían a menudo utilizando rasgos de indios de otras regiones para crear una imagen global simple. (...) Algunos de los estereotipos son positivos, como en el caso del “buen salvaje”, expresión usada en 1672 por el poeta y dramaturgo inglés John Dryden. El momento culminante de la idea del buen salvaje fue el siglo XVIII. Fue en esa época cuando, por ejemplo, empezó a pensarse que la cultura de Tahití era una reliquia de la Edad de Oro. (...) Por desgracia, la mayor parte de los estereotipos de los otros –los judíos según los gentiles, los musulmanes según los cristianos, los negros según los blancos, la gente de pueblo según la gente de ciudad, los militares según los civiles, las mujeres según los hombres, etc.– han sido y son hostiles y despectivos, o, en el mejor de los casos, condescendientes. (...) Los estereotipos toman a menudo la forma de la imagen invertida que tiene el espectador de él mismo. Los estereotipos más crueles se basan en la simple presunción de que “nosotros” somos humanos o civilizados, mientras que “ellos” apenas se diferencian de animales tales como el perro o el

cerdo, con los que a menudo se les compara, no sólo en las lenguas europeas sino también en el árabe y el chino» (Peter Burke, 2005, pp. 158-9).

«Las tribus detestan a las tribus vecinas porque se sienten amenazadas por ellas, y luego racionalizan sus miedos imaginándolas perversas o inferiores, o absurdas o de alguna manera despreciables. (...) Todos estos estereotipos son sustitutos del conocimiento real —que nunca está compuesto por algo tan simple o permanente como la imagen particular o generalizada que se tiene de los extranjeros— y son estímulos de la insatisfacción y el desdén nacionales hacia los otros países» (Isaiah Berlin, 2001, p. 57).

«Hay personas que definen a un pueblo en dos líneas: el norteamericano es industrial; el alemán, militarista; el inglés, colonialista. No entiendo cómo una persona razonable puede trazar así el retrato moral de un pueblo. No me atrevería a hacerlo ni con un individuo. (...) Una persona que es valiente un día, al día siguiente huye como una liebre» (Alain, 1907, p. 28).

Bibliografía

Textos citados

- Nicola ABBAGNANO, *Filosofía, religión, ciencia*, 1947, Buenos Aires: Nova, 1961.
- Marc ABÉLÈS, *L'échec en politique*, París: Circé, 2005.
- Miguel ABENSOUR, título "Owen, Robert" del *Dictionnaire des oeuvres politiques*, dirigido por François CHATELET, Olivier DUHAMEL y Evelyne PISIER, París: Presses Universitaires de France, 1986.
- Juan José ACERO, Eduardo BUSTOS, Daniel QUESADA, *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Madrid: Cátedra, 1985.
- Lahouari ADDI, *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu: le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques*, París: La Découverte, 2003.
- Theodor W. ADORNO, 1950, *The authoritarian personality*, New York: Harper, 1964.
- Victor AFANASIEV, *Manual de Filosofía*, Buenos Aires: Cartago, 1975.
- Rafael del ÁGUILA, *Crítica de las ideologías. El peligro de los ideales*, Madrid: Taurus, 2008.
- ALAIN, *Propos impertinents*, el texto recogido es de 1907, París: Ed. Mille et Une Nuits, 2002.
- Syed Farid ALATAS, "El eurocentrismo y la necesidad de repensar la enseñanza de ciencias sociales", *Revista del Sur*, edición electrónica, Montevideo, 159, enero-marzo de 2005.
- William P. ALSTON, *Filosofía del lenguaje*, Madrid: Alianza, 1985 (3ª ed.).
- César ALTAMIRA, "Movimientos latinoamericanos: entre la potencia constituyente y el nuevo Welfare", *Multitudes*, 35, hiver 2009 (se encuentra en la Red).
- Louis ALTHUSSER, *Pour Marx*, París: Maspero, 1966.
- Ruth AMOSSY, *Las idées reçues. Semiologie du stéréotype*, París: Nathan, 1991.
- Claude ALVARES, "El porqué de Multiversity", *Revista del Sur*, edición electrónica, Montevideo, 159, enero-marzo de 2005.
- Perry ANDERSON, *Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas*, Madrid: Akal, 2008.
- Marc ANGENOT, *L'utopie collectiviste. Le grand récit socialiste sous la Deuxième Internationale*, París: Presses Universitaires de France, 1993.
- Pierre ANSART, "Toute connaissance du social est-elle idéologique?", en Jean DUVIGNAUD, ed., *Sociologie de la connaissance*, París: Payot, 1979.
- Hannah ARENDT, *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
- Raymond ARON, *Introducción a la filosofía de la historia*, 1938, Buenos Aires: Losada, 1946.

- *L'opinion des intellectuels*, Paris: Gallimard, 1968 (1^a ed. 1955).
- Marc AUGÉ, *Les formes de l'oubli*, Paris: Payot, 1998.
- John L. AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, Paris: Seuil, 1991.
- Aziz AL-AZMEH, *Ibn Khaldun. An Essay in Reinterpretation*, Londres: Routledge, 1989.
- Francis BACON, *Novum organum*, 1620, Madrid: Sarpe, 1984.
- Gaston BACHELARD, *Le rationalisme apliqué*, Paris: Presses Universitaires de France, 1949.
- Jean BAECHLER, *Politique de Trotsky*, Paris: Armand Colin, 1968.
- Norman BAILLARGEON, *Curso de autodefensa intelectual*, Barcelona: Ares y Mares (Crítica), 2007.
- Mikhail BAKHTINE, *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Paris: Gallimard, 1970
- Philip BALL, *Masa crítica. Cambio, caos y complejidad*, Madrid: Turner, 2008.
- Michel BALIVO, “Narciso y la Pacha Mama (Produciendo al hombre cosa)”, webislam.com, 3 de mayo, 2009 A.
- “Cuando Dios nos da la espalda... (Buscando a tientas en las sombras de lo desconocido)”, webislam.com, 16 de mayo, 2009 B.
- Noëlla BARAQUIN, Jacqueline LAFITTE, *Dictionnaire des philosophes*, Paris: Armand Colin, 1997.
- Weston LA BARRE, *The Human Animal*, Chicago: University of Chicago Press, 1954.
- Henry BEARD & Christopher CERF, *The Official Politically Correct Dictionary and Handbook*, Londres: Grafton, 1992.
- Max BEER, *Historia general del socialismo y de las luchas sociales*, Buenos Aires: Siglo Veinte, 1973.
- Michel BELLEMARE, “Le complot du 11 septembre”, *Les Sceptiques de Québec*, 26 de marzo de 2002.
- Walden BELLO, “Desafíos y dilemas del intelectual público”, *Transnational Institute*, abril 2008.
- Julien BENDA, *La trahison des clercs*, 1927, Paris: Grasset, 1975.
- J. BENTHALL (ed.), *Human Nature*, Londres: Allen Lane, 1974.
- Rachid BENZINE, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris: Albin Michel, 2004.
- Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant*, 1934, Paris: Presses Universitaires de France, 1985 (92^o ed.).
- George BERKELEY, *Principes de la connaissance humaine*, 1710, Paris: GF, Flammarion, 1991.
- Isaiah BERLIN, “Notas para una conferencia futura”, *Letras Libres*, octubre de 2001.
- Basil BERNSTEIN, *Langage et classes sociales. Codes linguistiques et contrôle social*, 1971, Paris: Minuit, 1975.
- Alain BERTHOZ, *La décision*, Paris: Odile Jacob, 2003.
- Max BLACK, *Models and Metaphors*, Ithaca: Cornell University Press, 1962.
- Richard James BLACKBURN, *The Vampire of Reason. An Essay in the Philosophy of History*, Londres: Verso, 1990.
- Thomas J. BLAKELEY, *La escolástica soviética*, Madrid: Alianza, 1969.
- Maurice BLANCHOT, “Los tres lenguajes de Marx”, en *La risa de los dioses*, Madrid: Taurus, 1976.

- Louis Auguste BLANQUI, *La critique sociale*, 1869-70, en *Textes choisis*, París: Éditions Sociales, 1971.
- *Écrits sur la Révolution. Oeuvres complètes*, t. I, presentados y anotados por Arno Münster, París: Galilée, 1977.
- *L'éternité par les astres*, 1872, fragmentos tomados de Walter BENJAMIN, *Paris, capitale du XIXème siècle. Le livre des passages*, París: Cerf, 1989.
- Hans BLUMENBERG, *Paradigmes pour une métaphorologie*, París: Vrin, 2007.
- Jacob BOEHME, *Las confesiones*, Barcelona: Abraxas, 2001.
- Paul BOGHOSSIAN, "Wath is Relativism?", 2004, philosophy.fas.nyu.edu/docs/10/1153.
- *El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo*, Madrid: Alianza, 2009.
- Jacques BONNET, *De la coïncidence des opposés et autres variations sur les contraires*, París: Le Cherche Midi, 2005.
- Jacques-Bénigne BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle*, 1681, edición en la Red del Institut National de la Langue Française (INaLF).
- Raymond BOUDON, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, París: Fayard, 1986.
- *Le juste et le vraie. Études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, París: Fayard, 1995.
- Vincent YZERBIT, Georges SCHADRON, "Estereotipos y juicio social", en Richard Y. BOURHIS y Jacques-Philippe LEYENS, *Estereotipos, discriminación y relaciones entre grupos*, (coordinadores de la edición española: J. Francisco MORALES y Darío PÁEZ), Madrid: McGraw-Hill, 1996.
- François BOURRICAUD, *Le bricolage ideologique. Essai sur les intellectuels et les passions démocratiques*, París: Presses Universitaires de France, 1980.
- Josiane BOUTET, dir., *Paroles au travail*, París: L'Harmattan, 1995.
- Charles de BOUVELLES, *L'Art des opposés*, 1511, París: Vrin, 1984.
- Jacques BOUVERESSE, *La philosophie chez les autophages*, París: Minuit, 1984.
- *Prodiges et vertiges de l'analogie*, París: Raisons d'agir, 1999 (en castellano: *Prodigios y vértigos de la analogía: sobre el abuso de la literatura en el pensamiento*, Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2001).
- "Les medias, les intellectuels et Pierre Bourdieu", *Le Monde Diplomatique*, février 2004.
- *Peut-on ne pas croire? Sur la vérité, la croyance et la foi*, Marseille: Agone, 2007.
- Jacques BOUVERESSE, Daniel ROCHE, *La liberté par la connaissance. Pierre Bourdieu (1930-2002)*, París: Odile Jacob, 2004.
- John BOWLBY, *Charles Darwin. Une nouvelle biographie*, París: Presses Universitaires de France, 1995.
- Peter J. BOWLER, *Darwin. L'homme et son influence*, París: Flammarion, 1995.
- Rémi BRAGUE, Barbara CASSIN, Sandra LAUGIER, Alain DE LIBERA, Irene ROSIER-CATACHA, Michèle SINAPI, título "Vérité" en Barbara CASSIN, dir., *Vocabulaire Européen del Philosophes. Dictionnaire des Intraduisibles*, París: Le Robert/Seuil, 2004.
- Gerd BRAND, *Los textos fundamentales de Ludwig Wittgenstein*, 1975, Madrid: Alianza, 1987 (1ª reimpresión).
- Philippe BRAUD, *La vie politique*, París: Presses Universitaires de France, 1985.
- Brian BRIVATI, Tim BALE, eds., *New Labour in Power: Precedents and Prospects*, Londres/ Nueva York: Routledge, 1997.
- Louann BRIZENDINE, *El cerebro femenino*, Barcelona: RBA, 2007.
- Henri BROCH, *Le paranormal*, París: Seuil, 1985.

- *Au coeur de l'extra-ordinaire*, Bordeaux: L'Horizon Chimérique, 1994.
- Gérald BRONNER, *L'Empire de l'erreur. Eléments de sociologie cognitive*, París: Presses Universitaires de France, 2007.
- Mónica BRUCKMANN, “Civilización y modernidad: El movimiento indígena”, 2009, en alainet.org.
- Jean BRUN, *Philosophie de l'histoire. Les promesses du temps*, París: Stock, 1990.
- Martin BUBER, *Le problème de l'homme*, 1938, París: Aubier, 1980.
- *Sanación y encuentro*, 1957, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2005.
- Denis BUICAN, *Lyssenko et le lyssenkisme*, París: Presses Universitaires de France, 1988.
- Juan Manuel BURGOS, *Repensar la naturaleza humana*, Madrid: EIUNSA, 2007.
- Peter BURKE, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona: Crítica, 2005.
- Ian BURUMA y Avishai MARGALIT, *Occidentalismo. Breve historia del sentimiento antioccidental*, Barcelona: Península, 2005.
- Jordi CALVO RUFANGES, *El Foro Social Mundial: nuevas formas de hacer política*, Cuadernos Deusto de Derechos Humanos, nº 51, Bilbao: Universidad de Deusto, 2008.
- Deborah CAMERON, ed., *The Feminist Critique of Language. A Reader*, Londres: Routledge, 1990.
- Richard CAMPBELL, *Truth and Historicity*, Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Elias CANETTI, *Masse et puissance*, 1960, París: Gallimard, 1990.
- *Le Témoin auriculaire. Cinquante caractères*, 1974, París: Albin Michel, 1985.
- *La conscience des mots*, París: Albin Michel, 1984.
- Luis CARDOZA Y ARAGÓN, *Retorno al futuro*, México: Letras de México, 1948.
- Ernst CASSIRER, *Kant. Vida y doctrina*, 1918, México: Fondo de Cultura Económica, 1985 (4ª reimpr.).
- *Individu et Cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, 1927, París: Minuit, 1983.
- *Antropología filosófica*, 1944, México: Fondo de Cultura Económica, 1987 (12ª reimpr.).
- *El mito del Estado*, 1946, México: Fondo de Cultura Económica, 1985 (5ª reimpr.).
- Santiago CASTRO-GÓMEZ, Eduardo MENDIETA, eds., *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- Alan F. CHALMERS, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, 1976, Madrid: Siglo XXI, 1984 (2ª ed.).
- Jean-Pierre CHANGEUX, *L'homme de vérité*, París: Odile Jacob, 2002.
- N. CHARBONNEL, G. KLEIBER, eds., *La métaphore entre philosophie et rhétorique*, París : Presses Universitaires de France, 1999.
- Frédéric CHARPIER, *L'obsession du complot*, París: Bourin, 2005.
- Gilles CHÂTELET, *Les enjeux du mobile. Mathématique, physique, philosophie*, París: Seuil, 1993.
- Noam CHOMSKY, *Langue, Linguistique, Politique. Dialogues avec Mitsou Ronat*, París: Flammarion, 1977.
- Noam CHOMSKY, Michel FOUCAULT, *La naturaleza humana : justicia versus poder*, Buenos Aires/Madrid: Katz, 2006.
- Gerald A. COHEN, *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, 1978, Madrid : Siglo XXI-Pablo Iglesias, 1986.
- R. G. COLLINGWOOD, *Idea de la historia*, 1946, México: Fondo de Cultura Económica, 1986 (13ª reimpresión).

- John COLLINS, Ross GLOVER, *Lenguaje colateral. Claves para justificar una guerra*, Madrid: Páginas de Espuma, 2003.
- Randall COLLINS, *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, 1998, Barcelona: Hacer, 2005.
- CONDORCET (Jean-Antoine Carita), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1794, París: Vrin, 1970.
- Philippe CORCUFF, *Les Nouvelles Sociologies*, París: Nathan, 1995.
- *Philosophie politique*, París: Nathan, 2000.
- “Figuras de la individualidad: De Marx a las sociologías contemporáneas”, *Cultura y representaciones sociales*, año 2, nº 4, marzo de 2008.
- Emmerich CORETH, Guy PLANTY-BONJOUR, “Metafísica”, en la enciclopedia dirigida por C. D. KERNIG, sección de Filosofía, dirigida por N. LOBKOWICZ, t. 5, Madrid: Rioduero, 1975.
- Benedetto CROCE, *Filosofía práctica en sus aspectos económico y ético*, Madrid: Francisco Beltrán, 1926.
- James E. CRONIN, *New Labour's Pasts. The Labour Party and its Discontents*, Harlow: Pearson, 2004.
- Manuel CRUZ, *Filosofía de la historia*, Madrid: Alianza, 2008.
- Alain CUGNO, *L'existence du mal*, París: Seuil, 2002.
- A. CUNYOT, *Incroyable... mais faux!*, Bordeaux: L'Horizon Chimérique, 1989.
- Nicolas de CUSA, *Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés*, 1440, París: Cerf, 1991.
- Boris CYRULNIK, Edgar MORIN, *Diálogos sobre la naturaleza humana*, Barcelona: Paidós, 2005.
- Gianfranco DALMASSO, *El lugar de la ideología*, Madrid: Zero Zyx, 1978.
- Guy DEBORD, *El planeta enfermo*, Barcelona: Anagrama, 2006.
- Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *L'Anti-Édipe*, París: Minuit, 1972 (reedición).
- Christian DELPORTE, *Intellectuels et politique*, Florencia: Casterman-Giunti, 1995.
- Denis DIDEROT, *Pensées philosophiques*, 1746, en *Oeuvres philosophiques*, ed. de Paul VERNIÈRE, París: Garnier, 1961.
- Jean DOMARCHI, *Marx et l'histoire*, París: L'Herne, 1972.
- Jean-Marie DOMENACH, *Enquête sur les idées contemporaines*, París: Seuil, 1981.
- François DOSSE, *La marche des idées. Histoire des intellectuels, histoire intellectuelle*, París: La Découverte, 2003.
- Friedrich W. DOUCET, *Diccionario del psicoanálisis clásico*, Barcelona: Labor, 1975.
- Stephen DRIVER, Luke MARTELL, *Blair's Britain*, Cambridge (U.K.): Polity Press, 2002.
- Georges DUBY, *Historia social e ideologías de las sociedades*, Barcelona: Anagrama, 1976.
- León DUJOVNE, *La filosofía de la historia, de Nietzsche a Toynbee*, Buenos Aires: Galatea Nueva Visión, 1957.
- Fernand DUMONT, *Les idéologies*, París: Presses Universitaires de France, 1974.
- J. DUMONT y C. SCHUSTER, *Cómo aprender a razonar*, Bilbao: Deusto, 1987.
- Élie DURING, *La métaphisique*, París: Flammarion, 1998.
- Enrique DUSSEL, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México: Siglo XXI, 1985.
- *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella (Navarra): Verbo Divino, 1993.
- Terry EAGLETON, *Después de la teoría*, Barcelona: Debate, 2005.
- Norbert ELIAS, 1939-50-87, *La sociedad de los individuos*, Barcelona: Península, 1977.

- *La société de cour*, 1969, París: Flammarion, 1974.
- *Qu'est-ce que la sociologie?*, 1970, La Tour d'Aigües: Editions de l'Aube, 1991.
- *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, 1977, México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- *Compromiso y distanciamiento*, 1983, Barcelona: Península, 1990.
- Michel ELTCHANINOFF, “Karl Popper et l'horoscope”, *philomag.com*, 2008.
- Friedrich ENGELS, *Anti-Dühring*, 1878, *Obras de Marx y Engels* (OME), t. 35, Barcelona: Crítica, 1977.
- Tchang EN-TSÉ, *Verdad y conocimiento. La teoría del conocimiento del materialismo dialéctico en China Popular*, Madrid: 1976.
- Clara FERRER, *Primeros años de la Internacional Comunista. Algunos problemas de estrategia y táctica*, Madrid: Ediciones del MC, 1989.
- Leon FESTINGER, *L'Échec d'une prophétie*, 1956, París: Presses Universitaires de France, 1993.
- *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford: Stanford University Press, 1957.
- Konrad FIEDLER, *Aphorismes*, París: Images Modernes, 2004.
- Abdou FILALI-ANSARY, *Repensar el islam: los discursos de la reforma*, Barcelona: Bellaterra, 2004.
- Helmut FLEISCHER, *Marxismo e historia*, Caracas: Monte Ávila, 1969.
- Carol FLEISHER FELDMAN, “El pensamiento a partir del lenguaje: la construcción lingüística de las representaciones cognitivas”, en Jerome BRUNER y Helen HASTE, *La elaboración del sentido. La construcción del mundo por el niño*, Barcelona: Paidós, 1990.
- Johann Gottlieb FICHTE, *Los caracteres de la Edad Contemporánea*, 1804-5, Madrid: Revista de Occidente, 1976.
- Gabriel FLORES, “Notas sobre la crisis económica mundial: I. Tiempos de tribulación y mudanza”, *pensamientocritico.org*, 20 de noviembre de 2008.
- Gabriel FLORES y Fernando LUENGO, *Globalización, comercio y modernización productiva. Una mirada desde la Unión Europea ampliada*, Madrid: Akal, 2006.
- Heinz von FOERSTER, “Visión y conocimiento: disfunciones de segundo orden”, en Dora FRIED SCHNITMAN, *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Buenos Aires: Paidós, 1995. Artículo publicado en *diluyendofronteras.org*.
- Evelyn FOX SÉLLER, *Modèles, métaphores et machines en biologie du développement*, París: Gallimard, 2005.
- Pierre FRANK, *La Quatrième Internationale*, París: Maspero, 1973.
- Harry G. FRANKFURT, *Sobre la verdad*, Paidós: Barcelona, 2007.
- Brigitte FRELAT-KAHN, *Le langage*, París: Quintette, 1989.
- Sigmund FREUD, *Nuevas aportaciones al psicoanálisis* (1932), en *Obras Completas*, t. II, Madrid: Biblioteca Nueva, 1948.
- Erich FROMM, *Marx y su concepto del hombre*, México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Ross GANDY, *Introducción a la sociología histórica marxista*, México: Era, 1978.
- Luis GARCÍA MONTERO, *Inquietudes bárbaras*, Barcelona: Anagrama, 2008.
- Howard GARDNER, *Les formes de l'intelligence*, 1983, París: Odile Jacob, 1997.
- M. GARDNER, *Science: Good, Bad and Bogus*, Buffalo (NY): Prometheus Books, 1981.
- Arnold GEHLEN, *Antropología filosófica*, Barcelona: Paidós, 1993.
- Theodor GEIGER, *Ideología y verdad*, Buenos Aires: Amorrortu, 1972.
- Ernest GELLNER, *Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona: Paidós, 1994.

- Norman GERAS, “La esperanza socialista al borde del abismo”, publicado en inglés en *The Socialist Register 1996* y en castellano en *Viento Sur*, nº 33, julio de 1997.
- Ludovico GEYMONAT, *El pensamiento científico*, Buenos Aires: Eudeba, 1987.
- Ian GIBSON, *Paracuellos. Cómo fue. La verdad objetiva sobre la matanza de presos en Madrid en 1936*, 1983, Madrid: Temas de Hoy, 2005.
- Anthony GIDDENS, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid: Alianza, 1993.
- Anthony GIDDENS y otros, *La teoría social, hoy*, Madrid: Alianza, 1990.
- Carlo GINZBURG, *Occhiacci di legno. Nove riflessione sulla distanza*, Milán: Feltrinelli, 1998.
- Chellis GLENDENNING, “Los mecanismos de control del totalitarismo inverso. Tecnofascismo”, *rebellion.org*, 20 de junio de 2006.
- Daniel GOLEMAN, *Inteligencia emocional*, 1995, Barcelona: Kairós, 1996.
- Agustín GONZÁLEZ GALLEGO, *Antropología filosófica*, Barcelona: Montesinos, 1988.
- Ida C. GORODOKIN, “La formación docente y su relación con la epistemología”, *Revista Iberoamericana de Educación*, 37/5, 25 de enero de 2005.
- Sylvain GOUGUENHEIM, *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l’Europe chrétienne*, París: Seuil, 2008.
- Alvin W. GOULDNER, *The future of intellectuals and the rise of the new class*, Londres: Macmillan Press, 1979.
- Loren R. GRAHAM, *Ciencia y filosofía en la Unión Soviética*, Madrid: Siglo XXI, 1976.
- John GRAY, *Postimerías e inicios. Ideas para un cambio de época*, Madrid: Sequitur, 1998.
- Jean GRENIER, *Essai sur l’esprit d’orthodoxie*, 1938, París: Gallimard, 1967.
- Jacques GUILHAUMOU, “La langue française, enjeu politique de la Révolution”, *M*, juillet-août 1989, pp. 25 y ss.
- Nicolás GRIMALDI, *Introducción a la filosofía de la historia de Karl Marx*, Madrid: Dossat, 1986.
- Ernesto GUEVARA, *La guerra de guerrilla*, La Habana: Imprenta Nacional, 1960.
- Georges GURVITCH, 1966, *Los marcos sociales del conocimiento*, Caracas: Monte Ávila, 1969.
- Georges GUSDORF, *Mito y metafísica*, Buenos Aires: Nova, 1960
- Guy HAARSCHER, *L’ontologie de Marx*, Bruxelles: Éd. de l’Université Libre de Bruxelles, 1980.
- Jürgen HABERMAS, 1968, *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus, 1982.
- *Verité et justification*, 1999, París: Gallimard, 2001.
- Jacques HAMEL, “Décrire, comprendre et expliquer”, *Sociologies. Revue Scientifique Internationale*, octubre 2007.
- Abdelmalik HAMZA, “El legado científico del mundo islámico”, *Alif Nún*, nº 70, abril de 2009.
- Marta HARNECKER, *La izquierda en el umbral del siglo XXI. Haciendo posible lo imposible*, Madrid: Siglo XXI, 1999.
- Marvin HARRIS, *Introducción a la antropología general*, Madrid: Alianza, 1984.
- François HARTOG, *Le XIXème siècle et l’histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, París: Presses Universitaires de France, 1988.
- Françoise HATCHUEL, *Savoir, apprendre, transmettre*, París: La Découverte, 2004.
- Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Principios de la filosofía del Derecho*, Buenos Aires: Sud-americana, 1975.
- *Introducción a la historia de la filosofía*, 1833, Madrid: Sarpe, 1983.

— *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 1837, Madrid: Alianza, 1986.

Heinz HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Madrid: Alianza, 1990.

Nathalie HEINICH, *Pourquoi Bourdieu*, París: Gallimard, 2007.

Agnes HELLER, “La ‘primera’ y la ‘segunda’ ética de Kant”, 1967, en *Crítica de la Ilustración*, Barcelona: Península, 1984.

Luis HERNÁNDEZ NAVARRO, *Sentido contrario. Vida y milagros de rebeldes contemporáneos*, México: La Jornada Ediciones, 2007.

Yves HERSANT, ed., *La Métaphore baroque, d’Aristote à Emanuele Tesauro*, París: Seuil, 2001.

Eric J. HOBBSAWM, *Años interesantes. Una vida en el siglo XX*, Barcelona: Crítica, 2002.

— *El optimismo de la voluntad*, conversación con Antoine SPIRE, Barcelona: Paidós, 2004.

R. I. V. HODGE, Gunther CREES, *Language as Ideology*, Londres: Routledge, 1993 (2ª ed.).

Lois HOLMAN, Fred NEWMAN, *Lev Vygotsky. Revolutionary Scientist*, Londres: Routledge, 1993.

Michael HOLQUIST, *Dialogism. Bakhtin and his World*, Londres: Routledge, 1990.

Jacques d’HONDT, *De Hegel à Marx*, París: Presses Universitaires de France, 1972.

Pervez HOODBHOY, *Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*, Londres: Zed Books, 1992.

Max HORKHEIMER y Theodor ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, 1947, Madrid: Trotta, 1994.

Karen HORNEY, *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*, Buenos Aires: Paidós, 1958 (4ª ed.).

Olivier HOUDÉ, Daniel KAYSER, Olivier KOENIG, Joëlle PROUST, François RASTIER, dirs., *Vocabulaire de sciences cognitives*, París: Presses Universitaires de France, 1998.

Robert HUE, *Communisme: la mutation*, París: Stock, 1995.

Perfecto Andrés IBÁÑEZ, “Lo que enseña el ‘caso Wanninkof’”, *El País*, 1 de octubre de 2003.

David ICKE, *Soy yo-Soy libre. Guía del robot para la libertad*, 1998, scribd.com.

Mohamed IDRIS, “Ciencias sociales para el Sur”, *Revista del Sur*, edición electrónica, Montevideo, 159, enero-marzo de 2005.

INTERNACIONAL COMUNISTA, “Manifeste de l’Internationale Communiste, Aux prolétaires du monde entier”, 1919, en *Manifestes, Thèses et Résolutions des quatre premiers Congrès mondiaux de l’Internationale Communiste. 1919-1923*, París: Librairie du Travail, 1934; reimpresión de François Maspero, 1969.

— “Manifeste du II Congrès. Le monde capitaliste et l’Internationale Communiste”, 1920, en *Manifestes, Thèses...*

— “Thèse sur la situation mondiale et la tâche de l’Internationale Communiste”, 1921, en *Manifestes, Thèses...*

— “Thèse sur la tactique”, 1921, en *Manifestes, Thèses...*

— “Résolution sur la tactique de l’I.C.”. 1922, en *Manifestes, Thèses...*

P. van INWAGEN, *Metaphysics*, San Francisco: Westview Press, 1993.

Danielle JACQUART, *L’épopée de la science arabe*, París: Gallimard, 2005.

Franz JAKUBOWSKI, *Ideologie and Superstructure*, Londres: Pluto, 1990.

Ibn JALDÚN, *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, Estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías TRABULSE, traducción de Juan FERES, México: Fondo de Cultura Económica, 1987 (1ª reimpr.).

William JAMES, *Principios de psicología*, 1890, México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

— *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*, 1907, Barcelona: Orbis, 1985.

Irving JANIS, *Victims of groupthink: a psychological study of foreign-policy decisions and fiascoes*, Boston: Houghton, Mifflin, 1972.

Sally JOHNSON, Ulrike Hanna MEINHOF, *Language and Masculinity*, Oxford: Basil Blackwell, 1996.

David JORAVSKY, *The Lysenko Affair*, Chicago: Chicago University Press, 2ª ed., 1986.

Zbigniew A. JORDAN y Casimir N. KOBLERNICZ, título “Verdad” del diccionario, dirigido por C. D. KERNIG, *Marxismo y democracia, Filosofía*, Tomo 5, Madrid: Rioduero, 1975.

Axel KAHN, *L’homme, ce roseau pensant. Essai sur les racines de la nature humaine*, París: Nil, 2007.

Immanuel KANT, “Idée d’une histoire universelle au point de vue cosmopolitique”, 1784, en *Opuscules sur l’histoire*, París: Flammarion, 1990.

— *Filosofía de la historia*, Prólogo de Eugenio ÍMAZ, México: Fondo de Cultura Económica, 1979 (2ª ed.).

Karl KAUTSKY, *El programa socialista*, 1892, citado en Dominique GRISONI, dir., *Histoire du marxisme contemporain*, t. I., París: Union Générale d’Éditions, 1976.

— *Ética y concepción materialista de la historia*, Córdoba (Argentina): Cuadernos de Pasado y Presente, 1975.

Doreen KIMURA, “Cerebro de varón y cerebro de mujer”, *Investigación y Ciencia*, noviembre de 1992, pp. 76-84.

Leszek KOLAKOWSKI, *Tratado sobre la mortalidad de la razón*, 1972, Caracas: Monte Ávila Editores, 1992.

Karl KORSCH, *Marxismo y filosofía*, Barcelona: Ariel, 1977.

Alexandre KOYRÉ, *La philosophie de Jacob Boehme*, 1929, París: Vrin, 1971.

Thomas Samuel KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, 1962, México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

Georgui KURSÁNOV, *Problemas fundamentales del materialismo dialéctico*, Moscú: Progreso, 1967.

— *Veritas. Fundamentos de la teoría leninista de la verdad y crítica de las concepciones idealistas modernas*, Moscú: Progreso, 1977.

Georges LABICA, *Ibn Khaldoun. La Muquaddima: Le rationalisme d’Ibn Khaldoun*, Extraits choisis et classés, París: Hachette, 1965.

— *Le paradigme du Grand-Hornu. Essai sur l’idéologie*, París: La Brèche, 1987.

Antonio LABRIOLA, *Socialismo y filosofía*, Madrid: Alianza, 1969.

Yves LACOSTE, *Ibn Khaldoun. Naissance de l’histoire passée du Tiers Monde*, París: Maspero, 1978.

Paul LAFARGUE, “La langue française avant et après la Révolution”, 1894, en L.-J. CALVET, K. MARX, F. ENGELS, P. LAFARGUE, J. STALINE, *Marxisme et linguistique*, París: Payot, 1977.

Antonio LAFUENTE, *El carnaval de la tecnociencia*, Madrid: Gadir, 2007.

Mohamed-Aziz LAHBABI, *Ibn Khaldoun*, París: Seghers, 1968.

Bernard LAHIRE, dir., *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*, París: La Découverte, 2001.

- Edgardo LANDER, ed., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- “Marxismo, eurocentrismo y colonialismo”, en Atilio A. BORÓN, Javier AMADEO y Sabrina GONZÁLEZ, comp., *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires: CLACSO, 2006.
- Abdallah LARUI, *El islam árabe y sus problemas*, Prólogo de Pedro MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Barcelona: Península, 1984.
- *La crisis de los intelectuales árabes*, Madrid: Libertarias, 1991.
- Marie-Hélène LAVALLARD, *La philosophie marxiste*, París: Éditions Sociales, 1982.
- Edmund LEACH, “Le mythe Lévi-Strauss”, 1965, publicado en francés en la revista *Books*, n° 1, diciembre de 2008/enero de 2009, pp. 48-53.
- Dominique LECOURT, *Lyssenko, histoire réelle d’une science “prolétarienne”*, París: Maspero, 1976.
- Henri LEFEBVRE, 1933-1935, *La conscience mistifiée*, París: Le Sycomore, 1979.
- V. I. LENIN, *Materialismo y empiriocriticismo*, 1908, Moscú: Progreso, s.f.
- Kurt LENK, *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*, Buenos Aires: Amorrortu, 1982 (1ª reimpr.).
- Wetter LEONHARD, *La ideología soviética*, Barcelona: Herder, 1973.
- Wolf LEPENIES, *Qu’est-ce qu’un intellectuel européen. Les intellectuels et la politique de l’esprit dans l’histoire européenne*, París: Seuil, 2007.
- Claude LÉVI-STRAUSS, *Antropología estructural*, Buenos Aires: Eudeba, 1968.
- Bruno LIEBRUCKS, *Conocimiento y dialéctica*, Madrid: Revista de Occidente, 1975.
- David LODGE, *After Bakhtin. Essays on Fiction and Criticism*, Londres: Routledge, 1990.
- Santiago LÓPEZ PETIT, *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2009.
- M. J. LOUX, *Metaphysics: a Contemporary Introduction*, Londres: Routledge, 1998.
- Thomas LUCKMANN, *Conocimiento y sociedad. Enayos sobre acción, religión y comunicación*, Madrid: Trotta, 2008.
- Georg LUKÁCS, *Historia y consciencia de clase*, 1923, Barcelona: Grijalbo, 1975.
- *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Shelling hasta Hitler*, 1953, Barcelona: Grijalbo, 1978, 2ª ed.
- Niklas LUHMANN, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*, 1984, Introducción de Ignacio IZUZQUIZA, Barcelona: Paidós, 1990.
- Jean-François LYOTARD, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, 1986, Barcelona: Gedisa, 1994.
- Ernst MACH, *Análisis de las sensaciones*, 1885, Barcelona: Alta Fulla, 1987.
- Pierre MACHEREY, “Ideologie: le mot, l’idée, la chose”, *Methodos*, 8, avril 2008.
- Patrizia MAGLI, “Morfología de lo invisible. La vocación camaleónica de los objetos de uso”, *Revista de Occidente*, n° 330, noviembre de 2008, pp. 27-51.
- G. MAJAX, *Le Grand Bluff*, París: Nathan, 1978.
- Ernest MANDEL, “Los trabajadores bajo el neocapitalismo”, 1968, en *Alienación y emancipación del proletariado*, Barcelona: Fontamara, 1978.
- *Marxismo abierto*, Barcelona: Crítica, 1982.
- Karl MANNHEIM, *Ideología y utopía*, 1936, México: Fondo de Cultura Económica, 1987 (2ª ed.).
- Nicola MAQUIAVELO, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, 1513-1519, París: Berger-Levrault, 1980.

- *Historia de Florencia, 1520-5*, Madrid: Alfaguara, 1978.
- Mihailo MARCOVIĆ, título “Naturaleza humana”, del *Diccionario del pensamiento marxista*, dirigido por Tom BOTTOMORE, Madrid: Tecnos, 1984.
- Francisco José MARTÍNEZ, Manuel JIMÉNEZ REDONDO (coord.), *Metafísica y política en la obra de J. Habermas*, Madrid: Fundación de Investigaciones Marxistas, 1995.
- Eduardo MARTÍNEZ, “El continuo individuo-sociedad, la nueva visión”, *Megatendencias*, tendencias21.net, 1 de mayo de 2005.
- José Antonio MARTÍNEZ, *El lenguaje de género y el género lingüístico*, Oviedo: Universidad de Oviedo, 2008.
- José María MARTÍNEZ SELVA, *La gran mentira*, Barcelona: Paidós, 2009.
- Karl MARX, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, 1843, *Obras de Marx y Engels* (OME), edición dirigida por Manuel SACRISTÁN, t. 5, Barcelona: Crítica, 1978.
- *Tesis sobre Feuerbach*, 1845, en C. MARX y F. ENGELS, *Obras Escogidas*, t. I, Moscú: Editorial Progreso, 1978.
- *Manifiesto del Partido Comunista*, 1848, *Obras de Marx y Engels* (OME), t. 9, Barcelona: Crítica, 1978.
- “Introducción a la crítica de la economía política”, en *Contribución a la crítica de la economía política*, 1858-9, México: Siglo XXI, 1980.
- *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*, 1857-8, *Obras de Marx y Engels* (OME), t. 21 y 22, Barcelona: Crítica, 1978.
- *El capital*, t. I, 1867, *Obras de Marx y Engels* (OME), t. 40, Barcelona: Crítica, 1976.
- “Glosas marginales al Programa del Partido Obrero Alemán”, 1875, *Obras Escogidas*, t. III, Moscú: Editorial Progreso, 1976.
- Karl MARX y Friedrich ENGELS, *La ideología alemana*, 1845-6, Barcelona: L’Eina, 1988.
- *Correspondence*, t. VIII, edición de Gilbert Badia y Jean Mortier, París: Éd. Sociales, 1981.
- Maurice T. MASCHINO, “Le crépuscule de la raison”, *Le Monde Diplomatique*, juin 1980.
- Didier MASSEAU, *L’invention de l’intellectuel dans l’Europe du XVIIIème siècle*, París: Presses Universitaires de France, 1994.
- *Les ennemis des philosophes*, París: Albin Michel, 2000.
- Ester MASSÓ GUIJARRO, “Tres miradas plurales para mundos plurales: Boaventura de Sousa Santos y el Derecho; Amartya Kumar Sen y la igualdad; Richard Rorty y la justicia”, *Ciudad Arqueológica*, 2004.
- Anne MATHIEU, “Jean-Paul Sartre et la guerre d’Algérie”, *Le Monde Diplomatique*, novembre 2004.
- Doug McADAM, John D. McCARTHY, Mayer N. ZALD, eds., *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*, Madrid: Istmo, 1999.
- David Mc LELLAN, *Marx y los jóvenes hegelianos*, Barcelona: Martínez Roca, 1971.
- Barrie McMAHON, Robyn QUIN, *Historias y estereotipos*, Madrid: De la Torre, 1997.
- Peter B. MEDAWAR, *Los límites de la ciencia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Esteban MEDINA, *Conocimiento y sociología de la ciencia*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI, 1989.
- Franz MEHRING, “Karl Marx y la alegoría”, *Neue Zeit*, 13 de marzo de 1908, en: David RIAZÁNOV, ed., *Karl Marx como hombre, pensador y revolucionario*, Barcelona: Crítica, 1976.
- *Sobre el materialismo histórico y otros escritos filosóficos*, Córdoba (Argentina), 1976.
- Albert MEMNI, *L’homme dominé*, París: Gallimard, 1968.

- Maurice MERLEAU-PONTY, 1948, *Causeries 1948*, Paris: Seuil, 2002.
- Robert K. MERTON, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, 1957, Paris: Plon, 1965.
- Thierry MEYSSAN, *La gran impostura*, Madrid: La Esfera de los Libros, 2002.
- Walter D. MIGNOLO, comp., *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001.
- *Historias locales/diseños globales*, Madrid: Akal, 2003.
- Comp., *Descolonialidad del ser y del saber*, Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2006.
- *La idea de América Latina. La herida colonial*, Barcelona: Gedisa, 2007 A.
- “Las geopolíticas del conocimiento y la colonialidad del poder”, entrevista realizada por Catherine WALSH, *Zehar* (Arteleku), nº 60-61, Donostia-San Sebastián, 2007 B.
- John MOLYNEUX, “¿Es la naturaleza humana una barrera frente al socialismo?”, s.f., enlucha.org/folletos.
- Carlos MONSIVÁIS, “De los intelectuales en América Latina”, *América Latina Hoy*, Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 47, 2007.
- Ashley MONTAGU, *Qué es el hombre*, Barcelona: Paidós, 1987.
- Christian MOREL, *Les décisions absurdes. Sociologie des erreurs radicales et persistantes*, Paris: Gallimard, 2002.
- A. L. MORTON, *Las utopías socialistas*, 1952, Barcelona: Martínez Roca, 1970.
- Jesús MOSTERIN, *La naturaleza humana*, Madrid: Espasa Calpe, 2005.
- Robert MUCHEMBLED, *Une histoire du diable. XIIème-XXème siècle*, Paris: Seuil, 2000.
- Fernand-Lucien MUELLER, *L'irrationalisme contemporain. Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Adler, Jung, Sartre*, Paris: Payot, 1970.
- Alfred MÜLLER-ARMACK, *Genealogía de los estilos económicos*, 1959, México: Fondo de Cultura Económica, 1967.
- José Manuel NAREDO, *Raíces económicas del deterioro ecológico y social. Más allá de los dogmas*, Madrid: Siglo XXI, 2006.
- Frédéric NEF, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Paris: Gallimard, 2004.
- Friedrich NIETZSCHE, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 1873, en Friedrich NIETZSCHE, Hans VAHINGER, *Sobre verdad y mentira*, Madrid: Tecnos, 1998, 4ª ed.
- Robert NISBET, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona: Gedisa, 1991 (2ª ed.).
- Gérard NOIRIEL, *Les fils maudits de la République. L'avenir des intellectuels en France*, Paris: Fayard, 2005.
- Charlotte NORDMANN, *Bourdieu/Rancière. La politique entre sociologie et philosophie*, Paris: Amsterdam, 2006.
- Didier NOYÉ, *Reunionite: guide de survie*, Paris: INSEP, 1996.
- Joseph NUTTIN, *Théorie de la motivation humaine*, Paris: Presses Universitaires de France, 1980.
- Benjamín OLTRA, *Una sociología de los intelectuales: la imaginación ideológica*, Barcelona: Vicens Vives, 1978.
- Willard van ORMAN QUINE, *Palabra y objeto*, 1960, Madrid: Herder, 2002 (traducción de Manuel SACRISTÁN).
- Bhikhu PAREKH, *Repensando el muticulturalismo*, Madrid: Istmo, 2005.
- Talcott PARSONS, *The Social System*, Glencoe: Free Press, 1951.
- Jean PATOČKA, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, 1975, Paris: Verdier, 1981.

- Richard PAUL, Linda ELDER, *The Thinker's Guide to the Art of Strategic Thinking*, basado en *Critical Thinking Concepts and Principles*, The Foundation for Critical Thinking, 2003 (edición electrónica en criticalthinking.org).
- *The Miniature Guide to the Art of Asking Essential Questions*, The Foundation for Critical Thinking, 2004 (en criticalthinking.org).
- Charles S. PEIRCE, *Peirce: Textes anti-cartésiens*, presentación y traducción al francés de Joseph CHENU, París: Aubier, 1984.
- “Questions concernant certaines facultés attribuées à l'homme” (1868 A), en *Textes fondamentaux de sémiotique*, París: Méridiens Klincksieck, 1987.
- “De quelques conséquences de quatre incapacités”, (1868 B), en *Textes...*
- *El hombre, un signo*, Barcelona: Crítica, 1988.
- James PETRAS, “Apuntes para comprender la política revolucionaria actual”, rebellion.org, 27 de junio de 2001.
- Steven PINKER, *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Barcelona: Paidós, 2003.
- Louis PINTO, Gisèle SAPIRO, Patrick CHAMPAGNE, *Pierre Bourdieu, sociologue*, París: Fayard, 2004.
- Louis P. POJMAN, *Who Are We?*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Jean-Yves POLLOCK, *Langage et cognition*, París: Presses Universitaires de France, 1997.
- Karl R. POPPER, *La miseria del historicismo*, 1944, Madrid: Alianza, 1981.
- *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, 1963, Barcelona: Paidós, 1994.
- *Búsqueda sin término*, 1974, Madrid: Tecnos, 1985.
- Jacques POULAIN. *De l'homme. Eléments d'anthropologie philosophique du langage*, París: Cerf, 2001.
- M. de PRACONTAL, *L'imposture scientifique en dix leçons*, París: La Découverte, 1986.
- Pierre Joseph PROUDHON, *De la creación del orden en la humanidad o principios de organización política*, 1843, Valencia: Sempere, 1929.
- *De la justice dans la révolution et dans l'Église*, 1858, París: Fayard, 1988.
- Hilary PUTNAM, “La sémantique est-elle possible?”, en *La Définition*, París: Larousse, 1990.
- Anibal QUIJANO, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo LANDER, ed., *op. cit.*, 2000.
- Edgar QUINET, *Philosophie de l'histoire de France*, 1857, Postfacio de Jean-Michel ROY, París: Payot, 2009.
- Roberto RACINARO, Introducción a Hans KELSEN, *Socialismo y Estado*, 1923-4, México: Siglo XXI, 1982.
- Jacques RANCIÈRE, *Politique de la littérature*, París: Galilée, 2007.
- Isidoro REGUERA, *Jacob Böhme*, Madrid: Siruela, 2003.
- Jean-Luc RENCK, Véronique SERVAIS, *L'Éthologie, science et regard*, París: Seuil, 2002.
- Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, París: Seuil, 1975.
- Eugenio del RÍO, “Sobre los periódicos de las organizaciones de masas”, artículo publicado bajo el seudónimo de M. LANDA en la revista clandestina *Liberación*, nº 1, agosto de 1973.
- *Capitalismo y democracia*, Madrid: Ediciones S.P., 1976.
- *La teoría de la transición al comunismo en Mao Tsetung (1949-1969)*, Madrid: Revolución, 1981.
- *La clase obrera en Marx*, Madrid: Revolución, 1986.

- *¿Ha muerto la clase obrera?*, Madrid: Revolución, 1989.
- *La sombra de Marx. Estudio crítico sobre la fundación del marxismo (1877-1900)*, Madrid: Talasa, 1993.
- *Modernidad, posmodernidad (Cuaderno de trabajo)*, Madrid: Talasa, 1997.
- *Poder político y participación popular*, Madrid: Talasa, 2003.
- *Izquierda y sociedad*, Madrid: Talasa, 2004.
- *Izquierda e ideología. De un siglo a otro*, Madrid: Talasa, 2005.
- *Crítica del colectivismo europeo antioccidental*, Madrid: Talasa, 2007.
- M. RIVAL, *Les grandes expériences scientifiques*, París: Seuil, 1996.
- Maxime RODINSON, *De Pythagore à Lénine*, París: Pocket, 2000.
- Sergio ROMANO, Presentación del libro de Benedetto CROCE, *La Philosophie comme histoire de la liberté*, París: Seuil, 1983.
- Alejandro ROSSI, *Lenguaje y significado*, México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Mario ROSSI, *La génesis del materialismo histórico*, Madrid: Alberto Corazón, tres volúmenes, 1971-1974.
- Paolo ROSSI, *Francis Bacon: De la magia a la ciencia*, 1974, Madrid: Alianza, 1990.
- *Clavis universalis. El arte de la memoria y la lógica combinatoria de Lulio a Leibniz*, México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Ferruccio ROSSI-LANDI, *Ideología*, Barcelona: Labor, 1980.
- M. ROUZÉ, *La parapsychologie en question*, París: Hachette, 1979.
- Rogelio ROVIRA, *Los tres centros espirituales de la persona. Introducción a la filosofía de Dietrich von Hildebrand*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2006.
- S. L. RUBINSTEIN, *El ser y la conciencia*, México: Grijalbo, 1963.
- Bertrand RUSSELL, *Los problemas de la filosofía*, 1912, Barcelona: Labor, 1991.
- *Signification et vérité*, 1940, París: Flammarion, 1969.
- *El conocimiento humano*, Barcelona: Orbis, 1973.
- Rüdiger SAFRANSKI, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Barcelona: Tusquets, 2009.
- Carl SAGAN, *El mundo y sus demonios*, 1996, Barcelona: Planeta, 2005.
- Edward W. SAID, *Orientalismo*, 1978, Madrid: Libertarias, 1990.
- *Des intellectuels et du pouvoir*, París: Seuil, 1996.
- Jean-Claude SAINT-ONGE, *La condition humaine. Quelques conceptions de l'être humain*, Montreal: Gaëtan Moin, 2006 (3ème éd.).
- SAINT-SIMON (Claude-Henri de ROUVROY), *Catecismo político de los industriales (Precedido de la vida de Saint-Simon escrita por él mismo)*, 1824, Barcelona: Orbis, 1985.
- J. SAMSÓ, *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, Madrid: Mapfre, 1992.
- Edward SAPIR, *El lenguaje*, México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Harvey B. SARLES, *Language and Human Nature*, Minnesota: University of Minnesota Press, 1985.
- Adam SCHAFF, *Filosofía del hombre*, México: Grijalbo, 1965.
- *Lenguaje y conocimiento*, México: Grijalbo, 1967.
- Max SCHELER, *Sociología del saber*, Buenos Aires: Siglo XX, 1973.
- Herbert SCHNÄDELBACH, *La filosofía de la historia después de Hegel*, Buenos Aires: Alfa, 1980.
- John Roger SEARLE, *Actos de habla*, 1969, Madrid: Cátedra, 1986.
- Juan José SEBRELI, *El olvido de la razón. Un recorrido crítico por la filosofía contemporánea*, Barcelona: Debate, 2007.

- Andrea SEMPRINI, *Le multiculturalisme*, París: Presses Universitaires de France, 1997 (2ª ed.).
- Amartya SEN, *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, Buenos Aires: Katz, 2007.
- Edward SHILS, *The intellectuals and the power, and other essays*, Chicago: The University of Chicago Press, 1972.
- Philip SHORT, *Mao Tsé-Toung*, París: Fayard, 2005.
- Livio SICHIROLLO, *Dialéctica*, Barcelona: Labor, 1976.
- Miguel SIGUÁN (coord.), *Actualidad de Lev S. Vigotski*, Barcelona: Anthropos, 1987.
- Ludovico SILVA, *El estilo literario de Marx*, 1971, México: Siglo XXI, 1980 (4ª ed.).
- Phillippe SIMONNOT, *L'erreur économique*, París: Denoël, 2004.
- Paul SIMPSON, *Language, Ideology and Point of View*, Londres: Routledge, 1993.
- Jean-Pierre SIRONNEAU, "L'idéologie entre le mythe, la science et la gnose", *L'imaginaire du politique. Cahiers de l'imaginaire*, 2, Toulouse: Privat, 1988.
- Alan SOKAL, Jean BRICMONT, *Imposturas intelectuales*, Barcelona: Paidós, 1999.
- Abdolkarim SORUSH, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Dan SPERBER, *¿Qué es el estructuralismo? El estructuralismo en antropología*, traducción de la ed. francesa de 1968, Introducción de François WAHL, Buenos Aires, Losada, 1975.
- Dan SPERBER, Dirdre WILSON, *La relevancia. Comunicación y procesos cognitivos*, Madrid: Visor, 1994.
- José STALIN, *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico*, 1938, en J. STALIN, *Cuestiones de leninismo*, Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1946.
- Robert STAM, "Mikhail Bakhtin and Left Cultural Critique", en E. Ann KAPLAN, ed., *Post-modernism and Its Discontents. Theories, Practices*, Londres: Verso, 1990 (3ª reimpr.).
- Gareth STEDMAN JONES, *Lenguajes de clase. Estudios sobre la historia de la clase obrera inglesa (1832-1982)*, Madrid: Siglo XXI, 1989.
- Leslie STEVENSON, *Siete teorías de la naturaleza humana*, 1974, Madrid: Cátedra, 1995.
- Michel SURYA, *La révolution rêvée. Pour une histoire des intellectuels et des oeuvres révolutionnaires. 1944-1956*, París: Fayard, 2004.
- Hippolyte TAINÉ, *Philosophes français du XIXème siècle*, 1857, París: Pauvert, 1967.
- Mohammed TALBI, *Ibn Khaldoun et l'histoire*, Tunis: Maison Tunisienne de l'Édition, 1973.
- Michele TARUFFO, *La prueba de los hechos*, Madrid: Trotta, 2002.
- Burleigh TAYLOR WILKINS, *¿Tiene la historia algún sentido?*, México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Michel TERESTCHENKO, *Un si fragil vernis d'humanité: banalité du mal, banalité du bien*, París: La Découverte, 2005.
- Paul THAGARD, *La mente. Introducción a las ciencias cognitivas*, Buenos Aires/Madrid: Katz, 2008.
- John B. THOMPSON, *Studies in the Theory of Ideologie*, California: University of California Press, 1984.
- *Ideology and Modern Culture. Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*, Oxford: Polity Press, 1990.
- Germaine TILLION, *Combats de guerre et de paix*, París: Seuil, 2007.
- Tzvetan TODOROV, *Le Siècle de Germaine Tillion*, París: Seuil, 2007.
- Alberto de la TORRE, "Contracorriente. Usos y abusos de la mecánica cuántica", *Pensar*, 4, 2005.
- Patrick TORT, *La pensée hiérarchique et l'évolution*, París: Aubier Montaigne, 1983.

- “Spencer et le système des sciences”, en Herbert SPENCER, *Autobiographie*, París: Presses Universitaires de France, 1987.
- *Marx et le problème de l'idéologie*, París: Presses Universitaires de France, 1988.
- “Vers une science des complexes discursifs”, *Critique Communiste*, 88, septembre 1989.
- Bajo su dirección, *Darwinisme et société*, París: Presses Universitaires de France, 1992.
- *L'Effet Darwin*, París: Seuil, 2008.
- Mao TSETUNG, *Sobre la práctica*, 1937 A, en *Obras Escogidas*, Tomo I, Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1968.
- *Sobre la contradicción*, 1937 B, en *Cinco tesis filosóficas de Mao Tsetung*, Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1971.
- “Reformemos nuestro estudio”, mayo de 1941, en *Obras Escogidas*, t. III, 1968.
- “La bomba atómica no intimida al pueblo chino”, 28 de enero de 1955, *Obras Escogidas*, t. V, 1977.
- *¿De dónde provienen las ideas correctas?*, 1963, en *Cinco tesis filosóficas de Mao Tsetung*, Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1971.
- Ramón VALLS PLANA, *La dialéctica. Un debate histórico*, Barcelona: Montesinos, 1982.
- Francisco J. VARELA, *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*, Barcelona: Gedisa, 2006.
- Vernon VENABLE, *Human Nature: The Marxian View*, 1945, Londres: Denis Dobson, 1966.
- Jean-Pierre VERNANT, *Religions, histoires, raisons*, París: La Découverte, 1979.
- Bruno VIARD, *Pierre Leroux. A la source perdue du socialisme français*, Anthologie établie et présentée par Bruno Viard, París: Desclée de Brouwer, 1997.
- Gianbattista VICO, *Principios de ciencia nueva*, 1744, Barcelona: Orbis, 1985.
- Vincent VIET, *Histoire des Français venus d'ailleurs: de 1850 à nos jours*, París: Perrin, 2004.
- Georges VIGNAUX, *Les sciences cognitives: une introduction*, París: La Découverte, 1992.
- Lev S. VIGOTSKI, *Pensamiento y lenguaje. Teoría del desarrollo cultural de las funciones psíquicas*, 1934, con comentarios críticos de Jean PIAGET, Buenos Aires: La Pléyade, 1987.
- *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*, Barcelona: Crítica, 1979.
- Ignasi VILA, “Pensamiento y lenguaje”, *Cuadernos de Pedagogía*, 141, 1986.
- *Vigotski: la mediación semiótica de la mente*, Vic: EUMO, 1987.
- Luis VILLORO, *El concepto de ideología y otros ensayos*, México: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- “Otra visión del mundo. Ficción de la hegemonía de la modernidad occidental”, *La Jornada*, 17 y 18 enero de 2009.
- Antoine VITKINE, *Les nouveaux imposteurs*, París: Ed. de La Martinière, 2005.
- VOLTAIRE (François Marie AROUET), *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, 1769, con un estudio de Hernán RODRÍGUEZ, Buenos Aires: Hachette, 1959.
- Karl VORLÄNDER, *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*, Valencia: Natan, 1987.
- Michel VOVELLE, “La révolution du vocabulaire social”, y “Parlez-vous français?”, en *L'état de la France pendant la Révolution (1789-1799)*, bajo la dirección del propio M. VOVELLE, París: La Découverte, 1988, pp. 114 y ss. y 146 y ss.
- W. H. WALSH, *Introducción a la filosofía de la historia*, 1961, México: Siglo XXI, 1985 (12ª ed.).
- James V. WERTSCH, *Vigotsky y la formación social de la mente*, Barcelona: Paidós, 1988.

Patrick WEST, *The Poverty of Multiculturalism*, Introducción de Kenneth Minogue, Londres: The Institute for the Study of Civil Society, 2005.

Bernard WILIAMS, *Verdad y veracidad: una aproximación genealógica*, Barcelona: Tusquets, 2006.

Michel WINOCK, *Les Voix de la liberté. Les Écrivains engagés au XIXème siècle*, París: Seuil, 2001.

Sheldon WOLIN, *Democracia S.A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*, Buenos Aires/Madrid: Katz, 2008.

C. WRIGHT MILLS, *La imaginación sociológica*, 1959, México: Fondo de Cultura Económica, 1986 (11ª reimpr.).

Jean-Jacques WUNENBURGER, *La raison contradictoire. Sciences et philosophie modernes: la pensée du complexe*, París: Albin Michel, 1990.

Yirmiyahu YOVEL, *Kant et la philosophie de l'histoire*, París: Méridiens Klincksiek, 1989.

Jindřich ZELENÝ, *Dialéctica y conocimiento*, Madrid: Cátedra, 1982.

Jean ZIEGLER, *La victoria de los vencidos*, Barcelona: Ediciones B, 1988.

F. ZNANIECKI, *The social role of the man of knowledge*, Nueva York: Columbia University Press, 1940.

Ignacio ZUMETA OLANO, *La Metafísica de Nicolás de Cusa (La Idea de Infinito)*, 1954 (se puede encontrar en la Red).

Otras obras de interés

Pierre ANSART, *Les sociologies contemporaines*, París: Seuil, 1990.

Luis ARENAS, Jacobo MUÑOZ, Ángeles J. PERONA (eds.), *El retorno del pragmatismo*, Madrid: Trotta, 2001.

Mikhail BAKHTINE, 1929, *Le Marxisme et la philosophie du langage*, París: Minuit, 1977.

Peter BERGER, Thomas LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires/Madrid, 1986.

David BLOOR, *Wittgenstein. A Social Theory of Knowledge*, London: MacMillan Press, 1983.

Jacques BOUVERESSE, *La parole malhereuse. De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique: pour rendre justice à la seconde philosophie de Wittgenstein*, París: Minuit, 1971.

— *Filosofía, mitología y pseudociencia*, Madrid: Síntesis, 2004.

Mario BUNGE, *Ciencia y desarrollo*, Buenos Aires: Siglo XX, 1980.

— *La ciencia. Su método y su filosofía*, Buenos Aires: Siglo Veinte, 1981.

— *Seudociencia e ideología*, Madrid: Alianza, 1985.

— *Ser, saber, hacer*, México: Paidós, 2002.

— *A la caza de la realidad*, Barcelona: Gedisa, 2006.

Peter BURKE, *Historia social del conocimiento. De Gutenberg a Diderot*, Barcelona: Paidós, 2002.

William H. CALVIN, *Cómo piensan los cerebros. La evolución de la inteligencia, antes y ahora*, Barcelona: Debate, 2001.

Ernst CASSIRER, *Les systemes post-kantiens. Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des Temps Modernes*, Lille: Presses Universitaires de Lille, 1983.

Alan F. CHALMERS, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Madrid: Siglo XXI, 1984 (2ª ed.).

Étienne B. de CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746, Paris: Galilée, 1975.

Friedrich ENGELS, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, 1886, *Obras Escogidas* en tres tomos, Moscú: Progreso, t. III, 1978.

Felipe FERNÁNDEZ-ARMESTO, *Historia de la verdad*, Barcelona: Herder, 1999.

Hans Georg GADAMER, *Verdad y método*, 1960, Salamanca: Sígueme, 1977 y 2002.

Eugenio GARÍN, *La filosofía y las ciencias en el siglo XX*, Barcelona: Icaria, 1983.

Ludovico GEYMONAT, *Historia de la filosofía y de la ciencia*, Barcelona: Crítica, 1985.

— *Límites actuales de la filosofía de la ciencia*, Barcelona: Gedisa, 1987.

Jürgen HABERMAS, *Vérité et justification*, Paris: Gallimard, 2000.

Ian HACKING, *Entre science et réalité: La construction sociale de quoi?*, Paris: La Découverte, 2001.

Jean HAMBURGER, *La filosofía de las ciencias, hoy*, México: Siglo XXI, 1989.

Jeff HAWKINS, Sandra BLAKESLEE, *Sobre la inteligencia*, Madrid: Espasa, 2005.

Juan HESSEN, *Teoría del conocimiento*, 1940, Madrid: Espasa-Calpe, 1966 (11ª ed.).

Terence HINES, *Pseudoscience and the Paranormal: A Critical Examination of the Evidence*, Búfalo (Nueva York): Prometheus Books, 1988.

Ho-Fung HUNG, "Orientalist Knowledge and Social Theories: China and the European Conceptions of East-West Differences from 1600 to 1900", *Sociological Theory*, 21, n° 3, septembre 2003, pp. 254-280.

David HUME, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris: GF, Flammarion, 1983.

William JAMES, *La voluntad de creer*, Barcelona: Marbot, 2009.

Bruno JARROSSON, *Invitation a la philosophie des sciences*, Paris: Seuil, 1992.

Emmanuel KANT, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires: Losada, 1960-1 (4ª ed.).

Jean-François LAVIGNE, "Les concepts d'«etre en soi» et de «vérité en soi» dans les *Prolégomenes à la logique pure*. Un présupposé ontologique fondamental des recherches logiques de Husserl", *Philosophie*, Paris: Minuit, 2004.

Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *L'entendement humain*, Paris: Presses Universitaires de France, 1969.

Christian LICOPPE, *La formation de la pratique scientifique. Le discours de l'expérience en France et en Angleterre (1630-1820)*, Paris: La Découverte, 1996.

John LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 1690, México: Fondo de Cultura Económica, 1956.

Karl MANNHEIM, *Essays on the sociology of knowledge*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1954.

Gérard NAMER, *Court Traité de sociologie de la connaissance*, Paris: Librairie des Méridiens, 1985.

Joseph NEEDHAM, *La Science chinoise et l'Occident*, Paris: Seuil, 1973.

Christopher NORRIS, "Truth, Science and the Growth of Knowledge", *New Left Review*, 210, March/April 1995, pp. 105-123.

Pierre OLÉRON, *L'intelligence*, Paris: Presses Universitaires de France, 1974.

León OLIVÉ, Ana Rosa PÉREZ RANSANZ (comp.), *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, México: UNAM/Siglo XXI, 1989.

Richard PAUL, Linda ELDER, *Critical Thinking - Tools for Taking of Your Learning and Your Life*, New Jersey: Prentice Hall, 2001.

Régine PIETRA, *La Chine et le confucianisme aujourd'hui*, Paris: Le Félin, 2008.

Karl R. POPPER, *La lógica de la investigación científica*, Madrid: Tecnos, 1982.

- *Realismo y el objetivo de la ciencia*, Madrid: Tecnos, 1985.
- *Conocimiento objetivo*, Madrid: Tecnos, 1988.
- Gérard POTDEVIN, *La vérité*, París: Quintette, 1988.
- Hilary PUTNAM, *Realism and Reason, Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Miguel Ángel QUINTANILLA, *Ideología y ciencia*, Valencia: Fernando Torres, 1976.
- Richard RORTY, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- J. SANMARTÍN, S. H. CUTCLIFFE, S. L. GOLDMAN, M. MEDINA (eds.), *Estudios sobre sociedad y tecnología*, Barcelona: Anthropos, 1992.
- Adam SCHAFF, *Historia y verdad*, México: Grijalbo, 1974.
- John SEARLE, *La construcción de la realidad social*, Barcelona: Paidós, 1997.
- Georg SIMMEL, *Sociologie et épistémologie*, París: Presses Universitaires de France, 1981.
- *Secret et sociétés secrètes*, Strasbourg: Circé, 1991.
- Baruch de SPINOZA, *Traité de la réforme et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses*, París: Vrin, 1984.
- Wilhelm SZILASI, *¿Qué es la ciencia?*, México: Fondo de Cultura Económica, 1973, 5ª reimpresión.
- Alfred TARSKI, *Logique, sémantique, méta-mathématique*, París: Armand Colin, 1974.
- Vladimir TISMANEANU, “Reinventer la société: les dissidents d’Europe de l’Est à l’ère post-marxiste”, en Fabienne GAMBRELLE y Michel TREBITSCH, eds., *Révolte et société*, t. II, París: Histoire au Present, 1989.
- Tzvetan TODOROV, *L’esprit des Lumières*, París: Robert Laffont, 2006.
- Patrick TORT, dir., *La Raisson classificatoire*, París: Aubier, 1989.
- Michel VOVELLE, *Ideología y mentalidades*, Barcelona: Ariel, 1985.
- T. D. WELDON, *The Vocabulary of Politics*, Harmondsworth: Penguin Books, 1953.
- Alfred N. WHITEHEAD, *La ciencia y el mundo moderno*, 1925, Buenos Aires: Losada, 1949.
- Charles Arthur WILLARD, *Liberalism and the Social Grounds of Knowledge*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Jean-Jacques WUNENBURGER (coord.), *Bachelard et l’épistémologie française*, París: Presses Universitaires de France, 2003.

Índice de nombres

- Abbagnano, N., 64n.
Abélès, M., 139.
Abensour, M., 99.
Acero, J. J., 54n.
Addi, L., 162n.
Adler, A., 139n.
Adorno, T. W., 32, 43n.
Afanasiev, V., 23n, 83.
Águila, R. del, 69n, 72, 73.
Agustín de Hipona, 35, 86.
Alain, 179.
Alatas, S. F., 47, 48, 49.
Al-Azmeh, A., 86n.
Allende, S., 76.
Al-Farabi, 141.
Alston, W. P., 54n.
Altamira, C., 147.
Althusser, L., 99, 122.
Alvares, C., 49.
Amossy, R., 68.
Anderson, P., 78.
Angell, N., 151.
Angebot, M., 70, 162n.
Ansart, P., 40n.
Appiah, K. A., 53n.
Aquino, T. de, 21, 107.
Arendt, H., 54n, 115n.
Aristóteles, 21.
Arkoun, M., 53n, 142.
Armani, G., 117.
Aron, R., 74n, 86n.
Augé, M., 20, 142n.
Austin, J.L., 54n.
Averroes, 141, 142n.
Avicena, 21, 141.
Aznar, J. M., 137.
Baader, F. von, 85.
Babés, L., 53n.
Bachelard, G., 57.
Bacon, F., 18, 61n.
Baechler, J., 111.
Baillargeon, N., 30, 62, 132, 133.
Bakhtine, M., 56n.
Bale, T., 150n.
Balivo, M., 81, 127.
Ball, Ph., 124.
Baraquin, N., 173.
Barthes, R., 122, 122n, 124.
Batista, F., 144.
Baudrillard, J., 124, 131.
Bayle, P., 7.
Beard, H., 63.
Beda el Venerable, 86.
Beer, M., 98.
Bellemare, M., 149.
Bello, W., 76.
Benda, J., 159n, 160.
Benthall, J., 95n.
Bentham, J., 99.
Benzine, R., 53n.
Bergson, H., 14, 57.
Berkeley, G., 24.
Berlin, I., 179.
Bernstein, B., 64n.
Berthoz, A., 19.
Black, M., 115n.
Blackburn, R. J., 86n.
Blair, A., 137, 150, 151.
Blakeley, Th. J., 23n.
Blanchot, M., 118n.
Blanqui, A., 54, 90, 141.
Bloom, H., 69.
Blumenberg, H., 115n.
Boghossian, P., 26, 27, 29n.
Böhme, J., 84, 85n.
Boltanski, L., 162n.
Bonald, L. G. A., 89.
Bonaparte, N., 48.
Bonnet, J., 84.
Borges, J. L., 95.
Borja-Villel, M., 134.
Boudon, R., 69n, 71, 74n.
Bourdieu, P., 38, 162, 162n.
Bourricaud, F., 159n.
Boutet, J., 64n.
Bouvelles, Ch. de, 82n.
Bouveresse, J., 27, 28, 32, 38, 121, 125, 126n, 162n.
Bouzar, D., 53n.
Bowlby, J., 121n.
Bowler, P. J., 121n.
Brague, R., 21.
Brand, G., 174.
Braud, Ph., 65.
Bricmont, J., 124.
Brivati, B., 150n.
Brizendine, L., 141n.
Broch, H., 129n.
Bronner, G., 149n.
Bruckmann, M., 51n.
Brun, J., 86n.
Brunetière, F., 121.
Buber, M., 95n, 110.
Buican, D., 121n.
Burckhardt, J., 107n.
Borges, J. M., 95n.
Burge, P., 179.
Buruma, I., 50.
Bush, G., 137, 149, 150.
Bustos, E., 54n.
Calvo, J., 41, 127.
Calvo Sotelo, L., 143.
Cameron, D., 54n.
Campbell, R., 21n.
Camus, A., 161.
Canetti, E., 36, 56, 130, 139.
Cardoza y Aragón, L., 144.
Cassin, B., 21.
Cassirer, E., 57, 61, 84n, 88n, 95n.
Castoriadis, C., 160.
Castro, P., 44.
Castro-Gómez, S., 46, 46n.
Cerf, Ch., 63.
Chalmers, A. F., 17n.
Champagne, P., 162n.

Changeux, J.-P., 35.
 Charbonnel, N., 115n.
 Charfi, A., 53n.
 Charpier, F., 149n.
 Châtelet, G., 43n.
 Chebel, M., 53n.
 Chomsky, N., 95, 95n.
 Cohen, G.A., 92n.
 Collingwood, R. J., 86n.
 Collins, J., 62.
 Collins, R., 15n, 66, 159n.
 Comte, A., 39, 40n, 89, 90, 91, 107n.
 Condorcet, M. J. A., 39, 87, 89.
 Corcuff, Ph., 98n, 99n, 108.
 Coreth, E., 83n.
 Crees, G., 64n.
 Cristo, 86.
 Croce, B., 31, 32, 119.
 Cronin, J., 150n.
 Cruz, M., 86n.
 Cubillos, C., 44.
 Cugno, A., 104n.
 Cuniot, A., 129n.
 Cusa, N. de, 84, 84n.
 Cyrulnic, B., 95n.
 Dalmaso, G., 69n.
 Darwin, Ch., 121.
 Davidson, D., 15.
 Debord, G., 145.
 Debray, R., 121, 122.
 Djait, H., 53n.
 Deleuze, G., 123, 124.
 Delporte, Ch., 160.
 Derrida, J., 124, 132.
 Descartes, R., 18, 173.
 Destutt de Tracy, A. L. C., 69.
 Diderot, D., 173.
 Diógenes, 107.
 Domarchi, J., 92n.
 Domenach, J.-M., 130.
 Dosse, F., 159n.
 Doucet, F. W., 139n.
 Dreyfus, A., 159, 160.
 Driver, S., 150n.
 Dryden, J., 178.
 Duby, G., 74, 76.
 Dujovne, L., 86n.
 Dumont, F., 69n.
 Dumont, J., 36.
 During, É., 81n.
 Durkheim, E., 40n, 48.
 Dussel, E., 40, 46, 118n.
 Eagleton, T., 28, 29.
 Einstein, A., 122.
 Eltchaninoff, M., 177.
 Elder, L., 169, 171.
 Elias, N., 16, 45, 57n, 120.
 Engels, F., 22n, 23, 23n, 70, 82, 91.
 En-Tsé, T., 23n.
 Fabre d'Églantine, Ph. F. N., 99.
 Feres, J., 48n.
 Ferrer, C., 154n.
 Festinger, L., 37.
 Feuerbach, L., 22, 99.
 Fichte, J.G., 89, 91.
 Fiedler, K., 20n.
 Filali-Ansary, A., 53n.
 Fleischer, H., 92n.
 Fleisher, C., 54n.
 Flores, G., 156, 156n.
 Foerster, H. von, 24.
 Foucault, M., 29n, 66, 95, 95n, 160.
 Fourier, Ch., 89, 120.
 Fox Sëller, E., 115n.
 Franco, F., 140.
 Frank, P., 70.
 Frankfurt, H., 32.
 Frelat-Kahn, B., 54n.
 Freud, S., 110, 130, 138n, 139n, 142n, 177.
 Froom, E., 99n.
 Fustel de Coulanges, D., 173.
 Gandy, R., 92n.
 Garaudy, R., 161.
 García Montero, L., 56.
 Gardner, H., 170.
 Gardner, M., 129n.
 Gehlen, A., 95n.
 Geiger, Th., 69n.
 Gellner, E., 26, 27.
 Geras, N., 105.
 Geymonat, L., 120.
 Gibson, I., 33.
 Giddens, A., 75, 122n.
 Gide, A., 161.
 Ginzburg, C., 45.
 Glendenning, Ch., 119.
 Glover, R., 62.
 Gödel, K., 121, 122.
 Godwin, W., 98.
 Goebels, J., 136.
 Goleman, D., 170.
 González Gallego, A., 95n.
 Gorodokin, I.C., 123.
 Gouguenheim, S., 142.
 Gouldner, A., 159n.
 Graham, L. R., 23n.
 Gray, J., 96n.
 Gregorio de Tours, 86.
 Grenier, J., 159n.
 Grimaldi, N., 92n.
 Guattari, F., 123, 124.
 Guevara, E., 144.
 Guilhaumou, J., 61n.
 Guizot, F., 107n.
 Gurvitch, G., 8, 9, 40n.
 Gusdorf, G., 81n.
 Haarscher, G., 83n.
 Habermas, J., 25, 40.
 Hamel, J., 17n.
 Hamza, A., 141n.
 Harnecker, M., 113n.
 Hartog, F., 173.
 Harris, M., 30.
 Hatchuel, F., 16.
 Hegel, G.W., 21, 23n, 80, 82, 82n, 85, 88, 89, 91, 107n.
 Heidegger, M., 132.
 Heimsoeth, H., 81n.
 Heinich, N., 162n.
 Heisenberg, W., 122.
 Heller, A., 88n.
 Heráclito, 107.
 Heran, F., 137.
 Hernández Navarro, L., 44.
 Hersant, Y., 115n.

- Hildebrand, D. von, 82n, 118.
 Hill, Ch., 44.
 Hilton, R., 44.
 Hines, T., 129n.
 Hipócrates, 107.
 Hitler, A., 34, 140.
 Hobsbawm, E., 21n, 44, 154.
 Hodge, R. Y. V., 64n.
 Hölderlin, J. Ch. F., 91.
 Holloway, J., 132, 132n.
 Holman, L., 54n.
 Holquist, M., 54n.
 D'Hondt, J., 83n, 91n.
 Hoodbhoy, P., 53n.
 Horkheimer, M., 23n, 25, 32.
 Horney, K., 139.
 Houdé, O., 14n.
 Hue, R., 67.
 Hume, D., 7.
 Husein, S., 137.
 Husserl, E., 80.
 Ibáñez, P. A., 32.
 Ibn Jaldún, 48, 48n, 86, 107.
 Ibn al-Nadim, 141.
 Icke, D., 112.
 Idris, M., 46.
 Inwagen, P. van, 81n.
 Irigaray, L., 124.
 Isidoro de Sevilla, 86.
 Izuzquiza, I., 112n.
 Jackson, G., 94.
 Jacourt, L. de, 14.
 Jacquard, D., 142n.
 James, W., 14, 16, 22, 22n, 24n.
 Janis, I., 76, 77.
 Jeammet, Ph., 143n.
 Jiménez Redondo, M., 81n.
 Johnson, S., 55n.
 Jordan, Z.A., 23n.
 Joravsky, D., 121n.
 Jung, C.G., 139n.
 Kahn, A., 95n.
 Kant, E., 7, 17, 86n, 87, 90, 91, 118.
 Kautsky, K., 92n, 151n, 152.
 Kelsen, H., 107.
 Kiernan, V., 44.
 Kimura, D., 141n.
 Kleiber, G., 115n.
 Klein, N., 76.
 Koblernicz, C. N., 23n.
 Kolakowski, L., 22n, 94, 126n.
 Korsch, K., 83n.
 Koyré, A., 84, 84n.
 Kraus, K., 56.
 Kristeva, J., 124.
 Kuhn, T., 32, 74.
 Kumar Sarkar, B., 49.
 Kunio, Y., 49.
 Kursánov, G., 23n.
 Labica, G., 69n, 86n.
 Labriola, A., 82, 83n.
 La Barre, W., 95n.
 Lacan, J., 122, 123, 124, 132.
 Lacoste, Y., 48n, 86n.
 Laden, B., 149.
 Lafargue, P., 61n.
 Lafitte, J., 173.
 Lafuente, A., 164n.
 Lakatos, I., 74.
 Lahbabi, M.-A., 86n.
 Lahire, B., 162n.
 Lander, E., 46, 46n, 47, 49.
 Laplace, P.-S., 89.
 Larui, A., 53n.
 Latour, B., 29n, 125.
 Laugier, S., 21.
 Laurence, J., 10n.
 Lavallard, M.-H., 23n.
 Leach, E., 80n.
 Le Bon, G., 141.
 Lecourt, D., 121n.
 Lefebvre, H., 38.
 Lenin, V.I., 23n, 69.
 Lenk, K., 69n.
 Leonhard, W., 23n, 83n.
 Lepenies, W., 159n.
 Leroux, P., 99.
 Lessing, D., 69.
 Lessing, G. E., 87.
 Lévi-Strauss, C., 80, 80n, 122, 122n.
 Libera, A. de, 21, 142.
 Lichtenberg, G. Ch., 129.
 Liebrucks, B., 83n.
 Locke, J., 21, 98.
 Lodge, D., 54n.
 López Petit, S., 132, 147.
 Loux, M. J., 81n.
 Luckmann, T., 14.
 Luengo, F., 156n.
 Luhmann, N., 112n.
 Lukács, G., 25, 127, 128.
 Lyotard, J.-F., 26, 125, 160.
 Lysenko, T., 121.
 Mach, E., 120.
 Macherey, P., 69n.
 Magli, P., 135.
 Majax, G., 129n.
 Malraux, A., 161.
 Mandel, E., 70, 155.
 Mannheim, K., 69n.
 Maquiavelo, N., 86.
 Marchais, G., 67.
 Marcovic, M., 99, 100.
 Margalit, A., 50.
 Mariátegui, J. C., 47.
 Martell, L., 150n.
 Martínez, E., 123.
 Martínez, F. J., 81n.
 Martínez, J. A., 55n, 62.
 Martínez Selva, J. M., 149n.
 Marx, K., 22, 22n, 39, 40, 40n, 48, 67, 69, 70, 82, 85, 90, 91, 92, 92n, 93, 99, 100, 101, 107, 110, 118, 118n, 119, 130.
 Maschino, M. T., 28, 129, 131.
 Masseau, D., 159, 159n.
 Massó Guijarro, E., 132.
 Mathieu, A., 162.
 McAdam, D., 74.
 McCarthy, J. D., 74.
 Mc Lellan, D., 22n.
 McMahan, B., 178.
 Medawar, P. B., 81.
 Medeb, A., 53n.
 Medina, E., 28, 31n.
 Mehring, F., 92n, 118n.

Meinhof, U. H., 55n.
 Memni, A., 110.
 Mendieta, E., 46, 46n.
 Merimée, P., 161.
 Merleau-Ponty, M., 20n, 162.
 Merton, R., 81n.
 Meyssan, Th., 149.
 Mignolo, W., 46, 46n.
 Miliband, R., 105.
 Mill, J. Stuart, 34, 117n.
 Mollet, G., 162.
 Molyneux, J., 106.
 Monge, G., 89.
 Monsiváis, C., 144.
 Montagu, A., 95n.
 Montaigne, M. de, 25, 34, 173.
 Montesquieu, C. de, 89, 107.
 Moraña, M., 46.
 Morel, Ch., 76n.
 Morin, E., 54, 95n.
 Morton, A. L., 98.
 Mosterín, J., 95n.
 Muchembled, R., 104n.
 Mueller, F.-L., 128.
 Müller-Armack, A., 9n.
 Mussolini, B., 153.
 Naredo, J. M., 61.
 Nef, F., 81, 81n.
 Negri, A., 132.
 Newman, F., 54n.
 Newton, I., 120.
 Nietzsche, F., 35, 35n, 127.
 Nisbet, R., 86n.
 Noiriel, G., 159n.
 Nordmann, Ch., 162n.
 Novalis, 91.
 Noyé, D., 61.
 Nuttin, J., 54n.
 Oltra, B., 159n.
 Orman Quine, W. van, 55.
 Orosio, P., 86.
 Ortega y Gasset, J., 98.
 Oteiza, J., 133, 134.
 Owen, R., 98, 99.
 Paracelso, T. F., 84.
 Parekh, B., 53n, 95n, 96, 97.
 Pareto, V., 45n.
 Parsons, T., 112n.
 Pascal, B., 103, 173.
 Patocka, J., 86n.
 Paul, R., 169, 171.
 Peirce, Ch., 15n, 17n, 117n, 173.
 Petras, J., 145.
 Pinker, S., 95n.
 Pinochet, A., 76.
 Pinto, L., 162n.
 Planty-Bonjour, G., 83n.
 Platón, 21, 54.
 Pojman, L. P., 95n.
 Polibio, 86.
 Pollock, J.-Y., 54n.
 Popper, K., 21, 30, 31, 58, 81n, 177, 177n.
 Poulain, J., 95n.
 Pracontal, M. de, 129n.
 Proudhon, P.-J., 84, 85, 91.
 Proust, M., 161.
 Quesada, D., 54n.
 Quijano, A., 46.
 Quin, R., 178.
 Quinet, E., 86n.
 Rabelais, F., 56n.
 Racinaro, R., 107.
 Rancière, J., 162n.
 Ranke, L. von, 107n.
 Rauschenberg, R., 29.
 Reguera, I., 84.
 Renard, J., 14.
 Renck, J.-L., 95n.
 Ricoeur, P., 115n.
 Rival, M., 129n.
 Rizal, J., 49.
 Roche, D., 162n.
 Romano, S., 119.
 Rosier-Catacha, I., 21.
 Ross, K., 42n.
 Rossi, A., 54n.
 Rossi, M., 92n.
 Rossi, P., 18n, 54n, 61n.
 Rossi-Landi, F., 69n.
 Rousseau, J.-J., 98.
 Rouzé, M., 129n.
 Rovira, R., 82n, 118.
 Rubinstein, S. L., 23n.
 Rudé, G., 44.
 Russell, B., 15, 21, 24n, 31n.
 Sacy, S. de, 48, 48n.
 Safranski, R., 127.
 Sagan, C., 126, 166.
 Said, E.W., 48n, 50, 142, 159n.
 Saint-Onge, J.-C., 95n, 99n.
 Saint-Simon, C.-H. de R., 40n, 89, 91.
 Samsó, J., 142n.
 Sapir, E., 54n.
 Sapiro, G., 162n.
 Sarles, H., 95n.
 Sartre, J.-P., 98, 161, 162.
 Saussure, F. de, 80, 122.
 Schadron, G., 178.
 Schaff, A., 54n, 55, 99n.
 Scheler, M., 15n.
 Schelling, F. W. J., 23n.
 Schleifer, H., 63.
 Schnädelbach, H., 86n.
 Schopenhauer, A., 127.
 Schuster, C., 36.
 Searle, J. R., 54n.
 Sebrel, J. J., 80n, 122n, 123n, 128, 129.
 Semprini, A., 28.
 Sen, A., 29, 53n.
 Serres, M., 122, 125.
 Servais, V., 95n.
 Sfész, L., 129.
 Shakespeare, W., 95.
 Shils, E., 70, 71, 75, 159n.
 Short, Ph., 139.
 Sichirollo, L., 83n.
 Siguán, M., 54n.
 Silva, L., 118.
 Simonot, Ph., 151.
 Simson, P., 64n.
 Sinapi, M., 21.
 Sironneau, J.-P., 75.
 Sokolov, M., 28.
 Sokal, A., 124.
 Sorel, G., 82.
 Sorush, A., 53n.

Sousa Santos, B. de, 132.
 Spencer, H., 40n, 80, 121.
 Sperber, D., 54n, 123.
 Stalin, J., 23, 34, 119n, 121,
 139, 145.
 Stam, R., 54n.
 Stedman Jones, G., 64n.
 Stengers, I., 29n.
 Stevenson, L., 95n, 99n, 101.
 Strindberg, A., 58.
 Surya, M., 159n.
 Taine, H., 80.
 Talbi, M., 53n, 86n.
 Tarski, A., 21.
 Taruffo, M., 33.
 Thatcher, M., 150, 151.
 Taylor Wilkins, B., 86n.
 Terestchenko, M., 104n.
 Thagard, P., 14n, 116, 116n.
 Thompson, E. P., 44.
 Thompson, J. B., 69n.
 Tillion, G., 43, 44.
 Todorov, T., 44.
 Torre, A. de la, 122.
 Tort, P., 69n, 75, 121n.
 Trotsky, L., 111, 152.
 Tsetung, M., 16, 24, 59, 109,
 110, 115, 139, 140.
 Turgot, A. R. J., 87.
 Vaisse, J., 10n.
 Valery, P., 94, 107.
 Valle Lavandera, J. A. del,
 117.
 Valls Plana, R., 83n.
 Varela, F., 14n.
 Venable, V., 99n.
 Verdú, V., 131.
 Vernant, J.-P., 167.
 Viard, B., 99.
 Vico, G., 86.
 Viet, V., 137n.
 Vigna, X., 42n.
 Vignaux, G., 14n.
 Vigotski, L., 54n, 55.
 Vila, I., 54n.
 Villoro, L., 50, 52, 69n.
 Virilio, P., 124, 125.
 Vitkine, A., 149n.
 Voltaire, F.-M. A., 87.
 Vorländer, K., 83n.
 Vovelle, M., 61n.
 Wahl, F., 123.
 Walsh, W. H., 86n, 88n.
 Weber, M., 40n, 48, 66.
 Wertsch, J. V., 54n.
 West, P., 129n.
 Williams, B., 20n.
 Wilson, D., 54n.
 Winock, M., 159n.
 Wittgenstein, L., 54, 136, 174.
 Wolin, Sh., 119.
 Wright Mills, C., 54, 64n.
 Wunenburger, J.-J., 84n, 85n.
 Wytttenbach, J. H., 91.
 Yovel, Y., 88n.
 Yzerbyt, V., 178.
 Zald, M. N., 74.
 Zelený, J., 83n.
 Ziegler, J., 145, 146.
 Znaniecki, F., 159n.
 Zola, É., 160.
 Zumeta, I., 84n.

Libros publicados en la colección Ágora

1. *Pensar la vivienda*. Luis Cortés (compilador). 192 pp.
2. *El Caso Social Individual. El diagnóstico social* (textos seleccionados). Mary E. Richmond. Prólogo de Mario Gaviria. 256 pp.
3. *Materiales para una educación antirracista*. Rosa Calvo Cuesta, Chema Castiello, Juan García Gutiérrez, Juan Nicieza Fernández, Rosalía Pérez Mota, Antonio Reguera García. 148 pp.
4. *Modernidad y posmodernidad*. (Cuaderno de trabajo). Selección de textos y comentarios de Eugenio del Río. 144 pp.
5. *La palabra y la espada. Genealogía de las revoluciones*. José Luis Rodríguez García. 352 pp.
6. *Libros de texto y diversidad cultural*. Grupo Eleuterio Quintanilla. 126 pp.
7. *El malestar urbano en la gran ciudad*. M. J. González, R. Ramos, M. V. Gómez, Carles Dolç, L. Cortés y M. Saravia. 128 pp.
8. *Una apuesta por Andalucía*. Rafael Calvo, José Sánchez, Lola Callejón, Manuel Delgado, José Guardia y Miguel López. 112 pp.
9. *Reflexivity and interculturality in modern language teaching and learning*. Oximoron Team. Editado por Fernando Cerezal y Manuel Megías con Jane Jones. 128 pp.
10. *Enseñanza y aprendizaje de lenguas modernas e interculturalidad*. Fernando Cerezal (editor). 128 pp.
11. *Institucionismo y reforma social en España*. Jorge Uría (coord.), J. Sisinio Pérez, M. Suárez, E. Zimmermann, F. Erice, J. A. Crespo, S. Castillo, Y. Lissorgues, A. Baratas, R. Campos, C. García y A. Terrón. 332 pp.
12. *Huevos de serpiente. Racismo y xenofobia en el cine*. Chema Castiello. 168 pp.
13. *La ciudad y los derechos humanos. Una modesta proposición sobre derechos humanos y práctica urbanística*. Rosario del Caz, Pablo Gigosos y Manuel Saravia. 136 pp.
14. *El saber científico de las mujeres*. Núria Solsona i Pairo. 152 pp.
15. *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*. José Antonio Nieto. 354 pp.
16. *El graffiti universitario*. Fernando Figueroa-Saavedra. 160 pp.
17. *¿Quién crea empresas? Redes y empresarialidad*. Ignasi Brunet Icart y Amado Alarcón Alarcón. 240 pp.
18. *Intervención social: cultura, discursos y poder. Aportaciones desde la Antropología*. Esteban Ruiz Ballesteros. 208 pp.
19. *Los parias de la tierra. Inmigrantes en el cine español*. Chema Castiello. 128 pp.
20. *La transformación de la sociedad salarial y la centralidad del trabajo*. Jorge Rodríguez Guerra. 208 pp.
21. *Lengua y diversidad cultural. Actividades para el aula*. Grupo Eleuterio Quintanilla. 144 pp.
22. *Detectives y camaleones: el grupo de discusión. Una propuesta para la Investigación Cualitativa*. Soledad Murillo y Luis Mena. 176 pp.
23. *El devenir del sindicalismo y la cuestión juvenil*. Antonio Antón. 224 pp.
24. *Herramientas para combatir el bullying homofóbico*. Raquel Platero Méndez y Emilio Gómez Ceto. 224 pp.
25. *La metamorfosis de la ciudad industrial. Glasgow y Bilbao: dos ciudades con un mismo recorrido*. María Victoria Gómez García. 208 pp.
26. *El cine como espejo de lo social. Ejercicio de análisis cinematográfico relacionado con las ciencias sociales*. Rafael Arias Carrión. 192 pp.
27. *De las sombras a la luz. La educación en Segovia 1900-1931*. Carlos de Dueñas Díez y Lola Grimau Martínez. 232 pp.
28. *Pensamiento crítico y conocimiento (Inconformismo social y conformismo intelectual)*. Eugenio del Río. 206 pp.
29. *Reestructuración del Estado de bienestar*. Antonio Antón. 480 pp.

