

VI) Medura en el lanzamiento de imputaciones de corrupción. La prensa, los políticos, los sindicalistas deben asumir la responsabilidad de no crear la imagen generalizada de que la corrupción se ha apoderado por completo del país. La denuncia escandalizante, la noticia alarmista han de ser balanceadas con la presentación pública de la integridad, con la difusión de los frutos del trabajo honrado y la vida buena.

Es preciso que el sistema de alertas que nos defiende de la corrupción no acabe produciendo el efecto contrario, es decir, alentando el cinismo y la desmoralización. Si se extiende la creencia de que las prácticas corruptas constituyen el modo normal de operar la sociedad, si numerosas personas llegan a pensar que el éxito sólo es asequible a quienes incurren en dichas prácticas, quizás es porque la censura del mal se ha transformado, involuntariamente, en propaganda.

En efecto, cuando se impone la idea de que la corrupción domina el curso de los acontecimientos y modela la lógica básica de las interacciones humanas, no tiene sentido luchar contra ella. En tal caso sólo caben dos opciones, ambas derrotistas: apartarse para no resultar manchado o sumarse, sin contemplaciones, a la conspiración. Ya que de nada vale rebelarse contra lo inevitable.

El político, el periodista, el dirigente laboral se deben percatar de este peligro. Han de cuidarse de no alimentar semejante interpretación que suprime, en definitiva, la voluntad de resistir; esto es, derriba el bastión último de toda posibilidad de oposición al flagelo. Sería irónico que la rabia y el rechazo suscitados por los actos corruptos, terminasen allanando el camino para el mejor reinado de esta calamidad.

¿Cuántos en Costa Rica habrán aceptado que la corrupción constituye el elemento rector de la vida social y que lo único importante es aprender a sacar partido de ella? ¿Cuántos se hallarán convencidos de que todo el que está bien es sinvergüenza y que es por eso que está bien? ¿Cuántos encontrarán en tales certezas el justificativo, la excusa o el refuerzo para dar rienda suelta a su propia tendencia a corromperse? ¿Cuántos se abstendrán de hacerlo si no existiesen esas coartadas? ¿Qué tanto habremos avanzado en aquella escalada, descrita por Ottón Solís, en la que la indignación (inútil) cede su lugar a la resignación (impotente) y ésta, por último, a la imitación (astuta), en una proliferación cancerosa de los actos corruptos? ¿Qué papel juega la insistencia descompensada en los hechos escandalosos en la gestación de esa lamentable trayectoria?

CIENCIAS SOCIALES Y FILOSOFÍA DIALÉCTICA

Arnoldo Mora Rodríguez

Los acontecimientos vertiginosos e imprevisibles que han cambiado radicalmente la escena política mundial, a partir de la caída del Muro de Berlín y el subsiguiente fin de los regímenes políticos del Este de Europa, han provocado igualmente una crisis en algunas tendencias de las ciencias sociales tan florecientes hasta ahora en América Latina. En razón de lo anterior, en algunos sectores se habla de crisis de "paradigma", de "crisis epistemológica", de "crisis de la teoría social", de cambio radical de sus "categorías y marco conceptual" o, simplemente, de su colapso. No participamos de este pesimismo, pues seguimos creyendo en la función necesaria y valiosa que el pensamiento social propio, es decir, forjado a partir de nuestros reales condicionamientos histórico-culturales y políticos, debe seguir cumpliendo como insustituible aporte a la plena liberación de nuestros pueblos. Mas aún, no creemos que el rico y fecundo pensamiento social de nuestra región deba cambiar sustancialmente, aunque sí juzgamos oportuno que se revisen buena parte de sus presupuestos filosóficos con el fin de discernir el trigo de la paja y hacer que la "crisis", lejos de constituir un colapso, represente, por el contrario, un nuevo impulso que lleve al pensamiento político y social en general y latinoamericano en particular, a más altas y beneficiosas cumbres en un futuro no lejano.

Comencemos por preguntarnos por qué introducir una reflexión de naturaleza filosófica en este debate que concierne en lo sustancial a las ciencias sociales. Se podrían dar a esta cuestión varias respuestas. Se puede comenzar por invocar la tradición de nuestra cultura universitaria, que siempre ha considerado como un empobrecimiento deshumanizante y reduccionista el

privar al análisis científico, sobre todo cuando de ciencias humanas se trata, de su fundamentación crítica de índole filosófica. Sin embargo, se pueden invocar razones más profundas de orden sistemático e histórico.

- a) *De orden sistemático*: La filosofía es un saber radical o, al menos, así lo pretende, es decir, un saber que se sitúa desde un punto de vista o visión verdaderamente última de la realidad. Las preguntas de que parte la indagación filosófica son siempre las últimas y las primeras, el porqué de todo.
- b) *De orden histórico*: Se puede decir, sin exageración, que nuestra historia es "filosófica"¹ en el sentido de que los conceptos filosóficos han marcado el origen de nuestra nación, su configuración como Estado y su ulterior desarrollo político-ideológico. Es por eso que los conceptos filosóficos predeterminan nuestra comprensión del mundo y la percepción que tenemos de nosotros mismos como individuos y como ciudadanos. De manera, particular, predeterminan el carácter del saber científico y el rol decisivo que dicho saber juega en la sociedad actual. En otras palabras, hay un juicio de valor, es decir, no basado en el análisis científico, favorable al saber científico y al papel que los científicos sociales juegan o deben jugar en la sociedad actual, en su bienestar presente y su destino futuro, tanto en el campo político como en el ético-cultural.

Partamos, entonces, de una reflexión filosófica sobre la naturaleza del método científico, de sus alcances y límites, de sus presupuestos no científicos y de los principios filosóficos de que parte, explícita o implícitamente. Esta reflexión es tanto más necesaria cuanto que la ciencia no resuelve por sí sola todos los problemas que ella misma plantea y supone. Esto porque la ciencia no se preocupa por justificar los fundamentos teóricos sobre los cuales sustenta sus análisis ni los supuestos metodológicos que emplea. El tema de los fundamentos de la ciencia es un problema real, decisivo incluso, pues todo depende de la respuesta que al mismo demos. Ahora bien, la filosofía es justamente una reflexión sobre los fundamentos de todo saber que se pretende racional.

En lo que a las ciencias concierne, la filosofía se esfuerza por poner de manifiesto el origen y alcance de los conceptos fundamentales que están implicados en toda disciplina científica. La filosofía es indagación sistemática y racional del origen ("arjé" en griego) de todo. Por "principio" entendemos un elemento primero, aquello que está desde los comienzos, en el origen de algo y que comanda el desarrollo de su realidad ulterior, sea ésta real o discursiva. Cabe de nuevo preguntarnos aquí: ¿Cuál es, entonces, el principio absolutamente

primero, aquel que no presupone ningún otro? ¿Puede concebirse un método que se afirme como científico con ausencia de presupuestos? Como bien sabemos por la historia de la filosofía, esta cuestión dio origen con René Descartes a la filosofía moderna. Desde entonces, todas las filosofías de tradición cartesiana parten de esa "duda metódica"² que supone un desarrollo lógicamente lineal a partir de una evidencia racional primigenia y universal llamada "Cogito"³. Tal concepción reposa sobre la idea de que es posible poner en evidencia un punto de partida absolutamente primero, que en la tradición racionalista cartesiana lo constituye el acto mismo de pensar o sujeto pensante ("je pense").

Contra esta concepción se puede argumentar que la actividad pensante, sea ésta filosófica, sea ésta científica, no puede ser absolutamente primera. El saber racional presupone siempre una experiencia anterior. En concreto, la filosofía debe ser concebida de forma circular, como lo señala la tradición filosófica de inspiración dialéctica especialmente de origen hegeliano. El pensamiento filosófico es un retorno sobre lo que estaba ya dado en una experiencia existencial de la que parte todo. El pensamiento no es más que la explicitación de lo ya contenido en dicha experiencia. Sin embargo, este retorno o "reflexión" (en el sentido etimológico de la palabra: vuelta sobre sí mismo) no es un regreso a lo idéntico, pues el acto mismo de retorno constituye por sí mismo un enriquecimiento, un rayo de luz por lo que constituye un mundo como conjunto objetivo de significaciones humanas⁴. Esta "iluminación" se obtiene por el surgimiento de la palabra o discurso⁵, que introduce el pensamiento conceptual o universalización de la experiencia concreta⁶.

Al ser concebida, la filosofía debe ser considerada como un pasaje de la experiencia al discurso y conducente a una dilucidación de la experiencia, gracias al pensamiento crítico que se convierte de este modo en tratado o ciencia acabada. La palabra siempre añade algo nuevo a la experiencia vivida. Sin embargo, no se debe olvidar con el fin de no incurrir en el error epistemológico del reduccionismo que la palabra es polisémica. Toda experiencia vivida se vierte no en un solo lenguaje sino en varios. En concreto, hay varias palabras que engendran otros tantos niveles noéticos: existe la palabra poética, la palabra científica, la palabra filosófica... Lo que caracteriza a la palabra filosófica es que busca o pretende una transparencia racional tan pura como sea posible, en vistas a la constitución de un sistema conceptual que trata de adecuarse a la realidad concebida como experiencia integral de nuestro ser -en-el-mundo⁷.

En lo que concierne a las ciencias sociales, éstas parten de la experiencia o vida en sociedad del ser humano. Ahora bien, la vida social comporta una inevitable referencia a los valores. El problema filosófico consiste en preguntarse

por los valores esenciales de la vida en sociedad con el fin de hacerla verdaderamente humana. En el seno de una sociedad, estos valores suelen darse como evidencias que no se cuestionan. Sin embargo, en una sociedad en crisis, los valores fundamentales en que ésta se sustenta, suelen ser cuestionados y, con ello, pierden su carácter de espontáneamente evidentes. Esto es precisamente lo que pasa en la sociedad actual⁸.

El asunto, entonces, se plantea de la manera siguiente: ¿En qué valores debe sustentarse la nueva etapa de la sociedad o de la humanidad actual si toda sociedad, cualquiera que ésta sea, parte de ciertos presupuestos axiológicos considerados evidentes, es decir, postulados como no cuestionables, siendo así que los actuales están siendo cuestionados? ¿Qué debe quedar y qué debe cambiar en los albores de este nuevo milenio? He aquí por qué una honda reflexión filosófica se hace indispensable. Esta reflexión debe comprender un doble aspecto: por una parte, debe emprender una búsqueda de fundamentos sólidos en vistas a formular un discurso propio de las ciencias sociales; por otra parte, debe desembocar en una búsqueda de criterios de acción que se desprendan de la indagación anterior. Estos dos aspectos se implican mutuamente: la búsqueda de criterios de acción es inseparable de la búsqueda de sus fundamentos teóricos. Ahora bien, la elucidación de los fundamentos exige la elaboración de un método apropiado. Esto solo es posible si se parte de una reflexión metódica sobre la experiencia vivida, materia prima tanto del saber filosófico como del análisis científico. Por tratarse de un saber universal y radical, es aquí donde la filosofía y sólo la filosofía nos puede arrojar una luz indispensable.

Comencemos entonces por distinguir un triple nivel de la experiencia vivida:

a) *La experiencia natural.*

Es la experiencia espontánea tal cual se presenta inmediatamente, tal como es vivida inmediatamente. Esta experiencia constituye la materia prima sobre la que se elabora el análisis científico, pero que precede al mismo al igual que a toda reflexión filosófica. Aunque demasiado cercana y, por ello mismo, difícil de aprehender, la experiencia comporta, sin embargo, su propia luminosidad. La experiencia está ya de por sí penetrada de logos, pues no se trata de una experiencia neutra o "cosificada", sino de una experiencia humana, constitutiva de nuestra condición de sujeto. Comporta, por ende, una comprensión del sujeto y de su realidad, pero una comprensión que no ha sido explicitada, que no ha sido articulada en un discurso conceptual y coherente. Hay aquí una preconcepción que se sitúa en el nivel de lo implícito, contiene un sentido escondido pero real y actuante.

El psicoanálisis y, en general, todo el pensamiento inspirado en la herencia freudiana, ha puesto de relieve estos aspectos. Es gracias al análisis que se puede poner en evidencia el sentido oculto o latente de la experiencia vivida que solo se expresa oníricamente, es decir, en forma no conceptual y consciente. Pero el análisis nos revela la existencia en un doble sentido o, mejor aún, éste se desdobra en un sentido aparente, que es el inmediatamente vivido y un sentido oculto, que solo se hace patente gracias al análisis conceptual. En conclusión, se puede decir que la experiencia vivida o natural viene acompañada de una cierta comprensión en aquello que constituye su contenido, pues hay un sentido inmanente al contenido mismo de la experiencia, lo que la filosofía de inspiración fenomenológica llama "preconcepción" de lo dado y que hace posible la reflexión ulterior dando origen al saber filosófico⁹.

En concreto, hay también una experiencia natural de nuestro ser social. En primer lugar, en nuestra relación con el prójimo, gracias al lenguaje, a la afectividad, al parentesco, etc. En una esfera más amplia, tenemos igualmente la experiencia de la sociedad propiamente tal. Tal es el caso de la política y de la cultura. En lo que concierne a la cultura, podemos tomar el ejemplo de lo que constituye el evento fundante de toda cultura: el lenguaje.

En el caso del lenguaje, se deben distinguir los niveles del lenguaje vivido o simplemente hablado y del lenguaje reflexionado (leyes gramaticales, etc.) En el primer caso, tenemos el lenguaje de la vida cotidiana que conocemos y manejamos desde niños. De aquí parte también hoy día el lenguaje literario que se inspira en el lenguaje hablado o coloquial, mediante el cual el escritor construye sus relatos y que está a la raíz de la originalidad de nuestra narrativa latinoamericana actual cuyo éxito ha sido universalmente reconocida¹⁰. Este lenguaje es asumido como tradición por el pueblo y con ello se convierte en su cultura y plasma así su identidad. El lenguaje se convierte, de este modo, en vehículo de comunicación de los seres humanos concretos, lo que posibilita nuestra inserción en el medio cultural. Gracias al habla cotidiana, nosotros mismos, cada uno de nosotros, perpetúa esa herencia cultural, pues el lenguaje por sí mismo en su propia especificidad, es portador de valores culturales¹¹.

En lo que concierne a la esfera de lo político, debemos distinguir el aspecto de lo construido y el aspecto de lo inmediato. Este último nos es dado en instituciones tales como el Estado, los códigos legales, las ideologías, etc. Pero, por otro lado, existe una especie de participación inmediata en los asuntos de la comunidad que nos rodea, una participación que se puede dar incluso a pesar nuestro o, al menos, sin percatarnos mucho de ello. Gústenos o no, compartimos un destino común con la comunidad en cuyo seno vivimos, asumimos su pasado, vivimos su problemático presente, soñamos o tememos su porvenir.

b) *El conocimiento científico*

El conocimiento científico se constituye a partir de la experiencia natural, pero introduce un "quiebre epistemológico" consistente en un proceso de objetivación. "Objetivar" es constituir algo en objeto, pues la "objetividad" es una propiedad del discurso científico, es su esencia, que es construida por el sujeto pensante, como lo estableció Kant en la **Crítica de la razón pura**, aunque contrariamente a lo que afirmaba Kant, la objetividad del discurso científico no se mide exclusivamente por criterios formales, si bien estos establecen su "condición de posibilidad" para emplear el lenguaje del propio Kant. El término "objeto" designa aquello que está delante de nosotros, extendido delante de nosotros como diría Sartre¹², constituye un espectáculo para nosotros. Ahora bien, la objetivación lleva a la constitución del objeto, lo cual trae aparejada una puesta en distancia del sujeto respecto del mundo. Gracias a la objetivación ponemos un terreno a la inmediatez de la experiencia natural, de cierta manera reconstruimos un mundo artificial, un doble del mundo de lo vivido o de aquello que la experiencia del sentido común considera como "verdadero". La objetivación posibilita la idealización abstractiva, propia del método científico. Así, la física moderna se ha constituido gracias a la reducción de las cualidades secundarias a las cualidades primarias, siendo estas últimas, las únicas susceptibles de una formulación matemática¹³. Igualmente, en las ciencias humanas se asume de tal manera el fenómeno concreto que esto nos posibilita la puesta en evidencia de cualidades abstractas (como en el caso de los "arquetipos ideales" de Max Weber) que nos abre la puerta a la comprensión de lo dado bajo otro ángulo de modo que podamos analizarlo en vistas a la comprensión del funcionamiento de una sociedad dada y prever así su ulterior desarrollo¹⁴. En el caso del pensamiento dialéctico, el detectar las contradicciones indisolubles en el seno de una sociedad, nos posibilita descubrir crisis de rasgos "revolucionarios", es decir, los cambios cualitativos que en su seno se gestan¹⁵.

c) *El conocimiento filosófico*

El conocimiento filosófico reposa igualmente sobre la experiencia natural, pero se orienta hacia una experiencia diferente de la que nos suministra el conocimiento científico, aunque ambos tienen amplias zonas de convergencia, como lo hemos demostrado anteriormente. Como decíamos antes, lo que caracteriza al conocimiento filosófico es que consiste en un esfuerzo de comprensión radical por parte de la razón, la tentativa última por reducir al

logos la totalidad de la experiencia humana, como lo pretendió Hegel en su **Fenomenología del espíritu**.

La comprensión filosófica constituye un movimiento en tres etapas o momentos:

- Un momento retrospectivo o aprehensión consciente de los datos de la experiencia. Es el acto por parte de la razón por asumir lo vivido.
- Un momento prospectivo consistente en la apertura hacia un campo de la conciencia, donde la presencia se hace patente a la realidad de lo que nos es dado por la experiencia. Es el momento de la comprensión de lo dado.
- Un último momento o de síntesis que une los dos precedentes consistente en un retorno a la realidad con el fin de aclararla en vistas a la acción, es decir conducente a lo que en lenguaje marxista se llama "praxis"¹⁶ o transformación de lo real-concreto en función de los criterios axiológicos previamente establecidos.

Cabe aquí preguntarse de nuevo, pero ya con mayores instrumentos teóricos y, consecuentemente, en mayor profundidad, en qué medida el saber filosófico se distingue del conocimiento científico y, por ende, en qué medida aporta de manera exclusiva un conocimiento que le es suyo propio pero que, al mismo tiempo, le es indispensable al ser humano en vistas a su plena realización como persona. En concreto, debemos preguntarnos ahora ¿cómo la filosofía social se distingue de las ciencias sociales? Empecemos por recordar lo dicho líneas arriba, a saber, que la ciencia se separa de la realidad vivida, la pone a distancia y la reemplaza por un esquema ideal, abstracto. Por esta razón, se le escapa aquello mismo que constituye precisamente el carácter concreto de la experiencia inmediata, de la realidad tal como es dada. Por su parte, la filosofía en su calidad de proyecto de comprensión radical, se esfuerza por aprehender lo concreto como tal, lo vivido, la existencia tal como nos es efectivamente dada con todo lo que ella comporta. La cuestión es, sin embargo, saber cómo asir aquello que ilumina o aclara lo vivido.

Es aquí donde aparece el papel indispensable de la reflexión. La reflexión filosófica es distinta de la objetivación científica. Ambas tienen en común el constituir una toma de distancia respecto de la experiencia vivida inmediata, pero lo hacen de manera diferente. En la reflexión yo me separo de mí mismo, pero lo hago de manera diferente. En la reflexión yo me separo de mí mismo, pero sin dejarme o abandonarme a mí mismo. Hay un doble movimiento que lleva a un doble polo dialéctico de dualidad y unidad y es gracias a ese movimiento de unidad que se da un retorno a lo inmediato de la experiencia vivida. La reflexión, sin embargo, no es una especie de lectura de la conciencia

como quien se mira en un espejo, ni constituye una especie de doble de la experiencia, sino el aclaramiento de la experiencia vivida. La reflexión es explicación de la precomprensión contenida en la experiencia natural¹⁷. Gracias a la reflexión asumimos plenamente esta luz que aclara la experiencia natural. Por la reflexión, el pensamiento se articula en un horizonte último de claridad y comprensión que, en el lenguaje de la dialéctica, se llama "principio de totalidad". El punto de vista de la reflexión filosófica es el punto de vista de la totalidad. Este punto de vista configura una relación constituyente, pero es igualmente una relación de plenitud envolvente.

En lo que concierne a la filosofía social, de lo que se trata aquí es de aprehender la vida social, la socialidad del ser humano. Situándonos en esta perspectiva, recontaremos la experiencia inmediata, la vida-junto a, el ser-con ("Mitsein" de Heidegger), la coexistencia con los otros y con el mundo (el "in-der-Welt-Sein")¹⁸. Y esto porque, precisamente, esta coexistencia es esencialmente y ante todo vida, experiencia vivida, pero a un nivel no reflexionado o tematizado. El hombre nos aparece, así, como aquel ser gracias al cual aparece la cuestión del sentido, es decir, por el cual hay fenómenos, algo aparece o irrumpe en lo real. El "fenómeno" es lo que se manifiesta, lo que aparece ("faineszai" en griego). El mundo es para nosotros "fenómeno" en el sentido en que el mundo, con todo lo que contiene, se nos da, se manifiesta ante nosotros. El fenómeno es la aparición de lo real dentro del sentido, a la luz del sentido. La experiencia del sentido es para el ser humano la experiencia fundante, lo que lo constituye como ser humano¹⁹. Es en la medida en que hay para nosotros sentido que existimos según la acepción fuerte del término. Según esta concepción, "existir" es salir de sí ("exsistere"). "Existir" es ser sí mismo saliendo de sí, abriéndose al otro, yendo hacia el otro, hacia su mundo, hacia el mundo.

Pero sí hay para nosotros "fenómeno", es decir, aparición de lo real dentro de un sentido, sí hay surgimiento del "sentido", ese sentido es tanto un acto que es creatividad del sujeto como donación de sentido ("Sinngabung" decía Husserl). En vista de este segundo aspecto, rechazamos la interpretación subjetiva y voluntarista de la donación de sentido²⁰. No olvidemos que el sujeto también está cargado de pasividad. El sentido constituye una especie de encuentro; el ser humano es el espacio en el que se sitúa ese encuentro, el espacio en el que se despliega nuestra existencia como relación con el otro, sea éste el mundo o el prójimo, el otro como cosa o el otro como persona.

Preguntémonos ahora ¿cómo debemos abordar la filosofía social propiamente tal? Es aquí donde encontramos la noción de "dimensión". En el ser humano hay varias "dimensiones" y, en particular, una "dimensión social" que,

en este caso, conduce a una reflexión particular. Así concebimos la existencia humana como constituida por una multiplicidad de dimensiones que configuran otras tantas proyecciones de la existencia, se pueden analizar, descomponer pero sin olvidar que en cada una de estas dimensiones o proyecciones, se encuentra la persona como un todo. La dimensión es un subespacio del espacio de encuentro, es un subhorizonte del horizonte englobante de la totalidad. En la filosofía social se estudia la sociedad en su dimensión de socialidad en tanto que constitutivo del ser humano. Bajo este aspecto, la filosofía social forma parte de la antropología filosófica en tanto que filosofía concreta o filosofía de ..., al igual que la filosofía del arte, de la ciencia, de la religión, de la política, del lenguaje y de cualquier otra actividad humana.

¿Cuáles son, entonces, las cuestiones que se plantea la filosofía social? Su función es aclarar o iluminar la coexistencia de los hombres entre ellos, de hacer pasar al plano de la comprensión las evidencias inmediatas en las cuales nos son dados el otro, la cultura, las instituciones, la historia. Se trata, en definitiva, de arrojar luz sobre el hecho de que el ser humano está constituido en su vida por su relación con los otros. Asumiendo la sociedad como una dimensión de la humana existencia, la asumimos igualmente a la luz del principio propio del pensamiento dialéctico de totalidad.

La manera como aborda la filosofía el fenómeno social es de carácter reflexivo. Así, estudia la socialidad en relación con el fenómeno del sentido. Bajo esta perspectiva, debemos preguntarnos cómo el fenómeno social se constituye para nosotros como fenómeno, es decir, como horizonte de sentido. La cuestión filosófica a propósito de la sociedad es la siguiente: ¿Cuál es el sentido del fenómeno social? Para ello se debe partir del fenómeno mismo de la experiencia vivida. De ahí se debe remontar a la dimensión de lo social como elemento constitutivo de la existencia humana. Y todo esto con la ayuda del concepto y de la reflexión, dado que el objetivo es pasar de la experiencia vivida al concepto.

Es aquí donde la ciencia social es de gran utilidad para la reflexión filosófica. Ciertamente la filosofía no se sitúa como una simple prolongación mecánica de la ciencia. Filosofía y ciencia se enraízan en la experiencia natural. Pero a partir de allí se da la bifurcación, ya que la filosofía no es una simple generalización de la ciencia. Pero en la medida en que la ciencia ayuda a comprender mejor la experiencia natural, la reflexión filosófica tiene mucho que ganar tomando en cuenta los resultados de la ciencia. Incluso en los aspectos teóricos de la ciencia se puede encontrar subyacente una invitación a la reflexión filosófica. Esto es lo que trataremos de hacer brevemente en lo que concierne al pensamiento dialéctico.

El concepto que domina el pensamiento dialéctico es el de totalidad²¹. El propio Engels define a la dialéctica "como ciencia de la concatenación total"²².

La dialéctica es un movimiento totalizante, en el que las partes se encuentran integradas en el seno de una unidad superior. La totalidad de que aquí se trata no es una totalidad abstracta, sino la unidad concreta de la comunidad²³. Brevemente echaremos una mirada a la historia de la filosofía y hacer remontar este pensamiento en la época moderna desde sus orígenes en la filosofía kantiana a través del pensamiento de Hegel y Marx hasta el existencialismo de Sartre pasando por Lukacs.

En Kant²⁴, la idea de totalidad interviene en el nivel de la razón teórica bajo la forma de "ideas" de la razón. Estas "ideas" son los principios arquitectónicos y reguladores que nos dan una especie de horizonte englobante en el cual la razón puede pensar el sistema de los fenómenos. Así, por ejemplo, la idea de "mundo" es un principio de unificación cosmológica. En el nivel de la razón práctica, la idea de totalidad interviene bajo la forma de "reino de los fines", horizonte último de referencia de la experiencia ética en la que la libertad estaría plenamente realizada en el reino absoluto de su propia ley, es decir, en el advenimiento de una reciprocidad completa y universal de las conciencias. En el caso de la filosofía de Kant, el "reino de los fines" será siempre un horizonte inasible, es decir, un ideal de perfección que, a la manera de un horizonte, se nos aleja a medida que nos acercamos a él, pero cuyo valor estriba en darle sentido a la marcha.

Es por eso que Hegel encuentra en la historia el medio gracias al cual se opera la síntesis entre la exigencia infinita de la idea moral y la realidad efectiva de las comunidades concretas²⁵. Hegel critica a Kant por reducir el ámbito de los valores al reino de las intenciones, su moral es una moral de la conciencia subjetiva. Pero, según Hegel, así no se construye la historia, ni el ser humano se da una esencia a través del devenir real del tiempo²⁶. Para Hegel, la dimensión política es inherente a la moral, por lo que ésta se mide por sus resultados tangibles, es decir, en los hechos de la historia y en las instituciones de la política, lo que define y caracteriza los diversos períodos de la civilización. La filosofía hegeliana de la historia nos muestra el movimiento del espíritu absoluto actuando en la historia visible y empírica. El espíritu absoluto vuelve sobre sí mismo a partir de su radical alienación o salida de sí hacia la exterioridad, pero que va hacia la perfecta recuperación de su propia realidad en la reflexión absoluta. La historia va hacia un fin, es decir, hacia la instauración de una civilización superior en la que el espíritu absoluto se verá plenamente revelado bajo la forma de la vida del espíritu y cuyas expresiones más elevadas son la religión cristiana y la filosofía hegeliana.

Marx, por su parte, critica a Hegel por haber forjado una dialéctica puramente conceptual²⁷. Gracias al método propio del materialismo histórico, que busca el fundamento de los fenómenos humanos en la esfera de las relaciones de producción, hace descender la dialéctica en la historia concreta. En su análisis sobre la sociedad capitalista desarrollada, aplica el principio dialéctico de totalidad por lo que es el primer pensador que ve el capitalismo como un fenómeno global y lo analiza desde fuera, descubriendo con gran lucidez sus propias contradicciones que lo llevarán a su fin. Sin embargo, no será sino con Lukacs que la concepción marxiana de la dialéctica será susceptible de una interpretación en un sentido hegeliano²⁸. Retomando la tesis marxiana del papel histórico del proletariado, Lukacs muestra cómo en el proletariado se realiza el devenir consciente de la mercancía y, por ende, se realiza la síntesis entre sujeto y objeto en lo que Lukacs hace consistir el movimiento de la dialéctica. El sentido de este movimiento es el de conducir la humanidad hacia una totalidad concreta, es decir, hacia una comunidad auténtica, hacia una sociedad de completa reciprocidad.

Por último, las reflexiones de Sartre sobre "la razón dialéctica"²⁸ nos hacen dudar de un futuro cierto y mejor. El pensamiento de Sartre está en general impregnado de un profundo sentimiento de pesimismo. Para él, la situación humana está marcada fundamental e irremediamente por la carestía ("rarete"). Lo único que se puede hacer es evitar lo peor. A pesar de lo gris en que normalmente se desenvuelve la vida humana hay, sin embargo, momentos privilegiados en que lo "colectivo" (caracterizado por la "serialidad" y situado por el signo de la alteridad) se convierte en "grupo". Es, entonces, que el otro se identifica con él y una fusión maravillosa se opera. Pero el grupo no puede sobrevivir más allá del acontecimiento extraordinario que lo suscita. Es por eso que trata de sobrevivir mediante el juramento. Pero el juramento engendra el terror, por lo que, finalmente, se vuelve a la inercia, hacia lo "práctico-inercial", del que la libertad y el terror lo habían sacado en un momento dado.

La crítica sartreana nos hace pensar que la totalización no constituye sino un horizonte que, quizás, no se pueda realizar efectivamente, en las circunstancias políticas actuales. Conserva, sin embargo, sentido como horizonte. Lo cual nos lleva a la siguiente conclusión: lo que da sentido a la vida social es la marcha hacia un horizonte axiológico que esté a la base de una comunidad auténtica, que nos permita pasar de una ética-política definida por Kant como el "reino de los fines" a un "reino de las personas" que dé por fin a la palabra "humanidad" un sentido real digno.

NOTAS

1. MORA, Arnoldo: *Historia costarricense*, EUNED, San José, 1992, ver toda la *Introducción*, págs. 9 ss.
2. DESCARTES, René: *Meditaciones metafísicas*. En: *Obras escogidas*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1967, págs. 222 ss.
3. DESCARTES, René: *Discurso del método*. En: *Op. cit.*, págs. 160 ss.
4. HEIDEGGER, Martín: *El origen de la obra de arte*. En: *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1969, págs. 11 ss. Ver también: DE WAELEHENS, Alphonse: *Phénoménologie et vérité*, P.U.F., 1953, págs. 141 ss.
5. HEIDEGGER, Martín: *Aletheia*. En: *Essais et Conférences*, Gallimard, Paris, 1958, págs. 311 ss.
6. MARX, Carlos: *La ideología alemana*, Ed. de Cultura Popular, México, 1972, pág. 70.
7. LUYPEN, W. *Fenomenología existencial*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1957, pág. 23.
8. ARENDT, Hanna: *La crise de la culture*, Gallimard, Paris, 1972, pág. 253.
9. LUYPEN, W.: *Op. cit.*, págs. 77 ss.
10. GUILLERME MELQUIOR, José: *Situación del escritor*. En: FERNÁNDEZ MORENO, César (Coordinación e introducción por): *América Latina en su literatura*, Siglo XXI Editores, México, 1976, págs. 38-41.
11. FERNÁNDEZ MORENO, César: *Op. cit.*, ver toda la *Introducción*, pág. 555.
12. SARTRE, Jean Paul: *El ser y la nada*, ver toda la *Introducción*, Losada, Buenos Aires, 1966, págs. 11 ss.
13. DESCARTES, René: *Op. cit.*, pág. 38.
14. LADRIERE, Jean: *El reto de la racionalidad*, Sígueme, Salamanca, 1978. Ver todo el capítulo *Ciencia*, págs. 23-55.
15. MARX, Carlos: *Op. cit.*, pág. 54.
16. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo: *Filosofía de la praxis*, Juan Grijalbo Editor, México, 1972, págs. 13 ss.
17. DE WAELEHENS, Alphonse: *La philosophie et les expériences naturelles*, Martin Nijhoff, La Haye, 1961, págs. 41 ss.
18. LUYPEN, W. *Fenomenología existencial*, pág. 172.
19. *Ibid.*
20. LUYPEN, W.: *Op. cit.*, págs. 104 ss.
21. ROD, Wolfgang: *La filosofía dialéctica moderna*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1977, pág. 44.
22. ENGELS, Federico: *Dialéctica de la naturaleza*, Juan Grijalbo Editor, México, 1961, pág. 1.
23. ADORNO, Theodor W: *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1986, pág. 312.
24. ROD, Wolfgang: *Op. cit.*, pág. 65.
25. ROD, Wolfgang: *Op. cit.*, págs. 146-155.
26. VALCARCEL, Amelia: *Hegel y la ética*, Anthropos, Barcelona, 1988, pág. 228.
27. ROD, Wolfgang: *Op. cit.*, págs. 163 ss.
28. LUKACS, Georg: *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969, págs. 89 ss.
29. SARTRE, Jean Paul: *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 1963. Ver también: SANGUINETTI, Juan José: *Jean Paul Sartre: Crítica de la razón dialéctica y cuestión de método*, E.M. E.S.A., Madrid 1975.

PRAXIS: UNA RESPUESTA A LA CONTINUA PREGUNTA POR LA VIGENCIA DEL MARXISMO

Rocío Alfaro Molina

Centro de Investigación en Identidad
y Cultura Latinoamericanas, de la Universidad de Costa Rica

Para muchos podrá parecer tendencioso o necio seguir planteándose el asunto de la vigencia del marxismo, sea cual sea nuestra posición al respecto. Sin embargo, nos parece que siempre puede ser una pregunta interesante y productiva, pues nos permite plantear distintas reflexiones sobre el marxismo y sobre algunos temas que han tendido a pasarse por alto.

En este caso quisiéramos reflexionar sobre el concepto "praxis", que si bien es central y fundamental en todo el aparato teórico del marxismo, ha sido muy descuidado, no sólo en las discusiones sino también en las prácticas históricas del movimiento popular de izquierda.

Trataremos entonces de examinar muy someramente las preguntas por la vigencia del marxismo, para luego contraponerlas a las implicaciones que tiene el concepto marxista de la praxis.

En primera instancia, para poder llegar a las preguntas por la vigencia del marxismo tendríamos que hacer referencia a su capacidad o incapacidad de explicar, comprender, resolver y transformar los conflictos actuales. Para ello, también es de referencia obligada su necesidad y capacidad de ser interlocutor de esos conflictos, lo que se traduce en capacidad de diálogo para con las corrientes de pensamiento y movimientos que surgen a partir de la cada vez más compleja estructura sociedad.

Este diálogo y, eventualmente, mutuo enriquecimiento, no puede ser (desde los mismos postulados marxistas) un camino recto, unilateral, único, o impermeable.