

# Hacia una Reflexión sobre las Ciencias Sociales en América Latina\*

Hugo Zemelman

Lo que yo quisiera plantear son algunas cuestiones generales, relativas a por qué, en este momento en América Latina, debe impulsarse con mucho vigor una discusión metodológica y epistemológica. Hay muchas razones para ello, y he seleccionado algunas para después entrar a mencionar una que me parece una razón de fondo que está detrás de las razones más particulares.

Podríamos resumirla como el problema del empirismo de la investigación en las Ciencias Sociales de América Latina y la exclusión de otros enfoques. Aunque esto no sea algo que pueda necesariamente estar generalizado en todos los grupos por igual, creo que en este momento se aprecia una suerte de retorno a un énfasis empirista en muchos trabajos de investigación social. Quiero detenerme en qué significa esto.

Una segunda razón es más compleja, pero de alguna manera está relacionada con la anterior, y es el grado de conciencia o de inconciencia que los investigadores sociales tienen de los parámetros en los que ubican sus problemas y, por lo tanto, sus respuestas. Y una tercera razón es la de la acción, o sea, la utilidad del conocimiento: para qué conocemos.

Esta última puede estar muy emparentada con la primera, porque en muchos integrantes de la comunidad del empirismo está claramente vinculado a una efectividad del conocimiento, a la necesidad de ser efectivo, y eso es particularmente claro en algunas tendencias dentro de la Sociología, pero también podríamos hablar de otras disciplinas de las Ciencias Sociales, por ejemplo, la Economía.

**El empirismo como obstáculo al avance del conocimiento**

**Veamos el primero, el problema del empirismo.**

\* Conferencia dictada por el Dr. Hugo Zemelman en el Seminario Permanente del CELA el 27 de abril de 1989. Transcripción preparada por la maestra Raquel Sosa.

Yo lo quisiera situar dentro de una preocupación que no es estrictamente hablando sólo de las ciencias sociales, sino de las ciencias naturales inclusive, que es lo que podríamos llamar el peso que en este momento tiene el desarrollo técnico metodológico en muchas áreas del conocimiento. Este ha llevado a una suerte de mayor precisión en la construcción de muchos conocimientos y tiene también un fuerte peso o gravitación en la formación de los nuevos científicos sociales.

Yo quiero aquí aludir a un problema que ni siquiera ha sido discutido por los científicos sociales, para ilustrar cómo éste es un punto que viene siendo arrastrado desde hace muchos años. Popper, ya muchos años atrás —y no pensando precisamente en las ciencias sociales, sino en las ciencias naturales— señalaba tres razones que acechaban el progreso de la ciencia. Y esas tres están claramente presentes en las ciencias sociales.

Una era precisamente el peso de las técnicas y de los métodos; el segundo, una excesiva fe, una excesiva confianza en la formación, y muy asociado al concepto de formación, el concepto de rigor y de precisión que se transforma muchas veces en un bloqueo; y, desde luego, una tercera razón en donde las ciencias sociales pueden no estar excluidas, es el autoritarismo en cualquiera de sus formas.

Ahora, estas razones dichas en otro lenguaje y con otro acento estuvieron también planteadas por Mills en los años cincuenta. Éste es un autor que pocos leen, por ejemplo, un texto como el de *La Imaginación Sociológica*, donde están claramente advertidas algunas tendencias. Es como una autoconciencia de lo que son en ese momento las ciencias sociales. Posteriormente, no siempre se han retomado con suficiente rigor esas preocupaciones que ya estaban siendo planteadas, por ejemplo, en torno de conceptos como el *ethos* burocrático y otros que están presentes en ese excelente texto del año 59 y que en español apareció en el 61, o sea que tiene sus buenos años de traduc-

ción. Es una influencia, el texto de Mills, mirándolo desde el ángulo de las ciencias sociales, que coincide con —y por eso hago un juego en comparación que ya desde el ángulo de las ciencias naturales planteaba— Popper.

Estas tres razones son tremendamente gravitantes. Podría esto ilustrarlo en una situación un poco absurda, por ejemplo: la poca libertad que en muchos lugares, concretamente en muchos programas de posgrado, se les da a los alumnos para estructurar sus tesis. Es decir, las tesis deben ser estructuradas de acuerdo a un "machote" que coincide con el concepto de cientificidad. Cuando no coincide la forma de presentación del trabajo con ese "machote" no se considera un trabajo aceptable.

Y ya no estoy hablando del uso o abuso de la estadística, porque también hay tesis que siendo muy profundas en términos de su capacidad interpretativa, como no tienen la parafernalia estadística lo suficientemente desarrollada, se considera que tampoco cumplen con los requisitos del método científico.

El problema entonces aquí es ¿qué es el método científico? Porque si uno se lo pregunta a un científico natural, la respuesta honesta de un científico natural es que no sabe lo que es un método científico. Pero la respuesta más coherente que tienen los científicos sociales es precisamente que saben lo que es un método científico —en circunstancias en que no se sabe lo que es un método científico—. Lo que sí sabemos es que hay ciertas exigencias en la construcción del conocimiento que se resuelven de múltiples maneras. No quiero citar a los científicos sociales. Vuelvo a Popper, que es un autor claramente reconocido como un exponente de la racionalidad, para precisamente reconocer en esa exposición de la racionalidad científica elementos de irracionalidad.

Hay afirmaciones notables en él, tanto en la *Lógica de la Investigación Científica* como en trabajos posteriores. Una primera: ¿qué es un método? ¿qué son las reglas metódicas para Popper? Las reglas metódicas para Popper son simplemente un conjunto de convenciones que hacen aplicable un principio de demarcación entre lo que es ciencia y lo que no es ciencia. Por lo tanto, remite la discusión de lo que es un método científico a lo que es una "actitud racional". Una actitud racional que, como el propio método, como el propio principio de demarcación lo señala, es profundamente dinámico.

Tanto es así que sostiene que el método científico o el método en general está subordinado a exigencias de orden superior, y esas exigencias de orden superior están de alguna manera encarnadas en su propia exposición en la lógica de las conjeturas y la lógica de las conjeturas en Popper es una expropiación constante de ideas no científicas. La metafísica alimenta a la ciencia; la ciencia se

acerca a la metafísica y le roba espacios. Es su célebre concepto de *Mundo Tres*.

A medida que el hombre es capaz de traducir al conocimiento ideas flotantes, que son las ideas metafísicas, el hombre va avanzando en su capacidad de conocimiento. Muy asociado a este pensamiento popperiano está la idea de que las teorías son libres creaciones de la mente. Lo que quiero es simplemente remitir que muchos de los problemas que evidentemente enfrentamos en las ciencias sociales como problemas de irracionalidad están claramente advertidos en quienes han pensado en ciencias que evidentemente tienen una enorme capacidad de formalización, y por eso estoy citando el caso de Popper.

Me interesa destacar aquí el papel que en la construcción del conocimiento científico tiene o no tiene la imaginación. El problema de la imaginación es en sí un problema. Porque si nosotros recuperamos el problema de la imaginación no solamente como una dote personal —porque entonces estaríamos reduciendo el problema a la psicología del conocimiento o simplemente a las posibilidades de crear conocimiento de los grandes talentos, lo que sería absurdo— tenemos que descubrir qué es eso de la imaginación, ya en un plano más estricto o más formal.

Ese es un problema que se viene planteando desde hace muchos siglos. Incluso quienes aparecen más vinculados a lo que podría ser posteriormente el positivismo, como sería por ejemplo el empirismo inglés del siglo XVIII, ya reivindican la imaginación y la intuición en la construcción del conocimiento como un elemento complementario e incluso a veces controlador de la razón.

El problema más complejo que quiero yo sugerir a ustedes es que el desarrollo metodológico tecnológico —contra el cual no se puede tener nada en la medida en que se le siga concibiendo como un instrumento—, tiende no obstante a estrechar el ámbito de la razón, y de lo que ahí se trata precisamente y que es lo que está recogido en todos estos autores, yo diría desde el siglo XVIII en adelante, son las enormes riquezas que tiene la razón para crecer. Y el problema de las ciencias sociales en este momento es ese: que están enfrentadas a una enorme cantidad de problemas que requieren de una razón o de una racionalidad mucho más rica, mucho más inclusiva, mucho más abarcadora.

Indudablemente, esto crea un problema en relación con la vinculación entre razón científica y método científico. En la medida que yo reduzca el concepto de razón o la razón misma a lo que es el método científico hoy, obviamente las estoy estrechando. Si subordino lo que es el método a las posibilidades de la razón, obviamente estoy en otra posición.

Esa es la crítica de Bloch al método científico. Ese es el rescate que él hace de Hegel, incluso de

las oscuridades de Hegel, que es muy notable. Las oscuridades de Hegel apuntan a las zonas fronterizas que quedan fuera de lo que podríamos en términos convencionales llamar, en la opinión de Bloch, método científico.

Bachelard lo ha dicho: hay que aprender de la intuición de los genios. Y éstos son los retos que indudablemente tenemos nosotros por delante.

Este problema de la imaginación no es sólo un problema de los virtuosos, porque aquí nos enfrentamos con un problema que en el caso de las ciencias sociales es particularmente serio. ¿Cuál es la capacidad de los científicos sociales de plantearse problemas? Yo diría que escasa. Si nosotros la comparamos con la cantidad de insumos conceptuales que tienen, con la cantidad de insumos teóricos que tienen y su desarrollo técnico metodológico, es mínima. O esta capacidad de plantearse problemas quizá no está a la altura de los retos y desafíos que en este momento enfrentan las Ciencias Sociales en América Latina. Y es allí donde las investigaciones de carácter excesivamente empírico son una trampa, porque dan cuenta de realidades, eso nadie puede negarlo, y pueden dar cuenta de realidades en forma muy elegante y muy precisa, pero el asunto radica en si se están planteando los problemas que en este momento hay que resolver.

**El peso de los parámetros culturales: hacia una sociología del conocimiento del poder**

Y ¿cuáles son los problemas que hay que plantearse?, sería la pregunta obvia. Esto me lleva a una segunda razón para un debate epistemológico, que es el problema de los parámetros. Yo pregunto, ¿estamos conscientes de los parámetros que rigen nuestro comportamiento como científicos? Aquí está una idea popperiana muy interesante. Popper dice que el método jamás puede ser expresión de la práctica de los científicos, porque si el método es una expresión de la práctica de los científicos es una tautología, o si no es una tautología, es un mecanismo de racionalización de lo que se está haciendo.

Si el método nosotros lo consideramos una sistematización de lo que es la práctica efectiva de cómo construir conocimientos, sí podemos caer en la trampa de seguir retroalimentándonos dentro de un cierto ámbito que está prefigurado, predefinido por una serie de parámetros muy complejos que están actuando sobre nosotros. Se acaba de hacer un trabajo ilustrativo al respecto de cómo se han analizado en México una serie de problemas, fundamentalmente de carácter político, y el balance que se hace de 30 años de científicos sociales mexicanos demuestra cómo sistemáticamente se han dejado fuera ciertos problemas por-

que no se veían, porque no se les daba relevancia, porque no estaban dentro de los parámetros. Y ¿cuáles son estos parámetros? Eso es indudablemente un punto de discusión.

Los parámetros son múltiples, y no estoy pensando en los parámetros kantianos, que también tienen un peso importante. Estoy pensando en parámetros que han sido objeto de análisis como tales, pero que no necesariamente han sido apropiados en tanto parámetros en el discurso metodológico de las ciencias sociales. Por ejemplo: ¿tenemos clara conciencia, me pregunto, del peso de los parámetros definidos por el discurso del poder en las definiciones de problemas?, ¿Hasta qué punto la cultura que vivimos es un parámetro desde el punto de vista de la investigación? Una ilustración: hace poco pasó por El Colegio de México un colega hindú, que es un hombre muy destacado en Calcuta, que ha trabajado problemas muy concretos, de mediciones y esas cosas. Y comentando estos problemas con él me hizo una acotación que me pareció, en el momento, curiosa y después me quedé reflexionando sobre eso. Me dijo: "Muchos de los problemas que ustedes tienen se deben a la cultura que ustedes tienen, porque nosotros no tenemos esos problemas como investigadores sociales". Y comenzó a hacer toda una disquisición acerca de los parámetros culturales que estaban en la cultura que nosotros tenemos, que creemos como cultura obvia, evidente. No es evidente ni obvia.

Si ustedes leen, por ejemplo, los trabajos de Joseph Needham en sus esfuerzos de comparación de la cultura oriental y occidental, se verá cómo en este esfuerzo de historias culturales comparadas que hace él surge muy nítidamente lo que llamaríamos los parámetros. O, más que parámetros, supuestos de reflexión, supuestos de razonamiento que están estrechamente asociados a los patrones culturales.

Por ejemplo, el supuesto del espacio vacío está en los chinos mil años antes de Cristo. El concepto de relación entre masa y energía está en los chinos quinientos años antes de Cristo. El concepto del universo orgánico *versus* el concepto de universo geométrico, etc. Todos éstos son supuestos o presupuestos que están detrás de la capacidad de un investigador de plantearse problemas. El concepto de los tiempos, del espacio, en fin son muy distintos en las culturas, y porque son distintos en las culturas están indudablemente influyendo de manera diferencial en los científicos sociales que pertenecen a esa cultura. Porque aquí no hay un cosmopolitismo científico. Ni siquiera los científicos naturales se escapan de ello, teniendo evidentemente más capacidad de controlar este tipo de presupuestos que yo estoy calificando de parámetros culturales en este momento en la medida en que ellos tienen un recurso, que son los lenguajes formalizados.

Pero en cuanto no hay lenguajes formalizados —y habría que ver hasta qué punto los lenguajes formalizados permiten controlar el peso de estos parámetros, punto de discusión aparte— la posibilidad de controlar esos parámetros es mucho más difícil, y están allí presentes. Nosotros estamos inmersos en un mundo de referencias obligadas en términos de sus contenidos culturales, pero lo que yo estoy tratando de plantearles a ustedes es cómo pesan en la forma como nos planteamos los problemas. Y es el problema de los parámetros, vinculado a la cuestión anterior sobre la capacidad de plantearse problemas. Es uno de los temas más importantes.

Evidentemente, el cuestionamiento de los parámetros hay que verlo en el nivel del discurso científico y para tomar también como referencia a quienes se han preocupado del problema desde el ámbito de las ciencias naturales, es simplemente la respuesta a una afirmación que han hecho varios: "lo fundamental del científico es aprender a pensar lo no pensado". Eso es todo el problema. Pero aprender a pensar lo no pensado, que supone o implica rompimiento de los parámetros, ese es el desafío. Es un desafío que no podemos dejar librado a la intuición ni a la imaginación —que obviamente cumplen un papel—, pero que tenemos que saber organizar. Como dice Bachelard, el gran problema de pensar el fenómeno salvaje de que habla él, el fenómeno innominado, pero que en ningún caso podemos transformar en innominable. Es simplemente el fenómeno no nombrado en el que se tiene que pensar. Esa es quizás una de las grandes limitaciones del empirismo: que obviamente nombra y vuelve a nombrar lo mismo que ya está nombrado.

Indudablemente nosotros estamos enfrentados a desafíos en este momento en América Latina, que está plagada de fenómenos que Bachelard llamaría fenómenos salvajes o fenómenos innominados. La mera constatación —si ustedes me permiten hacer un pequeño salto— de que la realidad socio-histórica es una realidad emergente, nos obliga a tomar en serio esos puntos. Y cuando digo realidad emergente estoy aludiendo a lo siguiente: la realidad que adviene o deviene no necesariamente está contenida en la realidad existente. Hay discontinuidades importantes. Estas discontinuidades, que han llamado algunos realidades emergentes, se aprecian y se constata en las propias ciencias naturales, desde luego en la Química y en la Biología. Con cuánta mayor razón estos fenómenos emergentes no están presentes en la realidad socio-histórica.

Un ejemplo histórico de esto es el que pone Lakatos para criticar al marxismo como ciencia a partir de su afirmación básica de que uno de los requisitos centrales de la ciencia —siguiendo en parte a Popper— es que una teoría tiene que ser

anterior al hecho. Critica al marxismo porque creó una teoría *ad hoc* a un hecho nuevo, que fue la llamada teoría del imperialismo. Ustedes recordarán ese ejemplo. Critica al marxismo cuando dice: "El marxismo no es ciencia porque crea teorías *ad hoc* a los hechos". Ese es el punto. Esos hechos son nuevos, pero ¿son nuevos en el sentido lakatiano o son nuevos más bien en el sentido que estoy planteando aquí, de que son realidades emergentes que no existían antes?

Aquí hay un punto muy importante en términos de la científicidad: si el hecho nuevo es el hecho que es predecible por la teoría. Aquí tenemos que detenernos un poco en el concepto de lo nuevo, incluso siguiendo a Lakatos. Porque lo nuevo son hechos distintos, según dependa si el hecho es nuevo porque no ha sido observado por deficiencias de la teoría, o el hecho es nuevo simplemente porque no existía antes.

El punto en las ciencias sociales —y ahí hay un error de Lakatos— es que el hecho nuevo no siempre es el hecho que permaneció oculto porque la teoría no era capaz de predecirlo, de verlo, sino porque no existía antes. Es un hecho emergente, una realidad emergente. Y pongo el ejemplo de la teoría del imperialismo, pero podría haber muchos otros. Por ejemplo, en este momento hay una gran discusión sobre los sujetos sociales y lo que también se podría plantear desde este ámbito: ¿los sujetos sociales nuevos o viejos? No vamos a entrar en esa discusión, pero ¿todos ellos existían antes, o hay algunos que han emergido ahora? Entonces, ¿las teorías que había antes son aplicables a las de ahora, o hay que crear teorías que Lakatos llamaría *ad hoc*? Estoy señalando el problema de los hechos emergentes o de la realidad emergente porque estamos llenos de esos desafíos en América Latina, lo que nos obliga a tomar en serio esos temas anteriores, como el de los rompimientos de los parámetros.

#### La percepción de las anomalías: crítica de la visión de Kuhn

Ahora bien, volviendo a nuestro tema de la racionalidad científica, aquí hay otro dicho también que deliberadamente rescato de Popper cuando dice que los verdaderos problemas filosóficos son los que se originan fuera de la filosofía. Ningún problema serio de la filosofía se ha originado desde dentro de ella. Podríamos decir otro tanto con respecto a la teoría. Ningún problema real de la ciencia se ha originado dentro de ella. Y aquí entramos en un tema extremadamente interesante: la famosa percepción de la anomalía de Kuhn ¿Cómo percibo anomalías? Porque Kuhn dice: "La percepción de la anomalía es el requisito *sine qua non* para pasar de un paradigma a otro", o de lo que él llama "la ciencia normal" a la "ciencia ex-

traordinaria". Históricamente se demuestra que es así. El punto para nosotros sería cómo percibir anomalías, porque si vamos a dejárselo a los genios, entonces mejor nos vamos a la casa, y vamos a esperar que lleguen los Galileos o que lleguen los Marx o que lleguen los Einstein a trabajar por la comunidad científica. Mientras tanto, los científicos de la comunidad hacen trabajo gregario o de limpieza permanente, como diría Popper. Constantemente limpiando sus cosas pero sin plantearse nunca nada.

Ese es un problema muy serio para las ciencias sociales, que tienen una responsabilidad también social. Aquí hay también un problema de ética. ¿Para qué se quiere un conocimiento social? ¿Para dar simplemente cuenta de lo sabido de una manera más refinada? ¿O para plantearse problemas que sean relevantes para el futuro? Hay un punto muy importante con el cual estoy vinculando estos temas para darles mayor mundanidad, que no se crea que éstos son temas de extraviados. Aquí hay muchos problemas a los cuales yo no puedo aludir, pero sin duda alguna en América Latina sería cosa de plantearse simplemente la siguiente pregunta para ilustrar sobre la pertinencia de los dos problemas anteriores, tanto sobre las limitaciones del empirismo, sobre el problema del enriquecimiento de la razón a la que aludí en el primer momento, como el problema de los parámetros y al rompimiento de los parámetros y sus limitantes en términos de la capacidad de plantear problemas. Todo esto lo estoy planteando en el trasfondo de las realidades emergentes.

Si nosotros en este momento miramos hacia América Latina, estamos plagados —decía hace un momento atrás— de todas estas realidades emergentes. Bastaría que yo les citara una frase que está en boca de todos los estudiosos de América Latina y de todos los organismos internacionales serios preocupados de América Latina para resumir en esa frase esto de la realidad emergente. La pregunta es: ¿Hay alternativa de desarrollo para América Latina o no hay? Se puede llegar a ese punto de precisión, o de pragmatismo si quieren ustedes. Y en este momento el discurso de los economistas, de los politólogos, de los sociólogos, de los antropólogos, gira de una u otra manera en torno de ese eje central. ¿Nos sometemos a la lógica que impone en este momento el discurso del poder o buscamos alternativas? Pero no sólo en el plano valórico, no sólo en el plano de las buenas intenciones, sino de descubrir esas realidades que están ocultas, que permiten escribir las varias historias, como diría Braudel, y aquella que se impone.

De alguna manera las ciencias sociales están —si lo pongo en esos términos braudelianos— frente a la responsabilidad de definir el código de otra historia que es la que se está escribiendo por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial y los

gobiernos correspondientes. Este es el contexto más concreto, si ustedes gustan, en que se ubican las ciencias sociales, ya sea para aceptar la necesidad de la búsqueda de una alternativa o para negarla, pero en todo caso no podemos soslayar el punto.

Y aquí es donde yo retomaría esas acechanzas que limitan el crecimiento de la ciencia que mencionaba Popper en otro contexto, pero que yo estoy recuperando en éste: la excesiva confianza en que estamos bien formados, la excesiva confianza en que lo que tenemos es ciencia, no es un buen camino para buscar alternativas. Y eso supone cuestionar el método científico. Desde luego, en la acepción que les decía, que es su subordinación en el fondo a lo que sería una capacidad de pensar.

### La Relación entre Conocimiento y Acción

De alguna manera lo que estoy diciendo es una pequeña digresión, que está vinculada con ese gran problema que plantea el marxismo y que recoge muy bien Sacristán, que es la relación que hay entre lo que es teoría, o sea núcleo teórico o conciencia teórica, y lo que podríamos llamar conciencia histórica, que no se agota en la teoría.

Una tercera razón indudablemente se desprende de las anteriores y justifica un debate de tipo metodológico y epistemológico: en nuestros países es contestarnos una pregunta banal. ¿Para qué quiero conocer lo que estoy conociendo? Tantos trabajos hechos sobre la economía campesina, sobre la organización, ¿son para comprobar que Durkheim tenía razón, o que Marx tenía razón, o que Weber tenía razón? Esa es una pregunta que no es de fácil respuesta, por una razón entre otras: porque la respuesta no es estrictamente teórica, ésta es la verdad. La respuesta a la pregunta ¿para qué quiero este conocimiento? trasciende el límite de lo teórico. Y es ahí donde se asoma una punta de este elemento que yo estoy planteando en estrecha relación con la teoría y con la construcción de teoría, que es esto que estamos llamando muy metafóricamente conciencia histórica, pero que tampoco sabemos mucho lo que es.

Ahí hay un problema, el horizonte histórico, la conciencia histórica, la capacidad de crítica, en fin, está ahí presente. Hay sin embargo un elemento de la respuesta, cualquiera que sea la respuesta que cada uno dé a la pregunta "para qué quiero el conocimiento", que no podemos eludir. Es la relación que hay entre conocimiento y acción. ¿Cómo está esa relación? Aquí surgen varios problemas, voy a mencionar sólo uno para no extenderme. La acción —y esto lo sabemos hace por lo menos cien años, pero lo ovidamos con frecuencia— no es una deducción del conocimiento. La acción en el plano de la realidad sociohistórica no es una deducción, como son las tecnologías. Entre la premisa teórica

y la acción hay muchas mediaciones complejas que impiden esa deducción. Y si la acción no es sólo una deducción que yo pueda desprender de determinadas premisas teóricas, ¿cómo incorporo la acción en el conocimiento?

Ese es un tema de difícil respuesta, porque entre la teoría y la acción hay mediaciones. La acción tiene sus propias exigencias. Ahora bien, ¿cuáles son esas exigencias? En la acción hay realidades posibles en la medida en que entendamos que la acción es siempre una acción proyectada desde un momento hacia adelante. Por lo tanto, en la acción hay opciones, se encubren opciones. Opciones de historia y opciones de futuro, como queramos llamarlas. Eso significa que en la acción hay valores evidentes. Pero también hay otras cosas. La acción tiene una dimensión temporal precisa, no es cualquier dimensión temporal. Yo no puedo inventar acciones *ad hoc*, y ahí tendría quizá razón Lakatos. Las acciones no pueden ser *ad hoc*. Las acciones están ahí, se impulsan y son posteriormente teorizadas muy probablemente. Cualquiera sea esa relación en términos de tiempos hay un tiempo en la acción que es absolutamente ineludible. Toda acción de una u otra manera siempre está en el presente. No está ni en el pasado ni en un futuro imaginario. Y ése es uno de los retos más difíciles de resolver en el plano metodológico, si es que queremos establecer un vínculo entre conocimiento y acción.

Pero estaban planteándose también otras cosas, por ejemplo: a través de la acción que incorpora opciones y la acción que incorpora posibilidades de realidad está incorporándose eso que algunos filósofos han llamado la utopía, que hay también que comenzar a tomar en serio. Hay que rescatar el problema de la utopía del discurso de los filósofos, no en el sentido que considere que los filósofos no sepan trabajar el concepto de utopía, sino que es insuficiente como lo trabajan ellos. No se trata solamente de trabajar el concepto de utopía como un valor, sino como un desafío del presente. Como dice incluso el físico Whitehead, "no hay presente sin futuro". Y nosotros no nos atrevemos a decirlo todavía en la historia. El futuro es una lectura del presente y por eso el presente contiene realidades opcionales. No hay una. Y ésa es otra de las limitaciones probablemente del empirismo, porque éste da una versión de la realidad como si fuera la versión única de la realidad. Aquí hay muchos problemas que yo me siento tentado por lo menos rápidamente a mecionarlos.

El problema de lo que vamos a llamar universos visibles y universos invisibles: qué veo y qué no veo y por qué veo lo que veo y por qué no puedo ver lo que no veo. No es un tema puramente retórico. Aquí hay, desde luego, un problema de racionalidad. Hay un problema de presupuestos de razón, pero también hay un problema —para po-

nerme en un caso extremo— de información. Los sistemas de información cualitativos o cuantitativos tienen los dos tipos de universo: lo que muestran y lo que ocultan y son como las dos caras de la medalla. Este es un tema extremadamente relevante porque se vincula no solamente con problemas metodológicos o de razonamiento, para que el investigador sea capaz de romper los parámetros, sino que se vincula con un tema de carácter cultural e ideológico planteado por Agnes Heller, que es el bloqueo histórico. Cuando ella habla de bloqueo histórico está aludiendo a muchas cosas, desde luego, pero se podría re-trabajar ese concepto desde la perspectiva de qué son los universos visibles y los invisibles. Porque indudablemente esto de los universos visibles no está solamente relacionado con el tema ya mencionado de la Heller, sino que está evidentemente vinculado con la capacidad que tiene el investigador de plantearse problemas. Porque los problemas que el investigador se puede plantear pueden estar circunscritos a universos visibles.

Popper dice, por ejemplo, que hay que rescatar en la construcción del conocimiento la inspiración poética. Esto significa que las conjeturas no pueden circunscribirse al conocimiento organizado. Pero romper con eso, ése es el punto. Si yo redujera todo lo que estoy diciendo a una idea, sería *cómo saber hacer preguntas*.

Aquí hay otros temas, por ejemplo, en relación a esto de los universos. Pongámonos en términos de lo que podría ser una prueba, una comprobación desde una teoría. ¿Sabemos en definitiva lo que estamos comprobando y lo que no estamos comprobando? ¿Sabemos lo que estamos refutando y lo que no estamos refutando? Aquí hay problemas muy complejos. Toda esa lógica ya viene siendo cuestionada desde hace cincuenta años —por lo menos del año treinta y cuatro en adelante— con la publicación de la *Lógica* de Popper.

Cuando yo soy capaz de comprobar una afirmación, cuando yo soy capaz de refutarla, estoy apuntando sólo a la punta de un iceberg, porque junto con demoler la punta del iceberg, en el caso de una refutación, estoy demoliendo toda una serie de presupuestos que ya no están directamente vinculados al enunciado teórico, sino a la forma como fue construido ese enunciado teórico. Por lo tanto, lo que se entra a cuestionar no es sólo una teoría, sino toda una forma de pensar.

Eso está muy claro en la historia de la ciencia —por ejemplo, en el paso de Aristóteles a Galileo se vio espectacularmente claro. El remplazo de la categoría propiedad por la categoría relación es toda una revolución, no sólo en la teoría aristotélica, que es remplazada por otra física, sino que en toda una forma de pensar, que es la que permite pasar de Galileo a la física posgalileana. Otro ejemplo histórico genial es el de Leibnitz en sus

críticas a Newton, porque son críticas donde a partir de un cierto concepto, en este caso el concepto de masa o el concepto de tiempo, Leibnitz, en un ejercicio puramente lógico, y todos los filósofos naturalistas alemanes de la época, critican la construcción del concepto por Newton y anticipan un concepto relativista.

En la historia estamos plagados de estos cuestionamientos, ya no de enunciados solamente teóricos, sino de estos fundamentos que son los propios de la razón o de la racionalidad con que esos enunciados teóricos han sido construidos. Y eso se sigue en la historia. Lo que Marx tiene de interesante en este punto preciso es su capacidad de cuestionar no sólo los enunciados teóricos de la economía clásica, sino la forma como fueron construidos. El ejemplo más claro es la distinción de los dos tipos de valores, pero hay otros más.

Esas son cosas muy profundas que aluden a esto que, siguiendo a Bachelard, llamaríamos saber pensar lo no pensado, que es el proceso más lento en un proceso de investigaciones. El resto es casi me-

cánico. Estoy aludiendo a cómo nos vamos a dar cuenta que estamos cuestionando no sólo una afirmación particular, sino todo el modo de construir la afirmación que se está haciendo sobre este objeto. Y en el caso de las ciencias históricas esto es particularmente grave, porque estamos enfrentados a realidades ya no sólo emergentes, que por sí mismas justifican plantear muchos de estos problemas —desde luego el problema del rompimiento de los parámetros—, sino que son además realidades complejas, no claramente sujetas o sometidas a regularidades ni numéricas ni empíricas. No hay leyes claramente establecidas y eso con mucho mayor razón nos obliga a enfatizar el papel que tiene en este caso el sujeto cognoscente, o sea la capacidad de pensar la realidad.

Todas estas razones, que implican muchas otras, son las que en mi opinión hacen necesario un debate en profundidad de los problemas de construcción del conocimiento y ser capaces de enfrentarnos a nosotros mismos y cuestionarnos.