

LA ESTRUCTURA HEURISTICA DIALECTICA

JAIME BARRERA PARRA

Además del *universo* en el cual está el hombre, existe *el hombre* que está en el universo. ¿Cuál es, *el puesto del hombre* en el cosmos? Porque este cambio de atención del universo al hombre no señala una *contradicción* entre lo-que es-inteligible por la ciencia y lo que-no-es-inteligible para la ciencia, sino la transición de lo que es nada más que inteligible a lo que además de ser inteligible es *inteligente*. De donde se sigue que, en una primera aproximación, se puede decir que el puesto del hombre en el cosmos es el de un *inteligible inteligente* en una probabilidad emergente.

Pero la actividad inteligente del hombre no está limitada al preguntar e indagar de la *ciencia*. La transición de la consideración del universo a la reflexión sobre el hombre implica no sólo el entender científico sino la actividad intelectual del *sentido común*. Y puesto que el sentido común es inteligencia de las relaciones de las cosas con nosotros, síguese, en consecuencia, que la entrada del hombre en el cosmos, añade a un universo constituido por las relaciones de las cosas entre sí y sus *probabilidades*, el *sentido* que estas relaciones y frecuencias tienen para el hombre que las siente y considera, entiende y juzga. De donde se sigue además, que en una segunda aproximación, se puede decir que el puesto del hombre en el cosmos es el de un *inteligible que aprende* no sólo el cosmos sino su *propia* inteligibilidad, el de una *persona consciente*.

Finalmente, puesto que la aprehensión del hombre de su propia inteligibilidad, incluye la inteligencia de su conciencia tanto empírica, intelectual y racional como *moral*, se sigue la transición de la inteligencia del universo a la inteligibilidad del hombre en el universo debe incluir no sólo la consideración del sentido del universo para el hombre, sino del *sentido que el hombre constituye en el universo*. De donde se sigue que, en una tercera aproximación se puede decir que el puesto del hombre en el cosmos es el de un *inteligible que aprehende y constituye el sentido del universo*.

1. El sentido común

La ocurrencia de la inteleccon no está restringida a la cabeza de los matemáticos que escriben matemáticas ni de los físicos que reducen sus experimentos a fórmulas complicadas. Existen campesinos inteligentes, y artesanos, y empleados, y trabajadores, y técnicos, y mecánicos, y doctores, y abogados, y políticos, y diplomáticos. Existe inteligencia en la industria y el comercio, en las finanzas y los impuestos, en el periodismo y las relaciones públicas. Existe inteligencia en el hogar, la amistad, la conversación, el deporte, las artes, y los entretenimientos. El mundo del sentido común es tan vasto como las fronteras de lo humano. Y prescindir de él es no sólo mutilar la antropología sino ignorar un *componente* importantísimo de ella.

Este sentido común es, primeramente, un *desarrollo intelectual*. La *investigación científica* se desarrolla metódicamente en las matemáticas y la ciencia empírica. Pero antes de este desenvolvimiento y disciplina la *investigación es espontánea* y su manifestación es el incansable preguntar de los niños. *Las inteleccones científicas* constituyen una progresiva y metódica acumulación de inteleccones sistemáticamente relacionadas. El científico avanza de los datos a las inteleccones, de estas a las formulaciones, y de estas a los experimentos que estimulan inteleccones ulteriores. El sentido común es también una *acumulación progresiva de inteleccones*, pero *espontánea*, no sistemática. Fundamentalmente el sentido común consiste en un *proceso espontáneo y auto-correctivo de aprendizaje*. En un circuito en el cual las inteleccones revelan sus limitaciones por medio de hechos, palabras o pensamientos. Y, a través de esta revelación, suscitan las ulteriores preguntas que llevan a inteleccones complementarias.

La ciencia como tal es una *colaboración de comunicación* metódica y sistemática de la inteligencia. De la misma manera el sentido común es la colaboración espontánea de comunicación de una comunidad humana. En ella existe no sólo el aprendizaje sino la enseñanza. Y no sólo a través de la aprendizaje-enseñanza dado por padres y amigos. Y no sólo a través de la articulación de la palabra en explicaciones, órdenes, prohibiciones e interrogaciones sino también a través de canales más sutiles de comunicación no verbal, en gestos y acciones. El proceso espontáneo y auto-correctivo de aprendizaje es pues *en común*.

En consecuencia, el hombre no sólo nace con un impulso a investigar y entender sino dentro de una *comunidad* que posee un *fondo de respuestas probadas*, de las cuales cada uno participa en mayor o menor medida según su capacidad, interés, y energía.

De estas breves consideraciones puede formularse la noción central del sentido común como un *conjunto incompleto* de inteleccones que necce-

sita completarse con variaciones apropiadas en cada conjunto concreto de circunstancias que llaman a la palabra o acción.

La ciencia se diferencia en departamentos por *diferencias teóricas*. El *sentido común se diferencia por las diferenciaciones empíricas de tiempo y lugar, circ-instancia y ambiente*. Síguese que del mismo modo que la *estética* trabaja sobre el residuo empírico de los procesos no-sistemáticos que abandona la ciencia clásica, así también el sentido común trabaja sobre el residuo empírico de la individualidad de tiempos y lugares particulares que deja de lado la ciencia empírica. El sentido común genera todos los puntos de vista y mentalidades que separan a los hombres y a las mujeres, los viejos y los jóvenes, la ciudad y el campo, los diversos niveles socio-económicos, las diferencias entre las naciones, las civilizaciones diferentes, y las épocas de la historia humana.

En donde el científico busca las relaciones de las cosas entre sí, el sentido común se preocupa de las relaciones de las cosas-con-nosotros. Las *correlaciones* del científico sirven para definir las cosas que su inteligencia *relaciona* con otras cosas. El sentido común no sólo relaciona objetos con un sujeto, sino que también *constituye* relaciones del sujeto a los objetos. La ciencia se interesa primariamente de *conocer*. El sentido común no puede desarrollarse sin cambiar el término subjetivo en las relaciones objeto-con-sujeto.

Existe, pues, una ambigüedad sutil en la proposición aparentemente evidente de que el sentido común relaciona las cosas con nosotros. Porque, ¿quiénes somos *nosotros*? ¿Acaso no cambiamos? ¿No es la adquisición del sentido común un cambio en nosotros?

Claramente, un recuento del sentido común no puede ser adecuado sin una investigación en la clarificación de las nociones de consciencia y sujeto. Pero queda todavía un punto igualmente importante por dejar claramente asentado. Porque existe un desarrollo reciente de las ciencias sociales independientes de las ciencias naturales. Porque las ciencias sociales tienen como objeto al sujeto humano mientras las ciencias naturales tienen como objeto al universo. Porque el sujeto-humano también es parte del universo pero en cuanto sujeto-humano parece requerir otro método especial.

Por otro lado, las ciencias sociales parecen ser las ciencias del sentido común. Pero el sentido común es la especialización de la inteligencia en lo concreto, lo particular, lo individual. Es el campo que constituye el residuo empírico de la ciencia empírica. ¿Con qué derecho pueden llamarse "ciencias" las ciencias sociales del sentido común?

Finalmente, las ciencias de la naturaleza son empíricas, no porque sean una especialización en lo individual y lo concreto, sino porque sus

correlaciones sistemáticas son aprehendidas en datos y deben verificarse en datos. ¿En qué sentido puede hablarse de "ciencia empírica" en las ciencias sociales?

2. Creencias

El problema del hombre y de las ciencias del hombre ha quedado planteado desde el punto de vista de la actividad del sentido común. Pero debe ampliarse más.

Peter Berger y Thomas Luckmann (1) han mostrado desde el punto de vista de la sociología del conocimiento cómo la realidad del sujeto es creada y mantenida por la sociedad. Esto no obvia la posibilidad de transformación de la realidad subjetiva. Tales transformaciones se llaman alternaciones. Pero aún en el caso de la alternación —del cambio de la realidad subjetiva— existe una moderación de la comunidad. Así el prototipo histórico de la alternación es la conversión religiosa. La conversión puede preceder la afiliación a la comunidad. Saulo, por ejemplo, buscó la comunidad de Damascó *sólo después* de su experiencia en el camino. Pero la conversión puede mantenerse como *plausible* efectivamente sólo dentro de una comunidad. La experiencia religiosa como tal no es todo. El problema consiste en continuar tomándola en serio y en conservar su sentido de plausibilidad. La comunidad "religiosa" provee la indispensable estructura a la nueva realidad. Saulo se convirtió en Paulo en la soledad del éxtasis religioso, pero él sólo podía *permanecer como* Paulo en el contexto de una comunidad cristiana que le reconociese como tal, y le *confirmase* el "nuevo ser" en el cual colocaba su nueva identidad.

La apropiación de una herencia social, cultural y religiosa es en gran manera un asunto de creer. El conocimiento generado inmanentemente es sólo una fracción de lo que cualquier hombre civilizado puede esperar conocer. *La experiencia inmediata* está saturada por un contexto enorme constituido por los relatos e informaciones de la experiencia de otros hombres en otros tiempos y lugares. *La inteligencia* des cansa no sólo sobre el propio trabajo sino también sobre la experiencia de otros. Y su desarrollo debe muy poco a la originalidad personal y muchísimo a la *repetición de intenciones* hechas ya primero por otros y a *presuposiciones* que se dan por sueltas porque se asumen comúnmente y que nadie tiene ni tiempo ni inclinación ni habilidad de investigar. *Los juicios*, finalmente, por los que se asiente a hechos y valores muy raramente dependen exclusivamente de un conocimiento generado inmanentemente. El conocimiento no es un monolito independiente, sino una fusión simbiótica con otros contextos más amplios de creencias.

Frecuentemente se opone la creencia a las ciencias. Pero las creencias juegan en la ciencia un papel tan amplio como en las otras áreas de la acti-

vidad humana. *Las contribuciones originales* de Arquímedes, Galileo, Newton, Einstein no son creencias sino conocimientos. Y cuando un estudiante repite los experimentos y observaciones de otro, cuando resuelve por sí los teoremas necesarios para construir una hipótesis, sus presuposiciones e implicaciones, cuando aprehende la evidencia que excluye los puntos de vista alternativos, entonces no cree sino que conoce. Pero el *objetivo de la ciencia* es el avance de la ciencia. Y el *medio de alcanzarlo* consiste en una división de trabajo. En consecuencia, los nuevos resultados, si no se discuten, tienden a ser asumidos en el trabajo ulterior. Si el trabajo ulterior prospera, comienzan a mirarse con confianza. Si el trabajo ulterior se dificulta, se volverán sospechosos, se les someterá a un escrutinio, se les probará en los puntos débiles.

Existe un *proceso indirecto de verificación y falsificación*. Y este es mucho más importante que el proceso inicial directo. Porque el proceso indirecto es continuo y acumulativo. Contempla las hipótesis en todas sus suposiciones y consecuencias. Se repite cada vez que una de estas se presupone. Constituye un cuerpo siempre creciente de evidencia de que la hipótesis es satisfactoria. Y, como la evidencia para la precisión de los mapas, opera muy ligeramente como conocimiento generado inmanentemente, y masivamente como creencia.

Además del carácter social del conocimiento existe un *carácter histórico*. La división del trabajo no es sólo con aquellos que investigan hoy sino que debe extenderse más atrás en el tiempo. Existe un progreso del conocimiento de los primitivos hasta hoy sólo porque generaciones sucesivas comenzaron en donde la pasada había llegado. Pero las generaciones sucesivas lo hicieron *sólo porque* estaban dispuestas a creer. Sin fe apoyándose sólo en la experiencia individual, en las intelecciones propias, y en el juicio propio, se hubieran mantenido empezando siempre de nuevo. Y, entonces, o las realizaciones primitivas nunca hubiesen sido superadas, o, si superadas, sus beneficios nunca hubiesen sido comunicados.

El conocimiento humano no es, en consecuencia, una posesión individual, sino más bien un *fondo* común. Cada uno puede sacar algo de él *creyendo*. Cada uno puede contribuir algo a él en la medida que realiza sus operaciones cognitivas propiamente y *comunica* sus resultados exactamente. A través de este doble juego de comunicar y creer se generan sentido común, conocimiento común, ciencia común, valores comunes, y un clima común de opinión.

El fondo común puede sufrir de puntos ciegos, sobrevisiones, errores, prejuicios. Pero esto es parte de él. El remedio no consiste en la abolición de la fe y el retorno consecuente a un primitivismo, sino en la posición crítica y desinteresada, que en esta como en otras cosas, promueve el pro-

greso y bloquea la desintegración. El *progreso* se promueve siendo atento, inteligente, razonable, y responsable no sólo en todas las operaciones cognitivas, sino también en la palabra hablada o escrita. La desintegración se bloquea siguiendo los descubrimientos propios, porque cuando se hace un descubrimiento, cuando se conoce lo que estaba desconocido, algunas veces se avanza sólo de la ignorancia a la verdad, y otras se avanza del error a la verdad. La introducción de las creencias, pues como fuente, no sólo de conocimientos sino de error, no sólo de progreso sino de superstición y desintegración, plantea el problema del método para tratar esta ambigüedad.

3. La estructura del bien-humano

En un *nivel elemental*, lo bueno es el objeto del *deseo*. Y cuando se alcanza, lo bueno se experimenta como *placentero, agradable, satisfactorio, gustoso*. Pero puesto que el hombre experimenta tanto aversión como deseo, y dolor tanto como placer, lo bueno, a este nivel empírico se aparece con su opuesto, *lo malo*.

Entre todos los deseos del hombre hay uno que es único: se trata del deseo despendido, desinteresado e ilimitado: de conocer. Es un deseo que no se contenta con su satisfacción. De por sí es *trascendente*. Es decir, va más allá del gozo de la intelección a la pregunta ulterior de si la intelección es correcta. Es un deseo de conocer y su criterio immanente es la aprehensión de lo incondicionado. De lo que *de hecho* es incondicionado, es decir, independiente de gustos y disgustos individuales. De preocupaciones, ansiedades y fantasías.

Ahora bien, este deseo y el conocimiento que genera, produce un *segundo sentido de lo bueno*. Además de lo bueno que es, simplemente el objeto del deseo (una manzana, un vaso de agua, una brisa fresca), existe también *el bien común (good of order)*. Tal es la ciudad en el sentido griego de "polis" o el latino de "civitas". Tal es la economía como un plan de la sociedad. Tal es la familia como una institución. No se trata de un objeto de deseo. El bien común, aplicando las restricciones necesarias y a través del control inteligente, agrega una abundancia inalcanzable por otro lado de satisfacciones.

El bien común está relacionado con un tercer tipo de bien que emerge al nivel de la reflexión y el juicio, de la deliberación y elección: *el valor*. Individualismo o socialismo no son ni alimento ni bebida, ni vestidos ni abrigo, ni salud ni riqueza. Son construcciones de la inteligencia humana. Son sistemas posibles para ordenar la satisfacción de deseos humanos. Sin embargo, los hombres pueden abrazar un sistema y rechazar otros. Y pueden hacerlo con todo el ardor de su ser. A pesar de que la opción no contempla ni su ventaja personal ni la de sus amigos, parientes, conocidos, coterráneos.

Ahora bien, *el bien como valor* solo surge en una conciencia racional y moral auto-consciente. El valor es lo bueno en cuanto es un objeto posible de una opción racional. De la misma manera que los objetos de deseo caen bajo esquemas de recurrencia para dar lugar a un bien común aprehendido por la inteligencia, así también el bien común con sus contenidos concretos es un objeto posible de opción racional y por lo mismo de un valor.

Esquemáticamente, los tres niveles de lo bueno pueden representarse así:

Actividad Inteligente

Experiencia
Inteligencia
Juicio

Lo bueno

Objeto de deseo
Bien común
Valor terminal

obsérvese como:

(a) El nivel de la experiencia puede "sentir" lo bueno y lo malo, los objetos de deseo y de aversión.

(b) El nivel de la inteligencia puede considerar y entender los órdenes sociales del bien común, los esquemas que orienten los deseos particulares.

(c) El nivel racional del juicio no aprehende el valor. Porque la intelección refleja la suficiencia de la evidencia para poner algo como virtualmente incondicionado. Pero el juicio reconoce la actualidad mientras la decisión produce actualidad. El juicio reconoce una actualidad que ya existe. Mientras la decisión confiere actualidad a un curso de acción que es sólo posible.

Paralela a la estructura del *bien como fin* de nuestras actividades existe una estructura del bien social. Esta es un todo cuyas partes son:

(a) *Cooperación e intersubjetividad*. Los individuos viven en grupos. En una gran parte su operación es cooperación. Esta intersubjetividad es espontánea. Sus esquemas de recurrencia son muy obvios para ser criticados o discutidos. Y muy cerca a procesos elementales para que puedan distinguirse de ellos.

(b) *Instituciones, tareas y roles, un orden social*. De la cooperación espontánea se forma una pauta estable. Y la pauta se fija por la tarea que debe cumplirse o el rol que debe juzgarse dentro de un marco institucional. Los marcos son la familia y las costumbres, la "sociedad" y la educación, el estado y la ley, la economía y la tecnología, la iglesia o la secta. Las insti-

luciones constituyen la base comúnmente entendida y ya aceptada de cooperación. Las instituciones cambian muy lentamente. El cambio — como contrapuesto a las rupturas — implica una nueva inteligencia, y un nuevo consenso.

(c) *Cultura y comunidad.* El gozo y el sufrimiento, la risa y las lágrimas, la alegría y la pena, la aspiración y la frustración, el logro y el fracaso, la ironía y el humor se encuentran fuera de la practicalidad, más allá de ella. Todo hombre puede tomar una pausa y preguntarse con una sonrisa o un gesto forzado cuál es el sentido del drama y qué tiene que ver con él. Una cultura es la capacidad de una sociedad de preguntarse, reflexionar, y encontrar una respuesta que satisfaga tanto su inteligencia como su corazón.

(d) En la *comunidad intersubjetiva* las personas se vinculan por sus *necesidades*. En la *comunidad cívica* se relacionan por los compromisos que han asumido libremente, por las expectativas causadas por estos compromisos, por los roles que han tomado, y por las *tareas* que encuentran por realizar. Estos vínculos y relaciones se encuentran vivenciados por *sentimientos*. Y los sentimientos son *comunes u opuestos* en referencia a valores y escalas cualitativas de preferencia. Ahora bien, más allá de los sentimientos se encuentra la *substancia de la comunidad*. Las personas se unen por una experiencia común. Por intenciones complementarias o comunes. Por juicios semejantes de hechos. Por valores. Por orientaciones paralelas en la vida. Las personas se separan, se alienan, se vuelven hostiles cuando se encuentran pero se interpretan mal, cuando juzgan de distinta manera, cuando optan por objetivos opuestos. Así una comunidad de relaciones interpersonales va de la intimidad a la ignorancia, del amor a la explotación, del respeto al desprecio, de la amistad a la enemistad. Todo esto une una comunidad. O la separa en fracciones. O la rompe y destruye (2).

Si una antropología total debe incluir un recuento de lo específicamente humano, si está interesada en los infinitos matices del sentimiento y la intersubjetividad, si estudia las estructuras complejas de instituciones, roles y tareas, si relaciona los valores en conjuntos de culturas diferentes, se impone la necesidad de un *método distinto* al de las ciencias naturales. Este método debería ser capaz de discernir lo bueno y lo malo, distinguir diversos aspectos de ambos, de diferenciar entre las diversas partes de una sociedad humana, y en consecuencia, de indicar la raíz de los conflictos y el camino de soluciones radicales.

4. El sentido común práctico

Las *culturas más primitivas* son ordinariamente colectoras de frutas. En ellas el hombre se relaciona al deseo (por ejemplo, de comer) por una secuencia de *movimientos corporales*. Cuando tiene hambre trepa a un árbol,

alarga la mano, arranca la fruta y se la come. Esta secuencia de movimientos corporales no es diferente de la de un animal. En las culturas de *cazadores y pescadores* aparece la *inteligencia práctica*. El cazador descansa de la caza y hace flechas y lanzas. Los pescadores se retiran de la orilla del agua a hacer redes, anzuelos y canoas. Ahora bien, frutas y pescados, agua y carne de venado son en sí objetos de deseo. Pero ni flechas ni lanzas, ni redes ni anzuelos ni canoas de por sí calman el hambre o la sed.

Los deseos son recurrentes y en consecuencia, el *trabajo* (de cazar y de pescar) es recurrente. El tiempo que se emplea en hacer instrumentos se compensa ampliamente en la gran facilidad con que se obtiene más caza o pesca en una serie indefinida de ocasiones. Pero la *inteligencia práctica* también es recurrente. Y en consecuencia las flechas y redes —como productos del ingenio humano— se transforman primero en las *viejas artes mecánicas* y después en la idea más compleja de la *tecnología* moderna. Además, las flechas y redes —como piezas de equipo— son ya ejemplos de la idea de formación de *capital*. La historia del progreso material del hombre descansa esencialmente en la expansión de estas dos ideas.

Ahora bien, la realización de la sucesión de ideas tiene lugar dentro de la *cooperación humana*. La cooperación humana pide una *división de trabajo*, mientras que al mismo tiempo define las líneas a lo largo de las cuales el trabajo es divisible. La cooperación humana invita a *la especialización* en el conocimiento de ciertas ideas prácticas, en el uso preciso de ciertas herramientas, en la ejecución cuidadosa de ciertas tareas. La cooperación humana exige un *sistema económico*, es decir, un procedimiento que equilibre la producción de los bienes de consumo y la formación de capital, un método que determine qué cantidades de bienes y servicios deben producirse, y, un sistema para asignar tareas a individuos y para distribuir entre ellos el producto común.

Ahora bien, todos estos problemas requieren decisiones y, antes de ellas, deliberaciones e informaciones, planes elaborados y datos para elaborar planes. Todo plan es una *hipótesis práctica* que incluye definiciones de líneas de trabajo, especializaciones en las etapas del proceso productivo, procedimientos de equilibrio, métodos de asignación de volúmenes, sistemas de organización. Pero todo plan no es más que una idea. Algunas veces brillante. Pero es una idea del sentido común. Los miembros de una comunidad tienen ideas, pero las ideas del sentido común residen en diversas cabezas. La idea es fragmentaria además de incompleta. En consecuencia, las diversas cabezas no se ponen fácilmente de acuerdo. Se requiere *persuasión*. Y el mejor para persuadir se convierte en el líder, el jefe, el político, el hombre de estado.

Cada momento en el proceso tecnológico y el desarrollo económico es una ocasión sobre la que las cabezas difieren. Y en consecuencia, el pro-

biema del *consenso efectivo* es recurrente. Nuevas intelecciones tienen que comunicarse. Hay que realizar una tarea conjuntamente. Se requiere un consenso. En consecuencia, más allá del sentido común del trabajador, el técnico, el economista, existe la *especialización política* del sentido común. Su tarea es proveer un catalizador capaz de reunir hombres de diverso sentido común. El sentido común del político consiste en un conjunto incompleto de intelecciones que deben ser complementadas y modificadas por intelecciones ulteriores que emergen de la situación inmediata. El sentido común del político requiere cierto conocimiento de la industria y el comercio, pero su especialidad es el manejar o tratar a los hombres.

5. Las ciencias del sentido común

Además del sentido común del inventor y el mecánico, del industrial y el comerciante, del gobernante y del político, existen las ciencias del sentido común. Ahora bien, como en el campo de la física, la química y la biología, así también en el campo de las cosas humanas y sus relaciones existen leyes clásicas y estadísticas. De una manera semejante las leyes pueden combinarse en conjuntos acumulativos de esquemas recurrentes. Y los esquemas pueden ordenarse en series progresivas que se realizan de acuerdo con programas de probabilidades. En otras palabras, las acciones humanas son recurrentes, su recurrencia es regular, su regularidad es el funcionamiento de un esquema, de un conjunto estructurado de relaciones. Este esquema permite hacer observaciones del tipo:

Si O, entonces P,

si P, entonces O,

si O, entonces . . . eventualmente O

Así los niños nacen para crecer, madurar y engendrar otros niños. Así también la maquinaria política de acuerdo y decisión es una fuente permanente y siempre flexible de una serie indefinida de decisiones y acuerdos.

Los esquemas recurrentes existen y funcionan, pero su funcionamiento no es inevitable. Así, una vasta expansión tecnológica sin *técnicos* se convertirá en un monumento tan intrincado e inútil como las pirámides de Egipto. Así también una economía *puede fallar* aunque abunden los recursos, existan habilidades en busca de oportunidades, haya demanda de productos, los obreros busquen trabajo, y la industria quiera emplearlos. ¿Por qué?

Porque los acontecimientos humanos caen dentro del dominio de la probabilidad emergente. Pero a su manera. El sistema planetario es un esquema que conjuga las *leyes abstractas* de la mecánica y un conjunto concreto de masas y velocidades (3).

De un modo paralelo, los esquemas humanos emergen y funcionan automáticamente una vez que ocurre una apropiada conjunción de leyes abstractas y circunstancias concretas.

Con la aparición y desarrollo del *inteligible inteligente* surge un cambio significativo de papeles. Se da menos y menos importancia a las probabilidades de apropiados conjuntos de circunstancias para dar más y más importancia a la *ocurrencia de intelecciones*, a su comunicación, al consenso y a la decisión. El hombre *no necesita esperar* a que su medio ambiente lo haga. Su vida necesita sólo pistas y oportunidades para originar y mantener su propio medio. Pero el avance de la tecnología, la formación del capital, el desarrollo de la economía no son sólo inteligibles sino inteligentes.

(a) Porque son procesos y esquemas inteligibles pueden entenderse como los resultados de la probabilidad emergente en los campos de la física, química, biología.

(b) Porque son incrementalmente *inteligentes* —es decir el fruto de intelecciones y decisiones— toda analogía con los procesos naturales es cada vez menos importante.

Lo que posee una alta probabilidad en un país, o período, o civilización puede no tener ninguna en otra situación. Y la base de la diferencia puede yacer muy ligeramente en factores materiales, palpables y externos. Y casi completamente en el conjunto de intelecciones que son accesibles, persuasivas, potencialmente operativas. Así como en un sujeto la corriente de consciencia normalmente selecciona su propio curso de entre alternativas determinadas, de la misma manera en un grupo las intelecciones, que son comúnmente accesibles y diseminadas por la comunicación y la persuasión, modifican y ajustan las "mentalidades" para determinar el curso de la historia de entre las alternativas ofrecidas por la probabilidad emergente.

El sentido común de un grupo ("mentalidad") como todo sentido común consiste en un conjunto incompleto de intelecciones que ha de completarse siempre en cada situación concreta. Su *adaptación* es demasiado continua y rápida para quedarse fija en un conjunto de definiciones, postulados y deducciones. En consecuencia, *no puede validarse* ni en un campo abstracto de relaciones de cosas entre sí, ni en todos los miembros de una clase de situaciones concretas. Además el crecimiento del sentido común, es tan secreto como la germinación, división y diferenciación de células en semillas, almácigos y plantas. Porque el sentido común no existe entero en la cabeza de una persona singular. Está *parcelado entre muchos*. Y así el sentido común hace del barrendero un experto en su campo al menos. Y a nadie un experto en el campo ajeno.

En consecuencia, si las *ciencias humanas y sociales*, intentan clasificar el funcionamiento de la estructura social más mínima, aún estática (socio-

económica o, política, o histórica) deberán *investigar* de muchos en muchos tipos de vida. Y *describir la unidad funcional* que pone orgánicamente juntas las piezas infinitamente variadas de un enorme rompecabezas. Y por la naturaleza del asunto, la unidad funcional consiste realmente en una *dualidad*. En la aprehensión de esta dualidad consiste la inteligencia propia del *método dialéctico*.

6. El problema de las rupturas

Además de conversiones existen rupturas. Lo que ha sido construido lento y penosamente por el individuo, la sociedad y la cultura puede desintegrarse. *La auto-trascendencia cognoscitiva* no es ni una noción fácil de aprehender ni un dato de consciencia fácilmente accesible de verificar. *Los valores* tienen una cierta impertinencia, pero tienen fuerza suficiente para contrarrestar el placer carnal, el dinero y el poder? *La religión* fue importante en *un tiempo*. ¿Pero lo es hoy día? No es más bien un sedante para almas débiles, el opio que los ricos distribuyen para calmar a los pobres, una proyección mítica de la propia excelencia en el cielo? Inicialmente no toda *religión* se considera ilusoria. Sino *algunas*. No todo *precepto moral* se rechaza como ineffectivo e inútil. Sino *algunos*. No todo tipo de *metafísica* se descartaría como simple parloteo. Sino *algunas*. Las negociaciones pueden ser *verdaderas*. Y en este caso representan un esfuerzo por detener la decadencia. Pero también pueden ser *falsas*. Y entonces son el *comienzo* de la decadencia. En este caso una gran parte de una realización actual es destruida. Cesa de ser un componente familiar en la experiencia cultural, retrocede hacia un pasado olvidado que los historiadores podrán redescubrir y reconstruir.

Ahora bien la *eliminación* de una parte genuina de una cultura significa que la totalidad previa ha sido mutilada, que en un cierto balance ha sido desequilibrado, que lo que queda será *distorsionado* en el esfuerzo por compensar el desequilibrio.

La eliminación, mutilación, y distorsión puede admirarse como un paso adelante del progreso. Y los males evidentes que se siguen de él se median no por un retorno al pasado sino por más eliminación, mutilación, distorsión. Una vez que el *proceso* de disolución comienza se selecciona por autengaño y se perpetúa por consistencia.

El proceso de disolución, sin embargo, no está confinado a un único curso uniforme. La *disolución creciente* se unirá a una creciente división, incomprensión, sospecha, desconfianza, hostilidad, odio, violencia. El cuerpo social se fragmenta en multitud de pedazos. Y su *alma cultural* se vuelve incapaz de convicciones razonables y opciones responsables.

Tanto las *convicciones* como las *opciones* descansan en gran manera en juicios de valor, los juicios a su vez descansan grandemente sobre creencias. En realidad son muy pocos los que cuando se ven acosados sobre algún punto no echan mano de una creencia. Ahora bien, tal recurso es eficaz sólo cuando los creyentes presentan un frente sólido, cuando los escépticos religiosos, intelectuales y morales son una minoría pequeña y sin influencia. Pero cuando su número crece, su influencia puede hacerse mayor, su voz puede transformarse en libros, en un sistema educativo, y en medios de comunicación, entonces el creer comienza a operar en contra de la auto-trascendencia intelectual, moral y religiosa. Y lo que era un camino empinado pero universalmente respetado se transforma en la peculiaridad de una minoría pasada de moda.

El proceso tiene su explicación en un *esquema básico*. Todo desarrollo en matemáticas y en las ciencias empíricas se caracteriza por una sucesión de puntos de vista superiores. En los fenómenos humanos puede existir el proceso inverso, en el que cada punto de vista sucesivo, es menos *comprendivo que el anterior*. Así en cada etapa del *proceso histórico, los hechos* son la situación social producida por la inteligencia práctica de la situación previa. En cada etapa, la *inteligencia práctica* está comprometida en la aprehensión de una inteligibilidad immanente de los hechos. En cada etapa existe también una *negligencia* de ideas apropiadas y creadoras. Esta negligencia no sólo excluye su propia implementación sino priva a las etapas subsiguientes tanto de ideas posteriores como de la coronación apropiada que se operaría en la implementación y en las ideas ulteriores.

El esquema básico tiene tres *consecuencias*:

- (a) La situación social se deteriora acumulativamente.
- (b) Se produce una *creciente "irrelevancia"* de la inteligencia desprendida y desinteresada.
- (c) Y, en consecuencia, se produce una *capitulación* de la inteligencia desprendida y desinteresada tanto al nivel del sentido común como al nivel especulativo.

El resultado generado por la distorsión general del sentido común es un *residuo* incrementalmente significativo que:

- (a) Se encuentra immanente en los *hechos sociales*.
- (b) No es *inteligible*.
- (c) Y no puede *abstraerse de él*, si se consideran los hechos como de hecho son.

Llamemos a este residuo social, el *zurdo social*.

Una antropología total y el conjunto de las ciencias humanas tienen que dar cuenta metódica no sólo de las conversiones y alteraciones sino de las rupturas y retrocesos, no sólo de los procesos de desarrollo sino de los procesos de desintegración, no sólo de inteligibilidad de las sociedades humanas sino de la inteligibilidad del mundo social.

7. La tarea de la dialéctica

Es necesario pues un nuevo método. El método es dialéctico. Y la tarea de la dialéctica es doble. Porque las ciencias humanas operan con el círculo cognoscitivo de experimentar, entender y afirmar, y dentro de los datos de una conciencia que es empírica, intelectual y racional.

Las ciencias humanas en consecuencia, se especializan en *investigaciones*. La investigación facilita los datos importantes para los trabajos ulteriores. La investigación se especializa en ensamblar datos relativos a una cuestión o problema particular. O en localizar, excavar, y dibujar los mapas de ciudades antiguas. En llenar museos. En reproducir y copiar inscripciones, símbolos, pinturas, estatuas. En decodificar lenguas y aprender manuscritos. En coleccionar, catalogar y editar textos críticamente. En grabar melodías extrañas, diálogos, discusiones. En observar costumbres, maneras de vestir, pescar, sembrar, educar a los niños. En tomar fotografías y sacar películas. En mantener diarios de campo lo más preciso posible. En componer índices, tablas, repertorios, bibliografías, extractos, boletines, manuales, diccionarios, enciclopedias. En contar, tabular frecuencias, indicar estadísticas, correlacionar variables, escribir informes, publicar.

Las ciencias humanas también interpretan. Mientras que la investigación se preocupa del dato, la interpretación entiende lo que el dato significa. La interpretación busca aprehender *el sentido de los datos* en su contexto psicológico, socio-político, antropológico, histórico. Gran parte de esta función de las ciencias humanas está asumida hoy día por las epistemologías. Y constituye el objetivo de los análisis lingüísticos y del estructuralismo.

Las ciencias humanas, finalmente, se especializan en *historia*. La *historia básica* hace tan específicos y tan precisos como sea posible los rasgos más fáciles de reconocer y aceptar de las actividades humanas en distribución geográfica y sucesión temporal. La *historia especial* esclarece los *movimientos culturales* (lenguaje, arte, literatura, religión), *institucionales* (familia, costumbres, sociedad, educación, estado, ley, iglesia, secta, economía, tecnología) o *doctrinales* (matemáticas, ciencias, filosofía, historia, teología).

Ahora bien, esta triple especialización funcional de las ciencias humanas es *deficiente* de dos maneras. *Primero*: La especialización funcional

histórica se ocupa de movimientos, de lo que *de hecho* estaba pasando, de lo que sucedió. Se trata de una especialización en el *tercer nivel* de la conciencia intencional. No tiene nada que decir sobre una historia que se preocupa principalmente de valores. Y correctamente: puesto que una historia preocupada por valores es una especialización no del tercer nivel sino del *cuarto nivel* de la conciencia intencional. De una manera semejante la especialización hemenéutica, interpretación del sentido de los datos, se ocupa de *intelecciones*, de entender la cosa, las palabras, los gestos, los sujetos. Se trata de una especialización en el *segundo nivel* de la conciencia intencional. Pero además del sentido mediativo existe el *sentido constitutivo y efectivo* de nuestras acciones. Ahora bien, la aprehensión de valores y disvalores; del sentido constitutivo y efectivo de nuestras acciones, es la tarea no del entender (segundo nivel) sino de la *respuesta intencional*. Y esta respuesta es tanto más plena y discriminante cuanto uno es mejor, cuanto más refina da la sensibilidad, cuánto más delicados los sentimientos, en consecuencia, una *interpretación evaluativa* pertenece a otra especialidad, no al final del segundo nivel de la conciencia intencional, sino del cuarto nivel de la autoconsciencia racional.

La primera tarea de la dialéctica consiste, pues, en añadir a la interpretación inteligente una interpretación apreciativa. Y en añadir a la historia que aprehende lo que estaba pasando. Una historia que evalúa realizaciones, que discierne lo bueno y lo malo, que descubre lo auténtico o inauténtico. Esta parece ser una de las intelecciones fundamentales de ciertas formas de tratamiento psicoterapéutico. El psicoterapeuta debe entender qué le pasa a su cliente. El psicoterapeuta debe reconstruir la biografía del cliente. Pero su campo de trabajo es "evaluativo". Debe discernir aberraciones, distorsiones, disonancias, represiones, inhibiciones, y en último término escolomas, intelecciones no queridas sobre sí mismo. Debe rastrear las conexiones causales de estos fenómenos o experiencias pasadas, dolorosas, infantiles. Pero su presupuesto es evaluativo. Que todo esto no le conviene al cliente, que se trata de algo dañino, que la psique está enferma, que necesita ayuda. Y que esta ayuda fundamental consiste en una *apreciación*.

Pero existe también una *segunda tarea* de la dialéctica, que radica en un segundo defecto de las tres especializaciones funcionales de las ciencias humanas.

En la especialización funcional *histórica*, existe el *perspectivismo* que surge de la individualidad del historiador. Existen las *inadecuaciones* que se revelan cada vez que se descubren nuevos datos o se obtiene una nueva inteligencia. Existen finalmente, las *diferencias notables* debidas al hecho que historiadores con horizontes radicalmente opuestos tratan de hacer inteligible la misma secuencia de hechos. La causa de estas diferencias notables

es una diferencia notable de horizontes. Y el remedio proporcionado es una conversión.

En la especialización funcional *hermenéutica* el intérprete se esfuerza en entender. Pero si el intérprete sufre una *conversión*, una modificación radical de su horizonte, tendrá entonces un sujeto distinto que entender; y su auto-comprensión modificará su inteligencia de la cosa, las palabras, los sujetos.

En la especialización funcional *investigativa* los horizontes también guían la ejecución de la investigación. Fácilmente se encuentra lo que cabe dentro de los confines del propio horizonte. Difícilmente se cae en la cuenta de lo que nunca se ha entendido o concebido. Las investigaciones que uno emprende revelan las subyacentes diferencias de nuestro horizonte.

La dialéctica es, en consecuencia, la *transformación de horizontes del sujeto*, la conversión. Un *encuentro* consiste en "encontrar" personas, en apreciar los valores que representan y en criticar sus defectos. Más profundamente en permitir que nuestra propia existencia sea retada en sus raíces por sus palabras y sus acciones. Sin embargo, tal encuentro no es una acción opcional a las especializaciones funcionales de investigar, interpretar o historiar. Porque toda interpretación depende de el auto-entendimiento y la historia que escribimos depende de nuestro horizonte. El encuentro es el *único camino* en el cual el auto-entendimiento y el horizonte del sujeto pueden *someterse a un experimento*.

Esta tarea de la dialéctica de "convertir" en el "encuentro" fue subrayada por Freud en la importancia que le dio el analista en la terapia. El analista deberá haber sido psicoanalizado. Porque el analista no sólo deberá comprender al cliente, sino estar libre de un punto ciego en su inteligencia, una contra-tendencia en la inteligencia de los demás. Además, la resolución del análisis —la ocurrencia de la "intelección" en el paciente— depende en gran parte de la solución de la *transferencia*. Y esta a su vez, consiste en la solución de la *contra-transferencia* del analista.

Tal vez algunos ejemplos puedan aclarar no sólo la tarea de la dialéctica sino su *operatividad* misma en la actividad humana.

Kant confiesa que fue la lectura de Hume la que le despertó de su sueño dogmático. Este *encuentro* divide el pensamiento de Kant en dos períodos: un estadio precrítico y un estadio crítico, cuyo deslinde puede hacerse alrededor del año 1769-1770. Esta *transformación de horizontes* le hizo entender no sólo que la experiencia no nos da el nexa necesario entre causa y efecto, sino sólo yuxtaposición de *datos* desconectados entre sí; sino además el papel del *entendimiento puro* y *la razón pura* en la aprehensión de la relación causal de toda otra relación necesaria.

Althusser insiste que "es a partir del *Capital* como Marx debe ser juzgado (...) y no sobre sus obras de juventud todavía idealista". Más bien lo que hay que decir es que hacia el año 1845 comienza una transformación del horizonte de Marx. Esta transformación parece ser una nueva inteligencia de Hegel. Y la aprehensión y apropiación de esta transformación permite al intérprete e historiador comprender la historia intelectual de Marx "como un largo, difícil y doloroso rompimiento, para pasar de su instinto de clase pequeño-burgués a posiciones de clase proletaria", y a proponer la hipótesis de "dos etapas en su pensamiento y producción teórica: una pre-científica (ideología) y una segunda (teórica). El pasaje de la primera a la segunda, de la ideología a la científica determina y funda una nueva ciencia: la ciencia de la historia (materialismo histórico) y una nueva filosofía (materialismo dialéctico)" (4).

B. Lonergan descubrió cómo existe una transformación del pensamiento de Santo Tomás que va del *comentario en el libro de las Sentencias* a la *Suma Teológica*. Y este descubrimiento constituyó una transformación de Lonergan mismo. Y la "transformación" se convirtió en el objeto de un "ensayo para ayudarse de la propia autoconsciencia racional".

8. El problema de la dialéctica

Gibson Winter (5) ha hecho un estudio del contraste de dos estilos de sociología: Talcott Parsons (6) y C. Wright Mills, Winter subraya como las diferencias de *abordaje* de los problemas lleva a juicios diferentes sobre la sociedad existente. La pregunta es si la oposición es *científica* o sólo *ideológica*. La pregunta transpone la discusión de la historia del pensamiento sociológico contemporáneo a la filosofía y a la ética. Winter ha trabajado un recuento general de la realidad social; ha distinguido cuatro estilos (fisiologista, funcionalista, voluntarista e intencionalista) en sociología; y ha asignado a cada uno su esfera de importancia y efectividad. Más aún, en donde Marx Weber distinguió entre la *ciencia social* y la *política social*, Winter distingue entre los estilos de una ciencia social fundados y escalonados filosóficamente, y; por otro lado, una política social fundada no sólo en la ciencia social sino en juicios de valor de una ética.

En conclusión, toda investigación se lleva a cabo desde cierto *horizonte*. El horizonte permanece operativo aunque uno asuma que no tiene pre-sunciones. Y sea que uno lo reconozca explícitamente o no, los horizontes opuestos dialécticamente llevan a juicios de valor opuestos, a recuentos opuestos de los movimientos históricos, a interpretaciones opuestas del sentido de los datos, y a diferentes orientaciones en la selectividad de los datos importantes por la investigación.

En consecuencia, en las ciencias humanas hay una serie de cuestiones que no pueden solucionarse por *métodos empíricos*. Puede que se evadan. O

se eviten con más o menos éxito. Pero una ciencia humana sólo puede ser metódica si se enfrenta a ellos resueltamente. Este enfrentamiento es la tarea de la dialéctica.

9. La estructura heurística de la dialéctica

Del planteo anterior se desprende que la dialéctica denota una *combinación* de lo dinámico, lo concreto, y lo contradictorio. Y que esta combinación se encuentra en el diálogo y el encuentro entre los sujetos, en los procesos históricos de las sociedades, en la historia de las opiniones científicas y filosóficas. No es de más anotar que estos elementos se hallan indicados ya en la historia del nombre de la dialéctica. Así en *Platón* denota el arte del diálogo filosófico y se le contrasta con la erística. En *Aristóteles* se refiere al esfuerzo en descubrir pistas de la verdad por la revisión y escrutinio de las opiniones de otros. En la *Escolástica* consiste en la aplicación de las reglas lógicas a las disputas públicas. *Hegel* usó la palabra para referirse al proceso triádico del concepto de ser a la Idea Absoluta. *Marr*, invitó a *Hegel* y concibió un proceso materialístico no-mecánico.

Más precisamente, digamos que una dialéctica consiste en un *desevolvimiento concreto de principios articulados pero opuestos de cambio*. En consecuencia, existirá una dialéctica si:

- (a) Existe un agregado de acontecimientos de un determinado carácter.
- (b) Los acontecimientos pueden rastrearse a uno de dos, o a ambos principios.
- (c) Los principios están opuestos y articulados.
- (d) Los principios se modifican por los cambios sucesivos que resultan de ellos.

El carácter determinado del agregado coincidencial de acontecimientos son los *conflictos*. Los conflictos pueden ser abiertos o latentes. Pueden contemplar distintas orientaciones de la investigación, estilos diversos de evaluación, interpretación e historias contrarias, horizontes opuestos, doctrinas y sistemas diferentes, políticas y acciones contradictorias. Hay conflictos que se solucionan con datos más frescos. Pero hay conflictos que estallan por la diferencia de mentalidades, de epistemologías, de posiciones, de compromisos religiosos. Estos conflictos sólo pueden superarse por la *conversión* intelectual, moral, religiosa. La *función de la dialéctica* consiste en:

- (a) Sacar a la luz los conflictos, y
- (b) Proveer una técnica que objetivice las diferencias subjetivas, y
- (c) Promover la conversión.

Los conflictos son pues los datos de la dialéctica. Pero antes que los operadores objetivicen las diferencias y promuevan la conversión los materiales deben ser reunidos, completados, comparados, reducidos, clasificados, seleccionados.

(a) La *reunión* de datos incluye las investigaciones realizadas, las interpretaciones propuestas, las historias escritas. Y los acontecimientos y movimientos a los que se refieren.

(b) La *complementación* añade una interpretación y una historia evaluativa.

(c) La *comparación* examina la reunión completa para buscar analogías y oposiciones.

(d) La *reducción* encuentra una serie de afinidades y oposiciones manifestadas en un número de maneras diferentes. De estas múltiples manifestaciones se va a la raíz subyacente.

(e) La *clasificación* determina qué fuente de afinidad u oposición resulta de los horizontes opuestos dialécticamente y cuales tienen otros fundamentos.

(f) La *selección*, finalmente, selecciona las afinidades y oposiciones fundadas en horizontes opuestos y rechaza otras afinidades y oposiciones.

Como *ejemplos dialécticos* podemos señalar especialmente tres:

Primero, una la dialéctica del *sujeto psicológico*. Los contenidos y afectos que emergen en la conciencia en forma de olvidos, lapsus, sueños, síntomas neuróticos, distorsiones, y aberraciones de la conducta, proveen el agregado de acontecimientos de tipo conflictivo. Estos acontecimientos se originan en dos principios: las demandas funcionales nerviosas y el ejercicio del censor constructivo o represivo. Ahora bien los dos principios se articulan como "lo empautado" y "la pauta", pero están opuestos en cuanto que el censor no sólo construye y estructura sino que también reprime, y, también en cuanto de un censor represor resultan una serie de demandas nerviosas pasadas por alto que forzan su camino en la conciencia. Finalmente, el cambio es acumulativo. Porque la orientación del censor en cualquier momento y las demandas nerviosas que deben satisfacerse dependen de la historia pasada de la corriente de conciencia.

Además de la dialéctica del sujeto dramático existe la dialéctica más amplia de *la comunidad*. El agregado de acontecimientos de tipo conflictivo lo constituyen las estrecheces egoístas, los prejuicios de los grupos sociales, las dominaciones de las clases opresoras y las revoluciones de las clases oprimidas, las eliminaciones, mutilaciones y distorsiones de los elementos auténticos de una cultura. Los acontecimientos sociales pueden rastreadse

al principio de la intersubjetividad y al principio del sentido común práctico. Los dos principios están articulados por el individuo espontáneo e intersubjetivo se esfuerza en entender y quiere obrar inteligentemente. E inversamente, la inteligencia no tendría nada que poner orden si no hubiese deseos y temores, esfuerzos y satisfacciones individuales. Los dos principios se oponen y de esta oposición surge la tensión de la comunidad. Y finalmente, los dos principios se modifican sucesivamente por los cambios que resultan de ellos. El desarrollo del sentido común consiste en las preguntas o intenciones ulteriores que surgen de las situaciones producidas por las operaciones previas del sentido común práctico. Y las alternaciones entre la *tranquilidad social* y la *crisis social* marcan los estadios sucesivos en la adaptación de la espontaneidad y sensibilidad humana a las demandas de la inteligencia en desarrollo.

Las confusiones entre la noción de cuerpo y la noción de cosa proveen otro modelo de dialéctica. Existen dos tipos de conocimiento. Cada uno está modificado por su propio desarrollo. Los dos conocimientos están opuestos porque el uno opera a través de preguntas y respuestas razonables y el otro no. Los dos conocimientos están articulados en un *sujeto humano* que es al mismo tiempo animal inteligente y razonable. Y la falta de distinción precisa de ellos por una teoría del conocimiento genera confusión y en último término las aberraciones que afligen no sólo al pensamiento científico sino más notablemente el pensamiento de los filósofos (7).

Ahora bien, este trabajo de reunir, completar, comparar, reducir, clasificar y seleccionar se realiza por investigadores diferentes que operan dentro de horizontes diferentes. Los resultados, en consecuencia, no son uniformes. La fuente de esta falta de uniformidad se pone a la luz cada vez que un investigador procede a *distinguir* entre posiciones, que son compatibles con una conversión intelectual, moral, y religiosa, y *contra-posiciones*, que son incompatibles con una conversión intelectual, moral y religiosa.

La distinción entre posiciones y contra-posiciones puede estudiarse mejor desde el punto de vista de la *conversión intelectual*. La conversión intelectual es una clasificación radical y, consecuentemente, la eliminación de un mito extraordinariamente persistente y engañoso. Este mito consiste en pensar que *conocer es como mirar*, que la *objetividad* consiste en ver lo que que hay ahí para ver, que lo *real* es lo que está ya-ahí-ahora-ahíera para mirar. En consecuencia, el *componente filosófico immanente* en la *formulación* de una teoría cognoscitiva, es o una posición *básica* o una contra-posición *básica*. Una posición es *básica* si: lo *real* es el universo del ser, y no una subdivisión del "ya-ahí-ahíera". Si el *sujeto* se conoce cuando se auto-afirma inteligente y razonablemente, no cuando se conoce en un cierto estado previo "existencial". Si la *objetividad* se concibe como una *consecuencia* de la investigación inteligente y la reflexión crítica, no cuando se piensa como una propiedad

de la anticipación, la extroversión y la satisfacción vital. Una contra-posición es básica si contradice una o más de las posiciones básicas. *Cualquier estado filosófico* sobre un problema epistemológico, metafísico, ético, teológico, cosmológico y antropológico será una posición si es coherente con las posiciones básicas sobre lo real, el conocer y la objetividad, y en último término una teoría cognoscitiva que fundamente estas posiciones y contraposiciones básicas.

De aquí se sigue que la *necesidad de expresar* la aprehensión de la dualidad dialéctica en los conflictos humanos en términos de posiciones y contraposiciones *implica* una serie de posiciones y contraposiciones básicas sobre lo real, el conocer, y la objetividad, y en último término una teoría cognoscitiva que fundamente estas posiciones y contra-posiciones básicas.

De aquí se sigue, igualmente, que de la misma manera que la física usa la expresión matemática para la formulación de la aprehensión de funciones en correlaciones, así también las ciencias humanas deberían usar las expresiones filosóficas para la formulación de la aprehensión de principios articulados pero complementarios en la oposición dialéctica de horizontes de sujetos, comunidades e historias.

Es importante anotar, finalmente, que si bien los tres métodos clásico, estadístico y dialéctico son especializaciones de la inteligencia humana, y como tales, anticipan heurísticamente las operaciones de la inteligencia experimental, entender, afirmar, sin embargo, en cuanto *especializaciones*, el método *clásico* parece *terminar* en la aprehensión de una *hipótesis* verificable en datos, y, por lo mismo parece ser una especialización de la consciencia al segundo nivel. El método *estadístico* parece más bien terminar en la afirmación de una *probabilidad* abstracta de la cual las frecuencias actuales no pueden divergir sistemáticamente. El método *dialéctico* parece *terminar* en la inversión de las contra-posiciones y el desarrollo de las posiciones.

Toda *posición invita al desarrollo*. Porque no sólo son coherentes entre sí, sino con las actividades de la inteligencia investigadora. Y puesto que estas actividades son coherentes con lo ya alcanzado, su ejercicio es posible. Y puesto que lo ya alcanzado es *incompleto* de por sí existe una invitación a un desarrollo ulterior.

Toda *contra-posición invita la inversión*. Porque cualquier falta de coherencia incita al investigador inteligente y razonable a introducir coherencia. Las contra-posiciones aunque coherentes *entre sí* son incoherentes con las *actividades* que las aprehenden inteligentemente y las afirman razonablemente. Porque las actividades contienen las posiciones básicas. Y las posiciones básicas son incompatibles con cualquier contra-posición. Uno puede aprehender y aceptar, proponer y defender una contra-posición. Pero ésta

misma actividad lo compromete a uno a aprehender y aceptar el propio aprehender y aceptar. Y este compromiso implica una aprehensión y aceptación de las posiciones básicas. El único camino coherente para mantener una contra-posición es del animal. Porque los animales no sólo hablan, sino que también no ofrecen excusas por su silencio.

10. La filosofía como dialéctica

A la luz de la dialéctica la *serie histórica de las filosofías* puede contemplarse como una secuencia de contribuciones a un único pero complejo fin. Los descubrimientos significativos, puesto que no son la prerrogativa de filósofos totalmente exitosos, se expresan tanto en posiciones como en contra-posiciones. Las posiciones invitan desarrollo. Y, en consecuencia, la serie de descubrimientos expresada como posiciones podría formar una estructura unificada y acumulativa que puede enriquecerse añadiendo los descubrimientos expresados inicialmente como contra-posiciones. Por otro lado, puesto que las contraposiciones invitan inversión, el libre desenvolvimiento del pensamiento humano tiende a separar el *descubrimiento de la contra-tendencia* de un autor en la medida que sus *presuposiciones* son examinadas y sus *implicaciones* se someten a prueba.

Un simple ejemplo clarificará los párrafos anteriores. El *dualismo cartesiano* contiene tanto una posición básica como una contra-posición básica. La *posición* básica es el "cogito, ergo sum". Ahora bien, Descartes mismo no, probablemente su principio con la claridad y precisión deseadas. En consecuencia, se requería un *desarrollo ulterior* de tales preguntas como, ¿qué es el yo?, ¿qué es pensar?, ¿qué es el ser?, ¿cuáles son las relaciones entre estos elementos? La *contra-posición básica* es la afirmación de la "res extensa". Esta es *real* como una subdivisión del "ya-aquí-ahora-afuera". Su *objetividad* es un problema de palpar y ver extrovertidamente. *Conocer* no es asunto de entender y reflexionar. La contra-posición invita la inversión. No sólo por su conjunción con otros elementos del pensamiento cartesiano, si no aun cuando se les considere aisladamente. Así *Hobbes* sobrepasó el dualismo cartesiano concediendo realidad a la "res cogitans" en cuanto se la consideraba como una instancia de la "res-extensa", de la materia en movimiento. *Hume* sobrepasó a *Hobbes* reduciendo todas las instancias del "ya-afuera-ahí-ahora-real" a agregados de impresiones conectados por meros hábitos y creencias. Ahora bien, la actividad inteligente y razonable del *criticar* de Hume eran obviamente completamente diferentes de el conocimiento que él criticaba. Debería uno identificar el *conocimiento* con la *actividad crítica* más que con los *materiales criticados*? Si así es, el dualismo cartesiano queda eliminado. Existe una reversión al sujeto que piensa. Y, al término de esta reversión, la filosofía se enriquece no sólo por una afirmación más fuerte de la posición básica sino también por la negación explícita de la contra-posición básica.

II. La dialéctica como método empírico.

Elementalmente, un método es un camino para alcanzar un fin. Más precisamente, un método es una *pauta normativa* de operaciones recurrentes y relacionadas que producen resultados acumulativos y progresivos.

Existe un método cuando hay *operaciones*; Cuando las operaciones son *distintas*. Cuando cada operación está articulada con las siguientes. Cuando las relaciones constituyen una *pauta*. Cuando la *pauta* se describe como el *modo correcto* (i. e. la norma) de ejecutar una tarea. Cuando las operaciones de acuerdo con una pauta pueden *repetirse indefinidamente*. Cuando los frutos de tal recurrencia no son repetitivos, sino *acumulativos progresivos*.

Ahora bien, el fin y tarea de la dialéctica es doble:

- (a) Por un lado, añadir a una interpretación que entiende, una interpretación ulterior que *aprecia*.
- (b) Por otro lado, clarificar las diferencias de horizontes, conducir hacia una conversión del sujeto, y, principalmente *poner a prueba* el propio auto-entendimiento y horizonte *en el encuentro* con otros.

Claramente el recuento del método ha sido en términos de operaciones distintas articuladas y recurrentes en una pauta. Falta examinar si esta pauta alcanza los resultados, el fin y la tarea que pretende, progresiva y acumulativamente.

El cuarto nivel de la consciencia se mueve más allá del campo de la ciencia empírica. Se relaciona con personas. Reconoce los valores que representan. Lamenta sus puntos-de-vista cortos. Escrutina sus presunciones intelectuales, morales, religiosas. Selecciona las figuras significativas, como para sus visiones básicas, discierne procesos de desarrollo y aberración. A medida que esta investigación avanza se esclarecen los orígenes y los puntos cruciales de cambio, el florecimiento y la decadencia de la filosofía religiosa, la ética y la espiritualidad.

Las posiciones y contra-posiciones no son abstracciones contradictorias. Hay que entenderlas concretamente como *momentos opuestos* en un proceso continuo. Hay que aprehenderlas en su carácter propiamente dialéctico. La *autenticidad* humana no es una cualidad pura. No es tampoco una liberación serena de toda sobrevisión, todo mal-entendimiento, todo error, todo pecado. Más bien consiste en un retiro de la inautenticidad. Y el retiro nunca es una adquisición permanente. Es más bien precario. Para realizarse siempre de nuevo. En gran parte un asunto de sobreparar constantemente las sobrevisiones. Reconociendo fallas ulteriores de inteligencia. Corrigiendo los errores, arrepitiéndose más y más de pecados ocultos. El desarrollo hu-

mano, brevemente, se alcanza a través de la *resolución de conflictos*; y, dentro del campo de la conciencia intencional, los conflictos básicos se definen por la oposición de posiciones y contra-posiciones.

Ahora bien, *sólo a través* del movimiento hacia la trascendencia cognoscitiva y moral puede el estudioso de las ciencias humanas esperar que discernirá la *ambivalencia* operativa en los demás y la *medida* en que han resuelto sus problemas. Fue este movimiento el que permitió a Kant interpretar apreciativamente el esfuerzo crítico de Hume y tratar de esclarecer radicalmente en qué había consistido este movimiento mismo con la serie de escritos que comienzan con *Kritik der reinen Vernunft* (1781). Fue este movimiento el que permitió a Lonergan apropiarse de la transformación progresiva del pensamiento de Santo Tomás y luego escribir un manual para ayudar al lector a realizar el mismo movimiento en sí mismo. *Insight, A Study of Human Understanding* (1957). Fue este movimiento el que permitió a Althusser (') detectar una "ruptura epistemológica" en la interpretación Marxista de Hegel y proponer los fundamentos de una nueva ciencia de la historia (materialismo histórico) y una nueva filosofía (materialismo dialéctico).

Sólo a través de tal discernimiento puede esperarse apreciar lo que ha sido inteligente, bueno y verdadero en el pasado aún en la vida y pensamiento de sus *oponentes*. Inversamente, sólo a través de tal discernimiento puede llegarse a reconocer todo lo que hay de falta de información, malentendido, y maldad aun en aquellos con quienes se está vinculado por asociación o amistad. Finalmente esta doble acción es recíproca. Así como nuestra auto-trascendencia nos capacita para conocer precisamente a los otros para juzgarlos imparcialmente, del mismo modo a través del conocimiento y apreciación de los demás nos vamos conociendo más y refinando más nuestra apreciación de valores.

El método dialéctico es pues, fundamentalmente, una *auto-revelación*. Por él el sujeto revela el yo que hizo la investigación; el yo que ofrece la interpretación, el yo que estudió la historia, el yo que pasó juicios de valor. En cuanto los investigadores reunen, completan, comparan, reducen, clasifican y seleccionan, sacan a luz las oposiciones dialécticas que existen en el pasado. En cuanto establecen un punto de vista como posición y su opuesto como contra-posición, y proceden a desarrollar las posiciones y a invertir las contra-posiciones, los investigadores proveen a sí mismos de evidencia para un juicio sobre su realización personal de autotranscendencia. Es decir, sobre su autenticidad.

El método dialéctico es una *objetivización de la subjetividad*. Y el proceso entero es un *experimento de verificación* de la autenticidad de la subjetividad. El método no es automáticamente eficaz. Pero puede proveer al sujeto "abierto", serio y sincero con la ocasión de preguntarse ciertas pre-

guntas básicas, al principio sobre los demás, pero eventualmente sobre sí. El método dialéctico hace de la conversión un tópico y lo promueve. Los resultados no son ni repentinos ni sorpresivos. Porque toda conversión es un proceso lento de maduración, que consiste en encontrar *en sí y para sí* lo que significa ser inteligente, razonable, responsable. Y, en último término, amar.

La dialéctica es, pues, un *método* para alcanzar este fin señalando diferencias últimas. Ofreciendo el ejemplo de otros que difieren radicalmente de nosotros. Promoviendo la ocasión de reflexionar, auto-examinarse, que puede llevar a un nuevo auto-entendimiento. Y tal vez a un nuevo destino y vocación.

Finalmente, el proceso es un *método empírico generalizado*. Porque todo método empírico consiste en la aprehensión de funciones en *correlación de datos* y en la verificación de las funciones en correlaciones de datos y en la verificación de las funciones en experimentos y constelaciones de datos. Porque el método dialéctico consiste en la aprehensión de unidades dialécticas en *conflictos de datos* y en la verificación de su autenticidad en el *desarrollo* de las posiciones y la *inversión* de las contra-posiciones del movimiento subsiguiente. Y, puesto que la autenticidad es una realización del sujeto, sus procesos y actividades, y el sujeto está constituido por la conciencia de estos procesos y actividades, el método dialéctico no es un método puramente empírico (i. e. de datos de los sentidos) sino empírico generalizado (i. e. de datos de conciencia).

NOTAS

- 1) Cfr. *The Social Construction of Reality*. Doubleday: Garden City, N. Y. 1966.
- 2) Cf. G. Fesard, *De L'actualité historique*. Paris: Desclée de Brower, 1960, I. Rosemary Haighton, *The transformation of Man: A study of Conversion and Community*. London. G. Chapman, 1967. C. R. Rogers, *El proceso de convertirse en persona*. Paidós, Buenos Aires, 1972-1961.
- 3) Y aún dentro de la astronomía se están descubriendo complejidad en los esquemas, cfr. Vera C. Rubin, *The Dynamics of the Andrómeda Nebula*. Scientific American 228 (1973), 6.30-36.
- 4) Cfr. L. E. Orozco, *Marxismo o Althusserianismo?* escrito como material de clase. Universidad Javeriana, Oct. 1973.
- 5) *En Elements for a Social Ethic*, N. Y. Macmillan, 1966.
- 6) Cfr. *Apuntes sobre teoría de la acción*. Buenos Aires: Amorrortu 1970-1953; *El Sistema Social*. Madrid: Revista de Occidente 1966-1951.
- 7) Cfr. B. Lonergan, S.J. *Metaphysics as Horizon*, Gregorianum 44 (1963), 306-318.