



Los Trabajos de la Sociología

Prof. Javier Bonilla Saus.

Consejo Uruguayo para las Relaciones Internacionales

El CURI mantiene una posición neutral e independiente respecto de las opiniones personales de sus consejeros y Colaboradores. El contenido y las opiniones de los “Estudios del CURI” y “Análisis del CURI” constituyen la opinión de sus autores.

Preámbulo

El CURI tiene mucho orgullo en publicar este trabajo de nuestro Director Académico Prof. Javier Bonilla Saus. La charla que brindó a los alumnos de post grado de Sociología en el CIESU tiene muchas virtudes como el propio texto deja en evidencia.

Pero lo que un lector desatento puede no apreciar es que precisamente su charla sobre la modernidad y la post modernidad ocurrió en ese año de 1986 cuando la revolución de las tecnologías de la información y las comunicaciones era aún incipiente.

La charla de Bonilla Saus y sus apreciaciones sobre la post modernidad y lo que podía deparar el futuro contiene reflexiones que, realizadas en ese año, le hacen honor al estudio de la sociología.

Buena lectura!

Gonzalo Pérez del Castillo

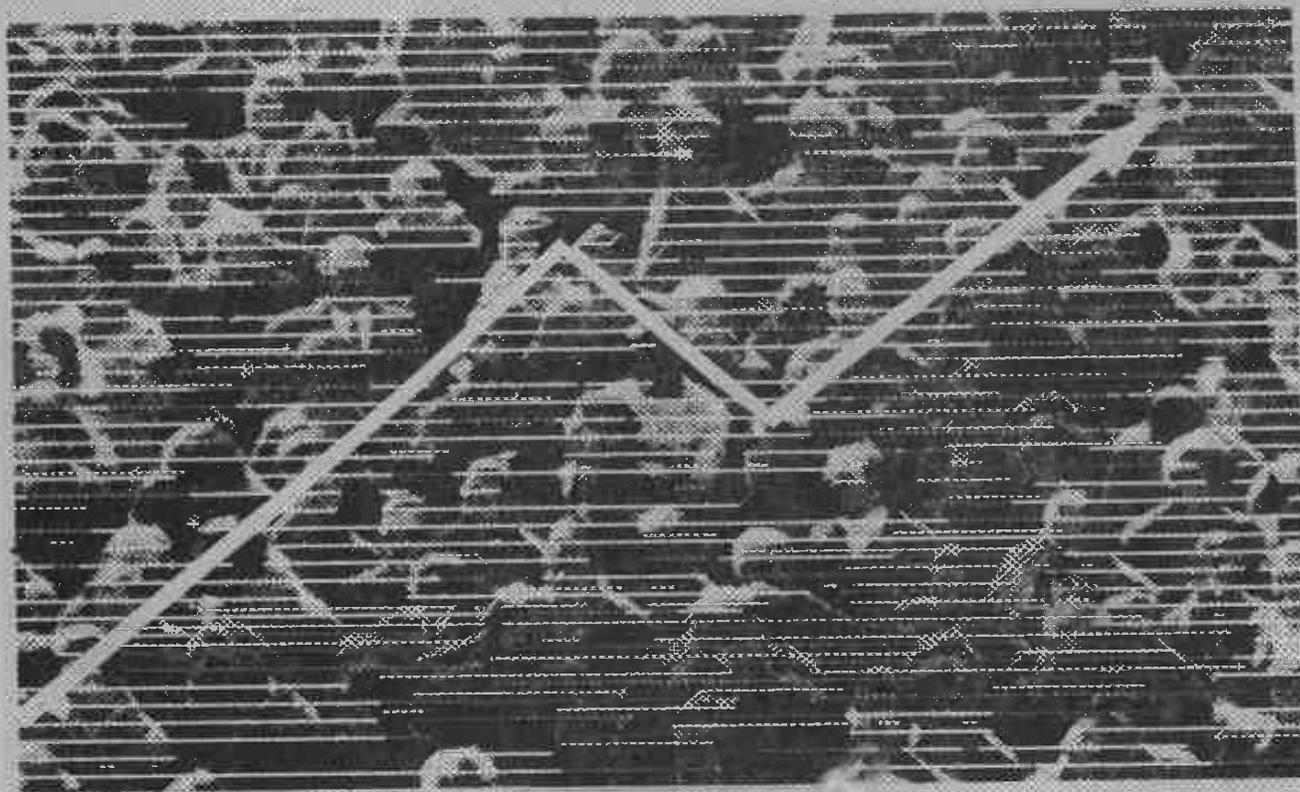
Presidente

CURI

ciesu

**ARGENTI - BONILLA - ERRANDONEA - FILGUEIRA
SOLARI - SUPERVIELLE - SUTZ
Diego Piñeiro (compilador)**

LOS TRABAJOS DE LA SOCIOLOGIA



Centro de Informaciones y Estudios del Uruguay
Ediciones de la Banda Oriental

ESTUDIOS SOBRE LA SOCIEDAD URUGUAYA Nº11: LOS TRABAJOS DE LA SOCIOLOGIA

A fines de 1986 se llevó a cabo, en el marco del II Curso de Post-Grado de Formación de Sociólogos CIESU-FLACSO, esta serie de conferencias con el objetivo de ilustrar a los estudiantes sobre los antecedentes de la profesión, diferentes enfoques teóricos y sus futuras áreas de labor profesional. Ellas serán de utilidad para estudiantes y docentes de Sociología y de otras ciencias sociales, y aun para un público más amplio que, interesándose en el tema, podrá acceder a él a través de una lectura amena.

ciesu El Centro de Informaciones y Estudios del Uruguay es una institución científica de carácter privada e independiente, constituida a partir de 1975. Sus fines comprenden la promoción y el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Uruguay, la realización de investigaciones y estudios sobre la realidad del país y de América Latina, y el incentivo a todas las actividades conexas con las Ciencias Sociales. Desde su fundación ha desarrollado múltiples investigaciones, estudios, seminarios científicos, asesoramientos técnicos y publicaciones.

Conferencia número 7
Prof Javier Bonilla Saus
Montevideo 1986-88
CIESU

Los Trabajos de la Sociología

Centro de informaciones y Estudios del Uruguay – CIESU.

Ediciones de la Banda Oriental .

Montevideo – 1985.-

Conferencia No. 7 : Profesor Javier Bonilla Saus

Quisiera comenzar esta exposición realizando una aclaración relativa al contenido de mi conferencia y a lo que puedan ser las expectativas de ustedes con respecto a ella.

Cuando la directiva de CIESU tuvo la amabilidad de formularme el pedido de realizar una charla, me señala que ésta iba dirigida a alumnos que terminaban el postgrado en Sociología y que estaban interesados en algo así como "mi experiencia profesional de sociólogo".

En mi aceptación propuse acotar un tanto eso que podría llamarse "experiencia profesional" y limitarme a exponer, más concretamente, el recorrido teórico, o si se quiere doctrinario, que yo había sufrido como profesional, dejando de lado aspectos más prácticos e instrumentales de la profesión.

Es, entonces, en este espíritu y en el estilo menos docente y más informal posible, que voy a encarar la charla de hoy.

I. Algunas aclaraciones de enfoque

Para una exposición de este tipo, se me ocurre que puede haber tres ópticas o, mejor dicho, tres niveles posibles de abordaje de la cuestión.

Un nivel sería empezar con algo así como un curso -(sin duda muy resumido)- de teoría social en el cual optamos por condensar los distintos aportes teóricos que la Sociología ha tenido en los últimos veinte años. En ese marco, habría que tratar de ver

cómo, cada una de estas teorías, han influenciado el recorrido profesional del sociólogo que hoy les habla. Este enfoque nos parece un tanto académico y formal.

Un segundo nivel de análisis sería tratar de esbozar algo menos académico y no tan escolar que yo llamaría el racconto de las "ideas-ambiente" de los últimos veinte años. Es decir, intentar transmitir a ustedes el conjunto del ambiente cultural en el que se procesaron las teorías formalizadas a las que hacía referencia en el punto anterior y, asimismo, presentar el ambiente cultural, político y social, en el cual se procesó mi experiencia profesional. Este enfoque, aunque menos preciso que el anterior, nos parece más ágil y quizás, a la postre, bastante más interesante.

Por último, un tercer nivel de abordaje para esta charla podría ser darle un giro más individual y menos estructural al discurso.

Ello implicaría definir, como hilo conductor, nuestra experiencia personal e intentar transmitir a ustedes, nuevos profesionales en ciernes, algo así como la "historia" de un sociólogo contemporáneo.

Creo que son tres enfoques posibles pero muy distintos y nos parece que lo más interesante podría ser ubicarse entre los dos últimos niveles.

Es decir que trataríamos, esencialmente, de transmitir la importancia que tuvo, para la definición de un perfil profesional, la interacción entre el ambiente cultural en los últimos veinte años y la experiencia personal de quien les habla en el ámbito de la sociología y de las ciencias sociales.

Aceptada esta opción metodológica -(y, por lo tanto, descartado el primer nivel de análisis del cual hablábamos)- nos parece de interés profundizar conceptualmente estas dos referencias o límites entre los cuales hemos optado para construir nuestro discurso.

Cuando hablábamos de "ideas-ambiente", nos estamos refiriendo a la existencia en el espacio cultural de la sociedad de conceptos, modos de pensar, estructuras mentales y hasta modalidades estereotipadas de verbalización que, de alguna manera, ordenan las mentalidades de una época. Como ustedes notaran estoy tratando de evitar la palabra ideología. Y lo estoy haciendo porque quiero presentarles una forma de concebir el problema, o si se quiere un enfoque metodológico del problema, que nos parece más preciso y más fértil.

Lo que estoy tratando de introducir aquí es el enfoque de la "historia de las mentalidades". Como ustedes saben se trata de una corriente de historiografía francesa desarrollada por investigadores como R. Mandrou, Georges Duby o Lucien Febvre, que han encarado el análisis de la cultura y de la ideología de una manera particularmente novedosa. Para la historia de las mentalidades, los modos de pensar de una sociedad, las "ideas-ambiente" de una formación social. constituyen un objeto de estudio autónomo que, a diferencia del análisis marxista, por ejemplo, no depende directamente de los procesos económicos, de las estructuras materiales o de las llamadas "instancias infraestructurales".

Así, por ejemplo, en un libro sorprendente y maravilloso (*"Los Tres Órdenes o Lo imaginario del Feudalismo"*). Ed. Petrel; Barcelona, España, 1980)- Duby muestra cómo la sociedad europea del feudalismo es perfectamente analizable, como un efecto cultural -(es decir, económico, social y político)- de las estructuras mentales procesadas durante los siglos IV y V D.C. en la Europa sometida a las invasiones bárbaras y estructuradas en la obra de San Agustín.

Los factores explicativos de la mentalidad feudal no aparecen ya en las relaciones de producción encarnadas en la servidumbre de la gleba ni en el proceso de formación de los futuros ejércitos absolutistas a partir de los núcleos armados y/o cortesanos de los señores feudales. Por el contrario, es la reelaboración permanente de las ideas heredadas del mundo antiguo y clásico, del cristianismo primitivo y de los aportes germánicos, a través de construcciones ideológicas claves como la de San Agustín -(*"De Civitate Dei"* por ejemplo)- lo que permite explicar, en primer término, los modos de pensar del feudalismo europeo. Pero, además, en segundo término -(y he aquí lo más interesante)- son esas mismas estructuras mentales las que permiten explicar cómo se desarrollan procesos y acontecimientos que, tradicionalmente, sólo se explican a niveles infraestructurales.

Cuando decimos, por lo tanto, "ideas-ambiente" de los últimos veinte años, aspiramos a decirlo y a ser entendidos en esta perspectiva. Las mutaciones ideológicas de las sociedades capitalistas occidentales y las de las sociedades planificadas que puedan interesar para el desarrollo de las ciencias sociales de los últimos años, no las vamos a

considerar referidas a la crisis del petróleo del año 1974, ni a la Guerra del Vietnam, ni al proceso de industrialización del Tercer Mundo, para no citar más que algunos ejemplos.

Más bien trataremos de presentarles los desarrollos científicos, culturales e ideológicos de esas sociedades y de sus Ciencias Sociales como *productos de la evolución de las mentalidades propiamente dichas*.

Por otro lado, lo que nosotros llamamos "la experiencia individual" del sociólogo que les habla, también requiere de algún tipo de explicación.

Aunque es obvio que se trata de un nivel de análisis muy poco universal -(en el fondo hablamos de la experiencia de un simple individuo)-, no es menos cierto que un discurso de este tipo, hereda, en algo, el interés de la monografía. No solo suele tener cierta frescura por el hecho de que admite explícitamente la presencia de la subjetividad, sino que, además, tiene la limitada pero sólida validez del testimonio. Por otra parte, me parece que en alguna forma este enfoque de la historia individual estaba explícito en la intención de CIESU de realizar charlas informales con profesionales para terminar el postgrado que ustedes han cursado.

En esta perspectiva, entonces, yo comenzaría proponiendo algunos hitos históricos que me parecen de importancia para que hagamos jugar en el tiempo los dos enfoques anteriormente explicitados. Si organizamos el tiempo cultural del Occidente, desde el presente hacia el pasado, yo diría que la coyuntura actual se inicia en el año 1968. Lo que hoy está pasando en la cultura occidental, y por lo tanto las ideas-ambiente que pautan a la sociología actual, de alguna manera comienzan a ser decididos a partir de 1968. En el mismo sentido, nuestra experiencia profesional de sociólogo se inserta y se entiende en este post 68.

Como segundo hito histórico, parece de importancia señalar el período que va de 1900 a 1968 y, por último, dejaríamos para el vasto período histórico anterior a 1900, la caracterización de mero "antecedente" de la coyuntura actual.

Mas precisamente y a modo de resumen: llamaremos la época de la "modernidad" al amplio período histórico que va desde el Renacimiento hasta 1900. Allí ubicamos la irrupción de una revalorización cultural importante de la antigüedad clásica -(tanto en materia artística como en la perspectiva filosófica que, palingenesia mediante, rearticula

la nueva filosofía con la clásica a través de Platón y Plotino)-, el nacimiento de la actitud científica ante el mundo -(que con el tiempo dará luz al conocimiento científico propiamente dicho)- en autores como Maquiavelo, Campanella, Copérnico, Galileo y Paracelso, la aparición del racionalismo, el empirismo y posteriormente la Ilustración y, en términos generales, los períodos históricos que se designan como Los Tiempos Modernos y la Época Contemporánea, hasta principios del siglo XX.

De 1900/1915 -(y destacamos esta decenio y medio porque es particularmente significativo para los temas que hoy nos interesan aquí)- a 1968, hablaríamos de una *época de transición* cuya característica fundamental sería la de mostrarnos el derrumbe de la modernidad. No necesito insistir demasiado sobre el hecho de que estas fechas, y en particular la de 1968, son un tanto arbitrarias. Además, no es posible hablar de una fecha tan próxima -(no hace veinte años que estalló el fenómeno 1968)- con el nivel de precisión y generalidad simultáneas que aquí empleamos. Queda dicho, por tanto, que si así lo hacemos, ello no es más que un tributo a la claridad de la exposición y un "raccourci" didáctico para poder plantear nuestra opinión sobre la sociología de hoy.

Estamos hablando sobre procesos culturales complejos que, más que por transformaciones bruscas, proceden generalmente por fisión y fusión de elementos y, por lo tanto, resultan difíciles de periodizar mediante cesuras nítidas.

En 1968, con la enorme fertilidad que tuvieron los movimientos políticos, sociales y culturales que rodean esta fecha, nos animríamos a hablar del nacimiento de la postmodernidad.

A reserva de que inmediatamente después profundicemos un tanto en la caracterización conceptual de estos tres momentos que hemos definido, creo de importancia subrayar que la charla de hoy tiene como objetivo fundamental dejar sentada la tesis que tanto las teorías sociológicas de hoy, como las "ideas-ambiente" que pautan el universo social político y cultural de Occidente, así como la experiencia vital y profesional que acompañó mi formación de sociólogo, están profundamente marcadas por los efectos del derrumbe de la modernidad a partir de principios de siglo XX y del surgimiento de 1968 en adelante, de la civilización postmoderna.

Antes de seguir adelante parece necesario hacer aquí un alto que nos permita aclarar teóricamente estos tres conceptos que hemos alineado en el tiempo, a saber el de la "modernidad", el de "derrumbe de la modernidad" y el de "civilización post-moderna".

II. A propósito de "La Modernidad"

Deberíamos ponernos de acuerdo sobre qué vamos a entender por "modernidad". Ante todo la modernidad es una concepción del mundo donde el individuo es el centro.

No es, sin embargo, exactamente un humanismo ni un individualismo. En realidad, la modernidad nace cuando el hombre deja de ser concebido como a una criatura que viva depositada en el mundo por la mano Dios. En el Renacimiento, saben, el hombre-criatura de la Edad Media pasa a ser algo así como un agente activo en el mundo.

En sentido estricto, la criatura humana pasa a ser un "hombre sujeto" que, a pesar de que aún permanece "sujetado" -(falta todavía mucho para que la noción de libre albedrío se profundice hasta adquirir el sentido que tendrá durante la Reforma y posteriormente)- ya no es estrictamente una criatura con alma, dedicada exclusivamente, amor mediante, a la búsqueda de dios. El sujeto que ahí irrumpe va a ir concibiendo su "sujeción" de forma cada día más mediata e irá abarcando espacios de acción, intervención y libertad cada vez más amplios hasta transformarse, después de algunos siglos, en el protagonista de la modernidad.

Ello se manifiesta, paulatinamente, en los temas más variados. Desde fines del siglo XIV y durante el siglo XV, en la pintura renacentista por ejemplo, la figura humana se hace cada vez más "individual", más apegada a los rasgos del modelo y, en algún sentido, más subjetiva. En otros terrenos, personajes como Leonardo o Vesalio comienzan a interrogar directamente las cosas del mundo en lugar de limitarse al estudio de las interpretaciones de las "*autorictates*" sobre esas cosas.

En materia filosófica, ya había, en realidad, una reflexión sobre la gestión del sujeto antes del Renacimiento y bastante antes de Descartes.

En algún momento yo dispuse de tiempo como para recorrer algunos textos de autores como San Anselmo, Abelardo, San Benardo o Richard de Saint-Victor. Es la filosofía de los siglos XI y XII y, ahí, hay esbozos interesantes de un nuevo concepto de sujeto en la polémica entre “*dialécticos*” y “*místicos*”.

En los dialécticos, por ejemplo, "la razón" aparece como el pensamiento, como una "aptitud" específicamente humana -(esto ya es moderno en algún sentido)- que se mueve entre dos "dones" divinos: la fe y la visión. En ese sentido, el "hombre de pensamiento" de los dialécticos, no está exactamente "debajo" de Dios como en los místicos: ocupa un lugar novedoso que no es ya el de "criatura".

En la reflexión destinada al tema social y político, el cambio es más nítido y tarda algo más en manifestarse. Maquiavelo, Moro o Campanella son autores ya típicamente renacentistas y posteriores a las postrimerías del siglo XV. Indeleblemente signados por el surgimiento de los futuros absolutismos, éstos autores encarnan en su mirada sobre las sociedades de su tiempo, una nueva actitud de observación, de conocimiento y hasta de proposición utópica que hubiese sido inconcebible en una Edad Media que no veía en el orden social "fatal" del Medioevo nada muy diferente de una versión imperfecta de la “Ciudad de Dios”.

En el aspecto científico, es donde el cambio va a ser más radical. El hombre-criatura, que por definición aparece como esencialmente pasivo en el mundo, va a empezar a ser reemplazado por un sujeto, sujeto de conocimiento científico, particularmente activo. En el ámbito de las ciencias, el sujeto moderno va a afirmarse sobre la base de la herramienta de la razón. El código cartesiano se expresa a principios del siglo XVII, de manera literal y hace depender la existencia del sujeto de su razonabilidad. De alguna manera, esté sujeto-razonable que postula la modernidad se transforma en actor de la historia en el período que va del siglo XVII al siglo XIX.

Las virtudes del planteo son, sin duda alguna, por ustedes conocidas. Lo que quizás sea un poco más novedoso, es tratar de mostrar aquí algunas de sus limitaciones.

En primer término esta concepción del sujeto va a plantear, con particular violencia, el problema de la disonancia entre la idea del mundo que el sujeto construye con su razón y el mundo mismo.

Porque el hombre moderno ya no tiene una idea de mundo basada en el sentimiento o en la fe religiosa; ahora empieza a tener una idea del mundo construida de acuerdo a la razón y, por esa vía, induce el problema de la comparación entre esa idea "razonable" del mundo y las cosas que integran el mundo.

Quizás quien mejor expresara ese drama a inicios del siglo XIX, es Hegel para quien "*...lo racional es real y lo real es racional*". Allí es encarnada la tragedia epistemológica de la modernidad ya que, durante tres siglos, el hombre se pasó postulando esa homología estricta entre realidad y razón y, simultáneamente, asistió impotente a las evidencias empíricas de su desencuentro.

Antes de este enorme encandilamiento con la razón, al hombre medieval no se le planteaba el problema de que el mundo no respondiese a sus expectativas racionales. El hombre-criatura enfrentaba a la voluntad de Dios y el problema quedaba resuelto en el terreno de la fe.

Sin embargo, con el Renacimiento, el sujeto moderno, ahora armado con el instrumento de la razón, le expropia a Dios el lugar de privilegio: en el siglo XVII, Pascal advertirá explícitamente la centralidad del hombre en la nueva concepción del Universo y la decadencia del dispositivo filosófico anterior.

Un segundo elemento importante determinado por la aparición de la noción moderna del sujeto, tiene que ver con una modificación de la conceptualización del tiempo y, en particular, del tiempo histórico. El sujeto razonable ya no padece el tiempo sino que, de manera más o menos explícita, aspira a organizarlo. El tiempo de la modernidad, que no es el tiempo medieval ni el tiempo clásico, aparece cada vez más cargado de "sentido".

El "sentido" de la historia comienza a esbozarse bajo la forma de una "dirección" o de un "recorrido"; como algo que se organiza entre un origen y un fin. Este hombre razonable que necesita fundar en algún lado su reflexión sobre el tiempo requiere, como condición *sine qua non*, de un punto de partida para su propia ubicación en el tiempo. La historia requerirá así un punto de partida y, como la razón siempre necesita de justificaciones, ineludiblemente la historia avanzará hacia un tipo de finalidad. Sin duda

están allí los gérmenes de una de las ideas más notables y más catastróficas de los últimos quinientos años: la idea de progreso.

Un tercer elemento que se va a modificar de manera decisiva con la aparición de la modernidad es la conceptualización del espacio. No solamente el espacio geográfico de la Edad Media europea se va a ensanchar de manera material por la vía de los Grandes Descubrimientos. En realidad, más profundamente, la noción de espacio sufre una verdadera revolución. Por un lado aparece un espacio estrictamente humano que es conceptualizado como el radio de acción del individuo-sujeto y que tiene como referencia el cuerpo y los sentidos. Por el otro hay además, un nuevo espacio político que se irá definiendo lentamente a medida que el poder y el dominio creciente del Absolutismo estructuran espacios territoriales cada vez más "nacionales" y precisos.

Por último, hay una crisis generalizada de la concepción clásica y medieval del espacio universal. La idea geocéntrica del universo Ptolemaico, que en su versión medieval no era sino una versión secular del teocentrismo bíblico, se desmorona en manos de una larga serie de autores: Nicolas de Cusa (1404-1464), Copérnico (1473-1543), Giordano Bruno (1548-1600), Galileo (1564-1642), Kepler (1571-1630) y, finalmente, Newton (1643-1727).

Alexandre Koyré utilizó en sus trabajos -(de los que vale la pena destacar los *"Etudes Galiléennes"* (1935-1937-1939) y *"From the closed world to the infinite universe"* (1957)-, la expresión de "destrucción del cosmos" para expresar la sustitución del cosmos finito y ordenado de la Edad Media por una idea de universo infinito cuya explicación sólo es posible por la vía de leyes y no por su relación con la divinidad.

Estas son, en un resumen muy apretado y forzosamente esquemático, las grandes líneas de la mentalidad moderna que se funda en Occidente a partir del Renacimiento. No solamente alguna de estas ideas no eran estrictamente novedosas para la época, sino que, además, con el transcurso del tiempo, muchas de ellas sufrirán modificaciones importantes. Pero, en cualquier caso, lo que caracteriza al Renacimiento, y a los Tiempos Modernos que le siguen, es que van a asistir a la imposición cada vez más generalizada de estas ideas y que, de allí en adelante, además de nociones integrantes del acervo cultural

Europeo, se transformaran en las concepciones fundamentales del pensamiento Occidental por mucho tiempo.

III. La Crisis de "La Modernidad"

Como se señaló anteriormente, este vasto predominio de la mentalidad moderna comienza a modificarse, e incluso a entrar en crisis, hacia principios del siglo XX.

En sentido estricto, si prestamos atención a la producción artística, la crisis ya se esboza a partir de mediados del siglo XIX. Las últimas manifestaciones del Romanticismo europeo anuncian -(por lo menos así puede verse hoy)- una revisión importante de la relación entre el sujeto y el mundo. La irrupción de la óptica "intimista" en la producción literaria, el cuestionamiento de la mirada ingenua y "natural" hacia el mundo exterior y hacia la naturaleza son síntomas de que el sujeto moderno y razonable comienza a vivir zozobras.

Hacia las dos últimas décadas del siglo, el simbolismo en literatura y el post impresionismo en pintura -(con sus ramificaciones "*fauves*", cubistas y la del puntillismo (aunque este es más una reafirmación impresionista)-: son ya cuestionamientos francos de los temas naturales, del mundo visible y "objetivo" y reivindicaciones de nuevas organizaciones -(de palabras y sonidos o formas y colores)- capaces de privilegiar en la producción artística una serie de "sentidos" cada vez más numerosos, complejos y abstractos.

No ha de sorprendernos que sea en la producción artística donde estas señales aparecen primero; ya en el "Quattrocento" la misma preiatura de lo artístico sobre lo filosófico y lo científico se había manifestado.

Pero, a los efectos de este trabajo, la década y media decisiva conviene situarla entre 1900 y 1915, porque es allí que se verifican tres acontecimientos científicos y filosóficos de primera magnitud.

Más precisamente: entre 1899 y 1901 se publica "*La Interpretación de los Sueños*" de Sigmund Freud; en 1905 aparece la memoria "*Sobre la electrodinámica de los cuerpos*

en movimiento" de Albert Einstein, seguida de una serie de trabajos que culminan con la publicación en 1916 de la teoría de la Relatividad Generalizada. Por otra parte, entre 1906 y 1911, se llevan a cabo en la Universidad de Ginebra los cursos de Ferdinand de Saussure que luego aparecerán compendiados en el "*Curso de lingüística general*" publicado en 1915, por dos de sus discípulos.

Los tres autores mencionados, en diferentes grados, eran hijos legítimos del positivismo y de la modernidad. Sin embargo todos ellos, de manera no muy consciente al principio, echaron las bases de su superación definitiva. Ferdinand de Saussure era un profesor que, detrás de sus estudios sobre las lenguas indoeuropeas, comenzó a descubrir las limitaciones de la filología y de la gramática comparadas y a intuir aquello que, en los años posteriores, se llamó la lingüística. Más allá de las prácticas que cada individuo o cada comunidad humana realizaba en sus actos de comunicación concretos, Saussure imaginó que había una realidad mucho más profunda que la fonética, la semántica o la gramática.

Habla de una "lengua" que era una estructura o un conjunto de estructuras que más que ser una simple herramienta de la que se servía el sujeto para comunicarse, era una verdadera realidad social que atrapaba al sujeto, que lo determinaba y que le organizaba el sentido de la comunicación en el seno de su grupo lingüístico.

En otras palabras, el Todopoderoso sujeto razonable de la modernidad, ya no hablaba ni se comunicaba como él quería; por el contrario, el sujeto usaba la lengua como podía e incluso muchas veces "era hablado" por ella. La lengua hablaba por el sujeto y a través de los integrantes de su comunidad lingüística, el sujeto ya no "se servía" de la lengua.

Algo similar sucede con el trabajo de Freud. Médico neurólogo de formación, hijo positivista de su tiempo, recorre junto con Charcot y con Breuer la espinosa cuestión de las entonces llamadas "enfermedades nerviosas".

Había realizado laboriosos estudios sobre las células nerviosas de las lampreas (1878) y del cangrejo de río (1882), pero, en la Viena cosmopolita de fines de siglo las oportunidades profesionales para los neurólogos no eran muchas. Hacia 1889, se interesa por el método hipnótico de curaciones de la histeria femenina que aplicaba Joseph

Breuer. Por ese conducto toma contacto con la "talking cure" o "chimney sweeping" y comienza a experimentarla en su propia consulta privada.

En 1893, publica conjuntamente con Breuer *"El mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos: comunicación preliminar"* y, en 1895, los *"Estudios sobre la histeria"* donde aparece claramente definido el concepto de "represión".

La vía estaba abierta. Detrás de la razón que regulaba las conductas ostensibles de las señoras que visitaban su consultorio, Freud intuyó la existencia de otra cosa que no solamente no era razonable sino que además escapaba al control de los sujetos. Con *"La interpretación de los Sueños"* de 1899/1900, Freud no solo le pone el nombre al inconsciente sino que descubre que el llamado sujeto no es razonable y, además, que es literalmente prisionero de su inconsciente. El código cartesiano quedaba seriamente cuestionado: el sujeto "existía" en otras dimensiones diferentes que la razón. Es más, la razón misma quedaba reducida a un "Yo", todavía "razonable" pero dependiente y atormentado por la sin razón de las pulsiones, la libido, el inconsciente.

Por su parte, casi en la misma época, un joven empleado de la Agenda Federal de Patentes de Invención de Berna, supo tener una intuición genial que problematizaría para siempre la noción de espacio y de tiempo que Occidente había manejado por más de cuatro siglos. Desde el tranvía en el que concurre a su trabajo todas las mañanas, ve el reloj de la Catedral que está por marcar las nueve. Su vieja inquietud -(quizás surgida a propósito de la singular y sorprendente experiencia de Albert Michelson (1881) y Morley (1887) sobre la velocidad de la luz)- volvió a hacerse presente: "¿cómo se vería el mundo si yo viajase sobre un rayo de luz?"

Si el vehículo en el que viaja, en lugar de aproximarse al reloj, comenzase a alejarse de él a la velocidad de la luz, Albert Einstein advierte que lograría detener el tiempo: para él, observador, el reloj nunca daría las nueve horas.

En 1906, la Teoría de la Relatividad restringida sienta las bases de un espacio y de un tiempo infinitamente más complejos y abstractos que aquel tiempo y aquel espacio de la modernidad que estaban indisolublemente ligados a la consciencia y a los sentidos del sujeto razonable. Las concepciones de Copérnico, Galileo y Newton, y con ellas toda la

física "moderna" –(en sentido estricto)- quedaron, si no invalidadas, por lo menos *relativizadas*.

Con estos tres breves ejemplos, lo que he querido dejar claro, es que lo que se inaugura allí (además, obviamente, de la lingüística, el psicoanálisis y la física actual) es una nueva mentalidad científica que no es sino el resultado de transformaciones ideológicas y culturales trascendentes. Con nuestros tres ejemplos pretendo mostrar que comienza a verificarse un cuestionamiento de la centralidad y la omnipotencia del sujeto razonable moderno y se inicia, lenta y pausadamente sin duda, una etapa de modestia epistemológica, un momento de más prudencia en cuanto a la capacidad del hombre para enfrentar el mundo.

En primer término porque el viejo sujeto moderno pierde su unidad. La escisión del sujeto propuesto por Freud –(en dos o tres instancias anteriores, según los diferentes diseños tópicos que se adopten)- termina con el individuo presupuesto como un Yo unitario "agente coherente" de razón y de conocimiento.

Simultáneamente, la idea de sujeto que se empieza a esbozar pierde autonomía y el hombre comienza a ser pensado como cada vez más determinado por su propia naturaleza, por su entorno físico, por su cultura. En sentido estricto cabría decir que se problematiza la relación del hombre con el mundo porque no solamente la capacidad cognoscitiva del hombre es concebida con más modestia sino que, también, la concepción del mundo (y decimos obviamente "mundo" en el sentido filosófico) se modifica: se comienza a pensar a éste como algo menos fácil de entender, como una realidad menos legible de buenas a primeras.

Desde luego que el tema de la dificultad de conocer no es radicalmente nuevo; la modernidad no fue tan ingenua en su postura epistemológica. "*Las potencias engañosas*" de Pascal, la preocupación por el "método" de Descartes y todo el ritual, muy decimonónico, de la experimentación, son las trazas de la preocupación del hombre moderno por salvar las dificultades que encontraba para conocer el mundo.

Pero lo que acontece a partir de principios de siglo es una problematización mucho más profunda de la relación cognoscitiva entre el sujeto y el mundo.

Ya no es que "...los sentidos nos engañen...", ya no se trata de superar "prejuicios" o de "iluminar" mediante el uso de la razón. De lo que se trata es de que la realidad ya no es una, sino múltiple; de que el mundo permite muchas –(¿o infinitas?)– lecturas y explicaciones válidas y de que, en última instancia, las herramientas básicas de la producción del conocimiento durante la modernidad –(los sentidos y la razón)– se muestran o inadecuados o mucho más limitados que lo que se creía anteriormente.

El "pienso luego existo" y las versiones que le sucedieron (conozco luego existo; construyo luego existo; experimento luego existo; etc.) comienzan a revelarse cada vez más insatisfactorios.

Una advertencia. Convendría ir señalando que este nuevo ambiente epistemológico no debería ser interpretado por ustedes como un simple "avance" o como un "progreso" en el ámbito de las concepciones científicas. Más bien debería ser interpretado en el sentido de Thomas Kuhn o en el de Gaston Bachelard, como una modificación radical del derrotero de la ciencia mediante "una revolución" o "una ruptura".

IV. La toma de conciencia

Los años que van desde esta primera década y media del siglo hasta 1968, los hemos bautizado como los del "derrumbe de la modernidad". Quizás ese derrumbe no haga más que comenzar –(eso en realidad solo lo sabremos con el tiempo) – pero, en cualquier caso, para los científicos sociales que nos forjamos culturalmente en torno a 1968, esa fue la fecha de una toma de conciencia a veces dramática, de la magnitud de ese derrumbe y de la urgencia de iniciar una reflexión sobre la postmodernidad que comenzaba.

Hay muchas lecturas posibles de estos primeros años del siglo XX pero, en términos generales y bajo diferentes formulaciones todas ellas indican que estamos asistiendo a mutaciones culturales de importancia.

En esta exposición, se pueden señalar algunos de los elementos que generaron esta toma de conciencia. En primer término las experiencias históricas de transformación o revolución social que se desarrollan durante el período terminan en todos los casos problematizando –(si no es que cuestionando)- la idea de "progreso" que las animaba más o menos explícitamente. La superación de los llamados "problemas económicos"- y/o "problemas sociales", que era el leit-motiv que impulsaba esas empresas, terminó en casi todos los casos produciendo resultados que no solamente no eran convincentes sino que, además, generó la irrupción de nuevas miserias históricas no previstas.

En su versión más salvaje, el capitalismo produjo crecimiento pero no generó desarrollo; mientras aumentaba de manera exponencial la riqueza socialmente producida, aumentaba simultáneamente su concentración en pocas manos configurándose, por lo general, el círculo perverso de sociedades que producen, al mismo tiempo, cada vez más riquezas y cada vez más miseria.

Allí donde el capitalismo se hibridó de cierta planificación y de "previsión social", su expansión fue sin lugar a dudas más medida y orgánica. Sin embargo, no pudo evitar el saqueo de los recursos naturales no renovables, la hipoteca del medio-ambiente de las generaciones futuras o la aparición de procesos de marginación cultural altamente agresivos tanto para la comunidad como para el individuo. Ahí hubo crecimiento y desarrollo pero, ni el uno ni el otro lograron evitar la aparición de nuevos problemas tanto o más graves que aquellos que venían de ser suprimidos.

Las economías de planificación centralizada, quizás las herederas más directas y explícitas de la gran mitología del "progresismo" decimonónico, crecieron poco, se desarrollaron menos y generaron leviatanes burocráticos y policiacos que tampoco proporcionaron soluciones válidas ' para los problemas de sus países.

En segundo término, y más específicamente en el ámbito cultural , los procesos ocurridos son paradójicos sino inexplicables.

Cuando las sociedades dispusieron -¡por fin!- de los medios económicos y técnicos para una difusión masiva del conocimiento y de la cultura, los resultados fueron casi los opuestos de aquellos que soñaron el Iluminismo, la Ilustración y el progresismo cultural del siglo XIX.

Masivamente distribuidos, los valores y los bienes culturales de Occidente parecen haberse distorsionado o evaporado. La apertura social del acceso a los conocimientos científicos generó “cientismo” y no una sociedad más racional y más libre. Por el contrario, un nuevo oscurantismo, una suerte de *religión de la técnica*, parece haberse puesto en marcha.

La democratización del arte, por su lado, impulsó la aparición de fenómenos de comercialización y/o politización de la producción artística que, aunque no son estrictamente novedosos, en su inédita profundidad y extensión actual han modificado sustancialmente la postura tradicional que tenía el artista en la sociedad moderna.

Por otra parte, precisamente cuando la antropología nos señalaba la importancia que tenían para el hombre contemporáneo el análisis, el conocimiento y el respeto por aquellas culturas que, claramente, en distintas partes del mundo, habían podido resistir al "progreso moderno" del colonialismo, el "desarrollo" y la tecnocratización del siglo XX, parecían haberse ensañado particularmente con ellas.

En tercer lugar, y en el terreno de los valores morales, asistimos a uno de los momentos más desconcertantes de la historia de la mentalidad occidental. Ahí donde la política hace frontera con la ética. Occidente ha generado en lo que va del siglo, los acontecimientos más extremos; desde el mantenimiento de estructuras económicas de una intolerable injusticia, hasta la utilización del terrorismo indiscriminado, pasando por la organización de vastísimas y tecnificadas empresas de genocidio.

También el desarrollo científico y tecnológico está planteando problemas éticos de envergadura. Más allá de lo que no es novedoso –(el trabajo científico con fines militares o represivos por ejemplo)-, aparecen fenómenos que indican que las culturas occidentales están asistiendo al inicio de una reformulación importante.

Al igual que el siglo XV debió, en su momento, "digerir" moralmente la disección de cadáveres y la casi insostenible “irrupción” de la anatomía, nuestro tiempo parece encaminarse hacia el dilema de enfrentar éticamente los problemas prácticos creados por la ingeniería genética, la tecnología de postergación de la muerte, los métodos de manipulación psicológica o el manejo de armas de capacidad de agresión prácticamente ilimitada.

Aunque en nuestro país estas realidades nos interesen por ahora solo de manera mediata, baste señalar que hay discursos no tan sofisticados que ya han echado pie a tierra en estas sociedades: la "planificación familiar" o la "liberación sexual" constituyen propuestas de innegables efectos éticos que han sancionado como moralmente legítimas casi de manera imperceptible, la intromisión de la planificación tecnocrática en el espacio de la familia y la desvinculación de la sexualidad de la idea de prohibición y castigo.

Quizás haya hoy y aquí, en Uruguay, un ejemplo más impactante: la "medicalización" de las pautas de conducta de la población nacional para con su cuerpo y la tendencia a determinar hoy que cada "evento" corporal sea leído por nuestros conciudadanos como "síntoma" y requiera, por lo tanto, de la intervención sistemática de médicos, especialistas, medicamentos, análisis, psicoterapia, etc.

Esta situación –(cuyos efectos, tanto sobre la salud de la población como sobre el sistema sanitario, son desastrosos)- constituye un ejemplo perfecto de cómo el discurso médico, con el objetivo de "mejorar" y "hacer progresar" el nivel de cobertura sanitaria, terminaría expropiando a los individuos el control de su cuerpo, confundiendo la noción de salud de la población y haciendo aparecer un nuevo problema de difícil solución política. Hace ya muchos años, a propósito de este problema, Ivan Illich lanzó un primer grito de alerta (*“Medical Nemesis”*, Ed. Calder and Boyers, 1975) señalando la aparición de este problema como característico de la postmodernidad.

Hoy en Uruguay sabemos que, con excepción de algunos problemas muy específicos (mala atención primaria, alta mortalidad infantil en el primer año de vida), toda ampliación indiscriminada de la cobertura médica de la población generará más consumo de medicamentos, más neurosis "medical", mas enfermedad y no mas salud.

En otras palabras, y más allá de una realidad nacional que luego de once años de congelamiento autoritario parece "retrasar" un tanto con respecto a las mentalidades contemporáneas, los científicos sociales hemos ido adquiriendo conciencia de que el modelo ideológico de Occidente está cambiando, que en algunos aspectos ya ha cambiado y que, aún más, determinados supuestos básicos de ese modelo ya son historia antigua.

Hemos querido traer a colación este pequeño ejemplo de "problema nacional postmoderno" porque nos parece que subsiste en el país una pronunciada tendencia a ignorar la aparición de los nuevos problemas sociales.

En efecto, el escéptico balance de las limitaciones y las carencias de las culturas de Occidente hasta ahora animadas por la mentalidad moderna, no es solo aplicable a aquellas sociedades en las que la modernidad fue llevada al paroxismo por el desarrollo económico y social. En sociedades como la nuestra, donde el crecimiento económico siempre ha sido timorato y esporádico, el desarrollo social y cultural no siguió los caminos de Europa Occidental o de los E.E. U. U. y, sin embargo, no por ello parecemos estar exentos de algunos de sus problemas.

Por limitado que sea nuestro desarrollo como "desarrollo industrial", la problemática del país futuro no deja de plantearnos algunas preguntas sobre la postmodernidad. Ante nosotros se abre la alternativa de concebir el Uruguay del año 2000; o bien impulsamos al país hacia alguna versión de "modernidad" conocida (la U.R.S.S. de 1950, los EEUU de 1960, la Europa de 1970 o el Japón en 1980), arriesgando por esa vía reencontrarnos con las dificultades de esos modelos, o bien encaramos la necesaria transformación de nuestra sociedad ensayando algún camino "de desarrollo" que tome en cuenta las experiencias ajenas y los síntomas de decaimiento que presenta hoy la modernidad en muchas otras partes del mundo.

V. Una aproximación a la postmodernidad.

La idea de bautizar como "*postmodernas*" a las sociedades actuales, surge a mediados de la década de los 70 en los EEUU y en Europa Occidental y apunta a señalar la aparición de las nuevas mentalidades que acompañan el desarrollo de la ciencia, la literatura, la arquitectura y las artes en los últimos años. En ellas se refleja la generalización y la divulgación de aquellas innovaciones conceptuales trascendentes que, de manera sutil

y casi imperceptible, irrumpieron en el pensamiento científico y filosófico occidental hacia principios de siglo en ejemplos como los que señalamos anteriormente.

Aunque el desarrollo científico ha seguido evolucionando de manera acelerada y acorde con las necesidades sociales y con la lógica interna de cada disciplina, es, como vimos, la relación del hombre con el mundo, su idea de la ciencia como herramienta de domesticación de la realidad, lo que cambia radicalmente.

Aunque el derrumbe de la modernidad parecía inaugurar una etapa de relativa "modestia epistemológica", ello no significaba la instauración de una descalificación del pensamiento científico como tal; la envergadura de los desarrollos científicos de los últimos años alcanza como prueba para señalar que nadie cuestiona, seriamente, la eficacia del conocimiento científico. Pero lo que ciertamente parece ser cuestionado, en cambio, son los discursos de legitimación del saber científico, aquellos "meta-discursos" que, desde el siglo XV en adelante, soportaron a nivel social el desarrollo de la ciencia moderna.

Nadie ha dejado de percibir la operatividad de la física, la eficacia de la biología o la importancia de la econometría: lo que sí ha quedado al descubierto es la idea de que el desarrollo de las distintas ciencias iba automáticamente acompañado por mejoras para la calidad de vida del hombre común, o por la aparición de sociedades más cultas, más justas y más "felices".

A) El proceso de deslegitimación del conocimiento.

Tal como señalamos al principio, las mentalidades modernas enfrentaron al universo construyendo un dispositivo filosófico que les permitió revisar la postura del hombre-criatura en el antiguo cosmos. Este dispositivo -(en sí mismo exterior al razonamiento estrictamente científico)- ponía en escena un "protagonista" central: Un sujeto humano armado de razón, sentidos y método que era capaz de poner en marcha la gran aventura del descubrimiento, el gran desafío de conocimiento del mundo.

En sentido estricto nuestro personaje fue el protagonista determinante de las dos grandes epopeyas que pautaron el destino de las mentalidades modernas y la relación del

saber con la sociedad en Occidente. Jean Francois Lyotard ("*La Condition Post-Moderne*", Ed. de Minuit, París, 1979) ha expresado esto con acierto.

La primera gran epopeya se enuncia casi explícitamente en el discurso de la Revolución Francesa, atraviesa todo el siglo XIX y se transmite al siglo XX a través de los aparatos estatales de educación y cultura. Es la lucha del sujeto razonable, ahora encarnado en "La Humanidad", por acceder al conocimiento; Lucha sin fin porque la Humanidad no termina de acceder al saber por la acción de fuerzas "oscurantistas" (religión, tiranía, explotación, etc.) que se lo impiden desde hace siglos.

Los agentes activos de esta lucha épica se concibieron a sí mismos como individuos aislados enfrentados a las fuerzas de la oscuridad. La versión mitológica de la "caída" de Galileo es un ejemplo perfecto de este dispositivo épico. Más adelante, la Enciclopedia y la Ilustración aparecen como "movimientos", es decir sujetos más colectivos, de emancipación de una humanidad constreñida a la ignorancia. El siglo XIX va a asistir a la asunción por los Estados nacionales de la tarea de "educar al pueblo" y la de encaminarlo hacia "el progreso". José Pedro Varela es nuestra versión vernácula del tramo final de la misma epopeya y el primer Batllismo su ejecutor más preclaro.

Como una ramificación peculiar, pero interna a la misma concepción, se desarrolla el pensamiento marxista-leninista. Allí la emancipación de la humanidad por el saber se concibe mediante la acción de dos agentes más o menos distinguibles: "el proletariado" en la obra de Marx y "el Partido" en la obra de Lenin.

En todos los casos, y más allá de cuáles hayan sido los agentes portadores de la antorcha del saber Liberador, el sujeto "Humanidad" o "Pueblo" lleva a cabo su emancipación contra todo aquello que le impide acceder al conocimiento y, por ende, al gobierno de sí mismo.

La segunda gran epopeya sustentadora de las mentalidades modernas establece una relación diferente entre saber, pueblo y estado. Más heredera de la tradición germánica - (y presuponiendo un referente filosófico más spinozista que cartesiano)-deposita en los *intelectuales puros*, en la Filosofía, en la Universidad, la tarea de desarrollar. "la Ciencia" por la ciencia misma.

En lugar de fundar la legitimidad del conocimiento en la necesidad de una emancipación popular o universal, esta epopeya pone en escena la lucha por la constitución de un Sujeto abstracto, un Espíritu especulativo que será por sí mismo la garantía y la legitimidad del saber autogenerado. Como consecuencia, la sociedad y el Estado habrán de ser regidos por ese saber puesto que, en el fondo, los tres no son otra cosa que desarrollos o manifestaciones de la "Vida del Espíritu".

Como se verá, las epopeyas difieren pero ambas proporcionaban poderosos elementos ideológicos de legitimación del saber y especialmente del conocimiento científico en y ante las sociedades modernas.

En los albores del siglo XX estas grandes mitologías, como vimos, entran abiertamente en crisis. La mentalidad postmoderna se esboza como epistemológicamente más modesta porque, en el fondo, se reconoce manifiestamente incrédula frente a las grandes epopeyas ideológicas que legitiman el saber en la modernidad. La emancipación del sujeto razonable o trabajador, la dialéctica del espíritu, la hermenéutica del sentido o el desarrollo de la riqueza son hoy, en las sociedades postmodernas, elementos ideológicos cada vez más anecdótico que, al mismo título que "Adán y Eva" o "El Apocalipsis" carecen de funciones ideológicas determinantes a nivel social.

B) La concepción postmoderna del conocimiento.

No es necesario un análisis demasiado afinado para fundamentar esta conclusión. Sin pretender establecer ninguna relación de causalidad explícita entre los dos fenómenos es posible empero señalar como todas las instituciones y los discursos sociales que se fundamentaban en esos dispositivos ideológicos están hoy en franca crisis.

La escuela tradicional -(en sus diferentes ciclos)- enfrenta uno de sus momentos más difíciles. Debilitada la mitología iluminista que la sostenía, ha quedado al desnudo su ambigua tarea meramente socializadora. La Universidad, recinto privilegiado para la epopeya de la "Vida del Espíritu", no solamente ha visto la desaparición del alimento predilecto de aquel -(la metafísica y la filosofía especulativa)-, sino que, en realidad es hoy,

en el mejor de los casos, un mediocre ascensor social para la formación de técnicos de nivel medio.

Por su parte las grandes ideologías políticas programáticas que acompañaron las epopeyas del conocimiento moderno -(el liberalismo, el marxismo, el desarrollismo, el nacionalismo, etc.)- son también ruinas ideológicas que se han desmoronado ante el embate de una era post-industrial que plantea desafíos que ninguna de ellas siquiera imagino.

Y ello no puede sorprendernos. Desmoronado el sujeto razonable y su relación de conocimiento/dominación, se desmoronó el método y, por esa vía, el conjunto de reglas que conseguían la adhesión de ese personaje que la modernidad siempre usó pero que rara vez reconoció explícitamente: el observador, el lector, el pueblo, la sociedad, el científico o "la ciudad de los sabios", es decir, todas las encarnaciones que puede asumir la mirada del sujeto supuesto "exterior" a un conocimiento que se produce para "exhibirse" y "convencer". En otras palabras y de manera muy somera, se desmorona "la demostración".

En 1949, Gastón Bachelard (*"Le rationalisme appliqué"*, PUF; 1949, París) ya advierte que la ciencia moderna más que demostración y pruebas organiza *lenguajes* que por lo general, aparecen como no compatibles -cuando no contradictorios- con la razón moderna. Esos lenguajes se autoformulan sus propias reglas sintácticas, los símbolos que los expresan y por lo tanto las operaciones autorizadas en su seno, de manera tal que la construcción científica es cada vez más una axiomática que se debe aceptar "in totum".

La única referencia externa que necesitan los nuevos lenguajes científicos es un metalenguaje que determine los requisitos formales de la axiomática; esta referencia, en teoría, la debería proporcionar la lógica. En honor a la verdad, conviene advertir que en la actualidad, tampoco la lógica es capaz de garantizar de manera irrefutable que todos los sistemas formales desarrollados por las diferentes ciencias tengan las propiedades sintácticas requeridas.

Nos encontramos entonces con un universo científico integrado cada vez más por sistemas formales axiomáticos capaces de argumentar en diferentes sentidos pero cuya consistencia "recíproca" parece no poder ser garantizada.

Es más, la racionalidad misma, concebida por la modernidad como naturaleza del sujeto o como ley natural del pensamiento –(y a veces de las cosas) - queda seriamente cuestionada a partir del momento en que el sujeto humano empieza concebirse como un agente escindido entre razón, pulsión, lenguaje, tradición, etc. Inexorablemente la postmodernidad parece avanzar hacia un nuevo tipo de conocimiento que algunos han preferido bautizar como "*saber*" o, mejor dicho "*saberes*" a los efectos de señalar, plural mediante, la ruptura cada vez más profunda con la utopía moderna de "La Ciencia" única y coherente.

De manera muy nítida este nuevo tipo de concepción del conocimiento aparece vinculado a un desarrollo sumamente exitoso de las cuestiones de comunicación y de lenguaje. Desde hace más de 40 años, asistimos al desarrollo vertiginoso de propuestas científicas y soluciones técnicas que atañen, directa o indirectamente, al ámbito de lo que podría llamarse: la semiótica. Lingüística, fonética, fonología, cibernética, informática, telemática, etc, son todos discursos que aluden a aquello que se ha transformado en el eje de la sociedad post-moderna: el fenómeno de la información/ comunicación.

Ya es obvio que no se trata ni de una moda ni de un desarrollo meramente casual de estas propuestas en las sociedades postmodernas. Por el contrario, de lo que se trata es de la irrupción de nuevos saberes que vienen a reemplazar el viejo conocimiento moderno y sus legitimaciones.

Así, estos nuevos discursos tienden a alejarse cada vez más de la idea del "descubrimiento" y de la ingenuidad de que la ciencia traía a la luz (descubría) conexiones, regularidades, leyes naturales, etc., que vinculan a los hechos entre sí "por debajo" de una realidad imaginada como opaca.

Los nuevos discursos científicos proponen construcciones lingüísticas aptas para generar resultados. Como consecuencia, los saberes más que "verdaderos" (?) tienden a hacerse ante todo "operacionales". Cada vez más lejanas de nuestra "ontología cotidiana", las ciencias se organizan hacia una pragmática de la comunicación toda vez que operacional quiere decir, ante todo, comunicable. Ni positivo ni especulativo, el nuevo discurso de las ciencias apunta más a organizar el mundo en lenguajes que nos faciliten su

operación antes que a perseguir explicaciones últimas generales o a "dar cuenta" de fenómenos concretos.

En el Occidente postmoderno ya no se trata ni de explorar el mundo, ni de entender su lógica general: se prefiere, rotundamente, proceder por balizamiento y señalización.

En esta perspectiva se advierte que lo fundamental para estos nuevos saberes es la capacidad de descifrar los diferentes lenguajes científicos emergentes más que la habilidad en la experimentación o la formación intelectual del productor de ciencia. Los saberes tienden, por lo tanto, a independizarse cada vez más de sus productores y lo decisivo será, en el futuro, la obtención de los códigos que permitan "entrar" en los lenguajes científicos.

C) La naturaleza de los nexos sociales y las nuevas ciencias de la sociedad.

Todo este conjunto de modificaciones históricas que hemos venido rastreando a nivel del conocimiento y de la cultura significa, probablemente, que algo está sucediendo en el seno de las sociedades que transitan hacia la postmodernidad. Si el cambio es tan sustancial como parece a nivel de las mentalidades, cabe presumir que las estructuras globales de las formaciones sociales postmodernas, han de comenzar a exhibir señales de modificaciones trascendentes.

En todo caso, por lo menos un cambio de envergadura parece insinuarse a nivel de aquellas grandes unidades y categorías sociales que estructuraron las sociedades europeas desde el siglo XVIII en adelante. El Estado, la Sociedad Civil, la relación Estado-Sociedad Civil, los núcleos del poder social (la élite dirigente, las clases sociales "clásicas", los partidos políticos, los sindicatos, la organización religiosa, las corporaciones profesionales, etc.) parecen estar cambiando aceleradamente: un proceso de atomización de la sociedad y de los grandes conglomerados sociales se verifica por doquier.

El repliegue de los individuos sobre sí mismos o hacia las instituciones más "primitivas" de lo social (familia, comunidad, etc.) parece indicar un proceso de separación, sino de abandono, por parte de la población, de las grandes organizaciones macro sociales (J. Baudrillard, *"A l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social"*, Ed.

Utopie, 1978, Paris). Este mecanismo no puede ser disociado, obviamente, de la crisis de las grandes mitologías políticas y del ocaso de las dos epopeyas del conocimiento moderno que hemos reseñado anteriormente.

El reverdecimiento del Liberalismo como concepción global de lo social tampoco puede ser extranjero al proceso de revisión crítica que se está realizando del período histórico que va de la Primera Guerra Mundial hasta 1968. Allí Occidente parece haber abandonado, en aras del voluntarismo político, el intervencionismo estatal y el dirigismo cultural, ante el gran tronco liberal que ya naciera en el siglo XVIII.

En nuestra opinión el problema es polémico y tendemos a creer que el resurgimiento actual del liberalismo no es para nada un "retorno" al liberalismo clásico. Se trata más bien de la expresión, en código liberal, de un conjunto de procesos históricos ya irreversibles que pronto dejarán lugar a formulaciones ideológicas radicalmente novedosas.

Evidentemente las sociedades post-modernas avanzan hacia una revalorización de lo individual y de lo micro-social pero, a diferencia de aquellas sociedades que dieron a luz al liberalismo clásico, de lo que ahora se trata es que la nueva formulación histórica de los nexos sociales en Occidente requiere de una verdadera relectura de "la libertad".

Hoy no se trata de "re-liberalizar" una organización social constreñida a la arbitrariedad y el oscurantismo por el corset de la opresión irracional de algún tipo de "Ancien Régime" intervencionista y voluntarista. Más radicalmente, la revalorización del individuo y de lo micro-social es un pedido de libertad, que el discurso de las sociedades postmodernas, elevan contra una razón que asfixia, contra un culto de la coherencia planificadora que regimenta, contra un uso social de la ciencia que empobrece la vida cotidiana. Liberalizar los espacios sociales es, en la postmodernidad, la búsqueda de la libertad íntima que se perdió hace un buen tiempo en el dédalo de las garantías legales y administrativas a la libertad individual; liberalizar la sociedad es recuperar para el individuo la capacidad de elegir racionalmente o irracionalmente (ya que éste también tiene el derecho a la sinrazón siempre que no atente contra la libertad de todos), liberalizar la vida cotidiana es comenzar a admitir una Otredad (los locos, los viejos, los homosexuales, los jóvenes, las mujeres, los extranjeros, los discapacitados, los raros, etc.)

que la modernidad nunca pudo digerir porque, en sus distintas facetas sociales, siempre se adapta con dificultades al modelo de individuo razonable, sujeto del conocimiento ciudadano maximizador de beneficios en el mercado económico, social o político de la sociedad; liberalizar el poder en la sociedad post-moderna es volver a repartir (ahora de manera no iluminista y sobre la base de las nuevas tecnologías de comunicación) la voluntad de saber.

La liberalización postmoderna se perfila entonces como un formidable movimiento de democratización (tanto o más importante que el que significó el acceso al sufragio universal) que permitirá a millones de individuos el libre acceso a la comunicación. Es decir el libre acceso a los nuevos saberes.

En la medida en que el poder de y sobre la sociedad está cada vez más centrado en el proceso de información/comunicación -(y teniendo en cuenta el descomunal incremento en la capacidad de manejo, acumulación y transmisión de información que la tecnología pone a disposición de los individuos)- ya no es necesario el montaje de grandes sistemas organizados y movilizados (antiguas "centrales de información social", en última instancia) para incidir sobre la sociedad.

Hoy cualquier individuo o pequeño grupo de individuos mínimamente capacitados técnicamente y ubicados en los lugares sociales claves por donde circula la información/comunicación, es capaz de opinar y obtener efectos pertinentes sobre el cuerpo social sin tener que pasar por el viejo mecanismo de "organizar" masivamente grandes conglomerados sociales culturalmente regimentados. La generación de nuevos lenguajes o el manejo de los códigos de acceso que garanticen la "traducibilidad" de los distintos lenguajes sociales, científicos o artísticos en circulación, constituye una garantía de poder mucho más eficaz que el poder en la organización política, la sindical, la corporativa o que el acceso a determinados "lugares" de la estructura estatal.

Las sociedades postmodernas se liberalizan cada vez más pero no por ello regresan a la vieja fantasía de la sociedad integrada por individuos aislados que, socializados mediante un "contrato social", interactúan libremente de acuerdo a intereses "egoístas" y maximizadores de la libertad, el poder o el beneficio.

Más bien se trata de un movimiento democrático que arrasa no solamente con las sociedades esclerosadas y polarizadas en grandes masas regimentadas por mitologías antagónicas; también arrasa con las concepciones del viejo liberalismo y el individuo.

Este individuo posmoderno que se insinúa es una procesadora de información y una célula comunicadora en una sociedad que no funciona ni como una articulación de grandes bloques sociales más o menos contradictorios ni como un movimiento browniano de individuos atomizados.

La sociedad post-moderna podría parecerse más bien a un espacio de significaciones socialmente compartidas. Es una sociedad "discursiva" donde las relaciones entre los individuos y los grupos se instauraran en función de nexos comunicativos cuyo sentido habrá de ser socialmente estabilizado y asignado. Significantes, significados, códigos de lectura, etc., serán comandados por una semiótica social (históricamente regulada por la acumulación lingüística de la sociedad) para cuyo desciframiento serán decisivos el manejo y el respeto de las reglas de la enunciación del discurso, la resolución emisor/escucha, las normas de producción y reproducción de mitos y rituales e, incluso, los efectos sociales de las formaciones del inconsciente.

Las "relaciones sociales", tradicionalmente concebidas como "relaciones entre los hombres y entre los hombres y las cosas" tienden cada día más a ser visualizadas como "relaciones de significación". Desontologizadas, las relaciones sociales se alejan de la concepción positivista que aspiraba a tratar los hechos sociales como "cosas" para ser analizadas como "efectos de sentido" producidos por la sociedad. Más que poseer o no poseer la propiedad, acceder o no acceder al consumo, disponer o no disponer de la capacidad de ejecutar materialmente el poder, lo que parece transformarse en cada día más decisivo es poder informar /informarse y, de esa manera, intervenir de manera determinante en lo que cada proceso social "quiere decir" para el resto del cuerpo social.

VI. Conclusión

Como ustedes advertirán, las mutaciones sociales que, sospechamos, se están procesando en las sociedades actuales son de tal envergadura que no es posible intentar siquiera un análisis demasiado sistemático sobre ellas.

Como lo indicamos anteriormente, además, todo esto es demasiado nuevo y cercano como para que se pueda pensar la globalidad de lo que está sucediendo con una perspectiva histórica medianamente certera.

En cualquier caso, me parece pertinente finalizar esta larga intervención con dos referencias que quizás puedan ser de utilidad para un auditorio de nuevos sociólogos.

La primera se refiere a los efectos que estos fenómenos sociales pueden tener sobre la constitución del discurso sociológico.

No es difícil advertir que la Sociología, en cualquiera de sus versiones, está indisolublemente vinculada a la concepción ideológica del progresismo modernizante de Occidente. Si la "post-modernidad" responde a algunas de las características que aquí señalábamos, cabe prever que el discurso sociológico habrá de sufrir también algunas modificaciones de importancia. No creo que, en la actualidad, estemos en condiciones de ser mucho más precisos. En el horizonte de la sociología política, ya es obvia la crisis del marxismo, del positivismo y también del liberalismo. ¿Cómo repercute ello en el derrotero de la producción de teoría social en el futuro? Eso, no se puede decir aún.

La segunda referencia, tiene, sobre todo, la forma de una advertencia.

La problemática de la postmodernidad se ha transformado en los últimos años en una pequeña "moda teórica" que, en algunos casos, adquiere visos de caricatura. Creo que el compromiso intelectual que cada uno de nosotros tiene con su propia formación y con la actividad profesional que ha elegido nos obliga a procesar un análisis muy cuidadoso de esta nueva problemática de manera de poder evaluar cuánto hay de coyuntural y cuánto de definitivo en todo esto.

En última instancia, esa es la única manera de proceder cuando la historia se empeña (una vez más) en recorrer sus caminos imprevisibles.