

## **EN TORNO A LA OBRA DE RIGOBERTO LANZ<sup>1</sup>**

**Por: Miguel Ron-Pedrique.**

Es del todo imposible escribir sobre Rigoberto y su obra teórica sin mezclar lo crítico con lo existencial. Si bien recuerdo, fue en el viejo aeropuerto de la Guaira en donde conversamos por vez primera. Yo escribía el guión de un documental sobre Panamá, para una coproducción venezolana-francesa y él iba rumbo al interior. Los dos habíamos presentado nuestro primer trabajo de ascenso – Rigoberto los denominaba de “aumento” –, ambos atípicos tenían la misma intención: de sacar de sus cabales al jurado examinador. El Doctor Losada Aldana llegó a la feliz conclusión que Rigoberto y yo pretendíamos “reinventar el marxismo”. Por supuesto, ambos trabajos no eran precisamente trabajos de aumento sino cuestionadores del Estado del Arte de la teoría de la Ideología o, si se quiere, de la teoría del conocimiento.

A partir de nuestro breve encuentro hicimos un pacto de caballeros de innovar en el sentido preciso de criticarnos hasta los confines últimos, más allá de la hipocresía. De esta forma inauguramos algo que el resto no entendía: el “antiprólogo”. Todo texto sería destrozado con analítica voracidad. En un país donde la crítica era del todo hospitalaria en el sentido de exaltar la amistad y cuando adversa se sabía enemiga en sentido estricto de la falacia ad hominen: lo critico porque no somos amigos.

Nuestra polémica viajó a lo largo y ancho del país y el público no entendía que unos críticos acérrimos eran amigos sin escondida hostilidad. A lo largo de la existencia hemos coincidido pocas veces y, sin embargo, eso, como diría Arturo de Córdova, no ha tenido la menor importancia. Hoy, Rigoberto, apoya el “proceso” y es uno de sus baluartes intelectuales y yo disiento en términos categóricos. Que se me haya

---

<sup>1</sup> El presente artículo fue leído por Miguel Ron Pedrique en Maturín en julio de 2008, como orador de Orden del Homenaje que se le hizo al Fundador del CIPOST, Rigoberto Lanz. Fue el último artículo que escribió el maestro Miguel Ron Pedrique. Sus últimas palabras, entonces, fueron dedicadas a la amistad, a su amigo de toda su vida intelectual. Consideramos que el mayor homenaje para un intelectual de la talla de Ron Pedrique es que inaugure el libro del XX Aniversario del CIPOST.

escogido para hablar sobre su obra y él haya estado de acuerdo sólo apoya una vez más, el pacto diabólico de no darnos tregua.

Comenzaré por el primer libro de Rigoberto en torno a la ideología, pero que pude criticar con un antiprólogo a su “Diléctica del Conocimiento”. Allí escribo: “el joven y lúcido epistemólogo y político Rigoberto Lanz me ha concedido el alto honor de ser prologuista de este libro. Hace apenas dos años nuestras existencias eran una suerte de líneas paralelas: ambos interesados en las abstrusas cuestiones teóricas, dictando clases en la misma universidad, con posiciones políticas convergentes y, sin embargo, sin comercio alguno entre nosotros. Esto podría parecer perfectamente anecdótico si se agotara en la relación o, mejor, no relación de sólo dos seres humanos, pero sencillamente trasciende las vicisitudes de los dos para situarse en un terreno perfectamente sociológico: constituye una suerte de “regularidad sociológica” y abusando un poco diré que la susodicha pugna por convertirse en “ley”. Vivimos en un país muy particular: nadie habla, discute, objeta y muy pocos piensan o, peor, desean hacerlo. Publicar acá es una forma más expedita de destinar al sabio comentario de los ratones la objetivación de la sensibilidad o del intelecto. Aquí pocos leen, aquellos “bárbaros” que todavía conservan la maldita y anacrónica enfermedad prefieren lecturas importadas y la perfecta minoría de uno que devora lo que se produce localmente ha elegido de antemano hacerse partícipe de la conspiración del silencio...” y allí seguía haciendo un diagnóstico cultural y una suerte de fenomenología existencial del vivir aquí y ser pensante y dedicarse a pensar en este desierto sahariano – y señores la metáfora es vivida porque estuve varios años en el Sahara.

Es interesante revisar ese prólogo a la obra de Rigoberto fechada en Julio de 1976, para intentar “localizar” la reflexión sociológica dentro de la cultura venezolana no como una suerte de cuerpo extraño resistente sino como parte de la tradición intelectual de un país con más “cohesión” que “rupturas”. Pero sin tiempo para ello habré de ocuparme de una tesis de Rigoberto que desde entonces he combatido y que él de una forma u otra ha persistido en ella. Hoy lo hace en tándem con un “científico natural” – Ferguson – con el que a veces publica “a dos manos”. En el prólogo escribo:

“El Marxismo está en crisis. Rigoberto Lanz nos consuela con la tesis de que las ciencias en general están en crisis, objeto esta interpretación en base a que las ciencias de la naturaleza (las fisico-químicas) sufren una crisis de crecimiento que no es el caso de la ciencia social marxista que atraviesa una (crisis) de “fundamentos”, de profundo cuestionamiento y - ¿por qué no decirlo? - de incertidumbre”. Retomaré esta tesis de en su debido momento.

He de señalar que mi prólogo a la obra era inédito en un sentido muy particular. Escribo: “y llegado a este punto, el lector desprevenido se preguntará: ¿ataque? ¡Un prologuista que ataca – así sea cordialmente – en un país que cuando escribimos en torno a otro es para ejecutar la practica inscrita en la afamada institución del “mutuo abultamiento” o para solidificar los lazos de amistad existentes!”. Y, por supuesto, a partir de acá me refiero al pacto diabólico que acordamos por la necesidad misma de propiciar una crítica que no fuese una negación del aparato crítico del contrincante como había propiciado el marxismo: “piensas de ese modo porque eres un burgués al servicio de los más oscuros intereses”.

Ello no era avalado o tenía fundamento en las manifestaciones teóricas de Marx. En el volumen I de El Capital, Marx nos dice de Balzac: “Balzac, por ejemplo, que ha estudiado todo posible vericuetto de la avaricia...” y señala como un personaje del escritor pasa de la avaricia a la acumulación. Y Engels en una carta escrita a la hija de Marx, Laura, casada con el escritor francés Lafargue, escribe: Que en Balzac hay una historia más seria de Francia de 1815 a 1848 que historiadores de Izquierda como Louis Blanco. Balzac estaba bien lejos de profesar el socialismo, al contrario de Eugenio Sue del cual Marx no era sino un crítico feroz, o pretender ser otra cosa que monárquico, en Francia, Legitimista, cuya pasión por la nobleza lo llevó a casarse con una princesa “polonesa” a la que le puso un palacete y sólo pudo poseer durante el amor-pasión porque murió antes de conocer las delicias cristianas de la institución matrimonial de la cual quedan pocos auténticos amigos.

Es posible que se pueda objetar que Marx escribe sobre literatura y arte sólo una suerte de “comida de pájaros”. Pues bien, allí tienen la obra completa de Marx en donde trata en profundidad a los economistas

liberales. En donde discute las ideas económicas y donde economistas marxistas posteriores han vuelto para indagar en profundidad autores que lo merecían. Y su estrecha relación con Hegel que llega hasta el final de sus días. Por ejemplo: confiesa que las complicaciones lingüísticas al inicio de *El Capital* se debían a que había vuelto sobre la *Lógica* de Hegel. En fin, para él no hubo esa ruptura que Louis Althusser quiso ver entre un día y otro de la Ideología alemana (ideología-ciencia).

Es importante situar el libro sobre Dialéctica de la Ideología en un espacio-tiempo determinado. En el prólogo escribo:

**“En la actualidad hemos sido contemporáneos de convulsiones sociales a escala mundial que han precipitado individualidades y grupos que, de una forma u otra, creíamos irremediabilmente perdidos para la contestación social a posiciones de rebeldía aún revolucionarias. La experiencia social, entonces, es tan rica que los esquemas rígidos de explicación se descalabran...”**

Estábamos cercanos al Mayo del 68 Francés que tuvo repercusión en todas partes y no poco en los Estados Unidos. En retrospectiva podemos realizar una anatomía de ese tiempo histórico que pondrá de relieve o será determinante en discernir una gran confusión entre los actores sociales. El mundo dividido – bipolar – estaba en pugna y paradójicamente, estabilizado o para usar una determinación sartreana: mundos de lo “práctico inerte”. La América que había pasado por un “proceso macartista” de cohesión violenta, de patriotismo anti-comunista y la Unión soviética que no tenía que cohesionarse porque de ello se encargaba la policía estalinista que trasciende la muerte de Stalin. El juego de espías y diplomáticos – que en la Unión soviética no se diferenciaban y en los Estados Unidos causaban una extrema tensión entre la CIA y el Departamento de Estado – apuntaba hacia la conquista del mundo. Por una parte estaba el territorio que habían conquistado las tropas rusas y el otro que había sido purgado de la amenaza comunista por el plan Marshall. Por otra parte, el mundo colonizado en armas – Vietnam y el sureste Asiático - y la China y la Unión Soviética en violenta disputa - prevaleciendo la geo-política sobre la ideología. Y una Latino-América con Cuba propiciando focos guerrilleros.

Se trata de ese mundo. En ese universo con toda la petulancia que nos caracterizaba, Lanz se plantea nada menos que “discutir los alcances e implicaciones que el manejo del problema de la ideología tiene para el conjunto de la concepción dialéctica” y nos dice que para ello se dispone a confrontar una diversidad de autores que han escrito sobre el tema. Al menos Lanz estaba consciente de la existencia de una serie de autores que lo habían precedido porque en la actualidad un tal Izarra, llena varios folios de un periódico en torno a la ideología sin citar ni siquiera al pobre viejo Marx. Con razón han sacado últimamente a Marx en una obra de teatro como lo que él más odiaba un lumpen – proletariat. Volvamos al tema. La idea de Lanz era vincular el problema de la ideología con una matriz epistemológica. Por supuesto, sin decirlo, este “epistème” era la base de toda ciencia.

Sería un exceso ir a las definiciones de Lanz de la ideología en lo nocional, lo intermedio y lo epistémico – en todo caso todas las fuentes en torno a la ideología – entre ellos Luckács, Goldman y Althusser – no iban más allá de un planteamiento intermedio, no epistémico del asunto. Lo problemático de todo ello es que ideología para Lucacs y Goldman no tenía la misma significación que en Althusser. Para los primeros, ideología era una forma de perspectiva utópica que cuestionaba el universo del discurso dominante; no distinta de lo estrictamente filosófico-sociológico. De otra parte, la concepción althusseriana de ideología sí implicaba una contraposición con la ciencia. En breve, mientras existiera un conflicto de perspectivas en términos sociohistóricos determinantes de las visiones del mundo no se podía pretender hacer algo parecido a ciencia o de establecer un paradigma de referencia. Althusser en la vertiente del marxismo ortodoxo más refinado pretendía hacer de éste una ciencia. Por supuesto que éste último no llega a afirmar nada parecido a “La dialéctica materialista proporciona a todas las ciencias el método correcto de pensamiento teórico. Ninguna ciencia puede desarrollarse sin ella y es, como dijo Engels, una necesidad absoluta para las ciencias naturales”. (Cita tomada de LA Escolástica Soviética de Thomas J. Blakely).

La posición teórica de Lanz se aproxima a la epísteme de Althusser que si bien no acaba de distanciarse de la ortodoxia soviética, sino

mucho más tarde, sí sentó las bases para una crítica epistémica del estalinismo o si se quiere de la “Escolástica Soviética” que en líneas generales perdura aún después de muerto Stalin. Lanz, se debatía en términos teóricos en una suerte de desgarramiento existencial entre el cuestionamiento a fondo del marxismo en que había crecido como hombre de acción; es decir como “homme politique” y su enriquecimiento de la teoría sin cuestionar su método. Algo de paso más difícil que el planteamiento de Lucacs de Historia y Conciencia de Clases, libro maldito antes de su pacto con el diablo, que era el de quedarse con el método y cuestionar todo lo demás; es decir, los resultados de su uso. Por supuesto que ninguna de las dos proposiciones tenían el menor atractivo para la “Escolástica Marxista”.

Este acercamiento teórico al cuestionamiento de la ideología, en términos de su ausencia de base epistémica, lo hizo Lanz aún proponiendo algo así como una “totalidad de fundamento” que sería la epistemología. Ello no lo llevó a la dicotomía ideología-ciencia. De paso he de señalar que si se hizo entonces una epistemología del concepto de ideología se debe primero a un no-marxista como Karl Mannheim y a sociólogos de izquierda norteamericanos como C. Wright Mills que provenían – por así decirlo – de la “mudanza” de la Teoría Crítica a la universidad de Columbia y a otras universidades de Norteamérica durante el éxodo que propició el nazismo, y de otros exiliados del fascismo italiano portadores del Gramscismo, posteriormente. Luego de darse unos encontronazos asumiendo la ortodoxia de la “lucha de clases”, Rigoberto asume que la Teoría Crítica es la única salida que tenía el marxismo.

Si vamos a un texto media década posterior Marxismo y Sociología: para una crítica de la sociología marxista publicado en España por la Editorial Catalana Fontamara (1981), Lanz explicita la negación del marxismo como ciencia. En el prólogo de este libro, Michael Löwy, el conocido teórico marxista francés, señala en este sentido preciso la decidida afirmación de Lanz de que el marxismo no es una ciencia al tiempo que pone el dedo en la llaga de la ambigüedad de esa afirmación si se extiende a las ciencias naturales. El despiadado ataque de Lanz a la

pretensión de que del marxismo o de las ciencias sociales se quiera hacer una ciencia en su radicalismo se hace ambiguo al no establecer los límites necesarios de relevancia para esa afirmación; es decir, sin que esto suene a parodia, los límites epistémicos de relevancia de las ciencias sociales y las ciencias naturales y ello porque si quisiéramos llevar “el momento a su crisis”, como diría el poeta Eliot, podríamos preguntarle al autor: ¿Será que cuando las ciencias sociales dejen de ser burguesas habrá unas ciencias naturales distintas de las físico-químicas conocidas? Rigoberto ha persistido en esta ambigüedad sin explicitar el ámbito de relevancia de un episteme de las ciencias sociales, y otro de las ciencias naturales.

La pregunta pienso que viene al caso porque una década y media más tarde en el tomo I de la Revista del organismo Estatal que el autor dirige “Debate Abierto: sobre Misión Ciencia”, leemos lo escrito por su director: “El asunto crucial es poner en sintonía el talante de una revolución social de gran aliento con una revolución epistemológica que trastoque la lógica de la cultura, de la educación y de la ciencia que padecemos desde hace siglos”. Un poco más adelante, el autor se convierte en un Roberpierre epistemológico: “En un país empeñado en generar un cambio esencial de toda su estructura no se entendería que el aparato científico quede exceptuado de estos cambios de fondo. Lo que no puede ser es que la crítica epistemológica se ejerza con seguridad en todos los campos de la sociedad menos en el campo de la ciencia y la tecnología. Justamente en este punto preciso es necesario radicalizar la crítica de lo existente: desmontando la falacia de la “universalidad” de la ciencia, de la “neutralidad” de un fulano “método científico”, de la inevitabilidad de los modelos tecnológicos imperantes”. Un “tantico luego”, el hombre nos revela su modestísimo proyecto: “... el compromiso de repensar a fondo el paradigma científico instaurado en los últimos siglos. No es posible hacer una revolución de las estructuras de la sociedad heredada con los mismos conceptos que sirven a esa vieja sociedad. No es posible construir una sociedad realmente emancipada con un modelo de ciencia que corresponde a la racionalidad de la dominación. Ese es el asunto de fondo”. (Fin de la cita). Pienso que así como Roberpierre en la Revolución Francesa cortó cabezas para hacer el hombre nuevo, el autor ha de liquidar el

“paradigma” de ciencia para construir una ciencia revolucionaria, del hombre nuevo o vaya Usted a saber.

Michael Löwy en el prólogo citado a la obra del autor nos dice que en relación a las ciencias naturales sería difícil sostener que “la ciencia es burguesa por naturaleza” y citando el argumento fundante de Lanz, Löwy escribe: “la ciencia – escribe Lanz – forma parte – constitutivamente - de las relaciones sociales dominantes (el saber es una forma de poder, diría Michael Foucault), como tal debe ser impugnada”...”En el caso de las primeras – las ciencias naturales -, Löwy prosigue, es difícil sostener tal tesis: aunque las ciencias del átomo sirve a las clases dominantes, ningún marxista, podría, por esta razón, impugnar las formulas de Einstein”. Y más adelante Löwy nos dice:”...impugnar las practicas científicas de la burguesía no significa impugnar la ciencia en cuanto tal”.

Yo argumentaría en términos históricos, acaso vetustos, con un pensador inglés Francis Bacon nacido en 1561, con Descartes (1596), Kepler y Galileo (1554) (el alemán 1551), qué significó el desarrollo del “método científico”. El uso del término ciencia adquiere su moderna connotación cuando se pensó o se estuvo de acuerdo en un cenáculo de esotéricos de lo siguiente:

**“el conocimiento par excellence, la verdad más verdadera del hombre y acaso su única verdad, se deriva de un corpus, una colección sistemática, precisamente observado, de fenómenos naturales unido a leyes generales. El primer autor que usó el término ciencia cercano a lo expuesto es acaso Descartes, asumido y hecho más preciso por Pascal (1623) y sus alumnos; hacia el fin de siglo (XVII) el diccionario de la Academia Francesa define “ciencia” en tanto ‘el certero y evidente conocimiento de los fenómenos naturales y sus causas’. Difícilmente antes del siglo XVIII un uso parecido del termino (ciencia) en lengua inglesa tuvo lugar a pesar de que Bacon se aproxima en su concepción a la definición; y aún más tarde, el término alemán ‘wissenschaft’ substituye al viejo término ‘kunst’”.**



Y un poco más adelante al comienzo del próximo párrafo el autor señala que no sólo el lenguaje revela un cambio paralelo de sentido en la valoración o importancia de la ciencia en tanto tal sino también hace hincapié fundamental en su método; o mejor “la naturaleza de su método”.

La idea de Bacon es que la ciencia moderna en contraposición con la antigua se limita a observar y formular elementales generalizaciones, es decir, “leyes de la naturaleza” que no son imputadas a la misma de forma arbitraria sino como él dirá: “fieles escribas las recibimos (las “leyes de la naturaleza”) y las anotamos”. Galileo separó la ciencia de la metafísica rechazando “causas finales” y “describiendo fenómenos en sus relaciones entre sí”. Y señala que por eso es que la ciencia moderna depende fundamentalmente en lo experimental aunque esto no desdeñe lo determinante del talento adiestrado del científico. Finalmente, se señala que antes de Galileo y Kepler no existía verdadero ámbito experimental: “las leyes de la naturaleza eran formuladas a priori o en base a insuficientes o no bien examinadas experiencias”. El autor señala que Kepler y Galileo pueden ser considerados como los creadores del nuevo método científico y de la mentalidad científica moderna. (Citas y señalamientos tomados del Vol.I de Historia de la Cultura Moderna, del profesor Preserved Smith, George Routledge And Sons, LTD).

### LA FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS:

La sintética historia del método científico es sólo el basamento que me ha de permitir señalar todo lo ajeno al “método científico” que durante unos siglos le permitieron a la ciencia purgarse de elementos extraños, léase “ideológicos”. Acaso como decía Bacon: ”ídolos de la tribu, de la cueva, del mercado y del teatro; y la filosofía de la ciencia que de una forma u otra ha querido “adecuar” la ciencia a “visiones filosóficas, políticas, racistas, religiosas y vaya uno a saber”; es decir, adecuar el “corpus científico” a un “acto de fe”; ejemplos de estos intentos de adecuación de la ciencia a una “ideología” en su sentido más amplio,

tenemos el Darwinismo Alemán (Ernest Haeckel) que popularizó la ciencia, el nacional socialismo de la raza pura, el estalinismo – determinismo de lo ambiental y la ciencia proletaria etc.

Científicos serios han hecho filosofía de la ciencia explicitando las consecuencias epistémicas de sus investigaciones, y en este sentido pensamos en Heisenberg, señalando la abolición de causa-efecto en una concepción de cadenas causales. Los positivistas lógicos que mantenían que el conocimiento es sólo lo que es científicamente verificable y acaso, el que tuvo más impacto en el universo filosófico científico, Ludwig Wittgenstein y sus exploraciones sobre el lenguaje y sus límites.

Haciendo una historia breve sobre la filosofía de las ciencias en la Grecia Antigua se plantea entre Platón y Aristóteles el conflicto entre la epistemología con basamento matemático y el empirismo con basamento biológico. Con la llegada del Cristianismo y su hegemonía del discurso científico tenía que adecuarse a la visión cristiana del mundo y vemos los conflictos de Galileo con la Iglesia que no lo sacrificaron como a Giordano Bruno porque, según Bertold Brecht, le gustaba el vino más que la verdad y la muerte. En los siglos XVI y XVII, a pesar de que el debate científico-filosófico no es ya entre teólogos sino se ha trasladado a las universidades, y, eventualmente, a las academias, aún persiste un vínculo entre filosofía y teología. Descartes, Newton y Leibnitz se afanaron por mantener que sus posiciones filosóficas eran compatibles con la teología. Desde la controversia de Abelardo que concluye posteriormente con la afirmación de Tomás de Aquino que las causas eficientes y la causa final (Dios) son compatibles porque el creador se revela de forma lógica en la naturaleza hasta la asersión de Descartes que podemos contar con la razón porque Dios deliberadamente no nos engaña, la cadena más gruesa o más leve entre teología y filosofía es perceptible. Por supuesto que una aseveración determinada como la de Abelardo y su insistencia en que no sólo existe una causa final sino causas eficientes tendrá una aseveración contundente y radical en Bacon con su afirmación del método inductivo en contra de todo silogismo atrapado en la redundancia; es decir, la teoría no existe sino proviene de los hechos percibidos por el método inductivo.

Dos tipos de reflexiones van quedando por fuera de la ciencia: la teología y la filosofía misma que se va transformando en una reflexión, pertinente en la medida que la hagan los científicos mismos reflexionando sobre las ciencias sin adiciones extrañas a la misma. El devenir, de la ciencia en tanto tal cada vez más particular y menos “filosofía natural” se alejó de los postulados euclidianos, cartesianos y del empirismo de Bacon que pretendía que existía un universo circunscrito y de posible clasificación; “abultamiento: senos de mujer y picadas de mosquitos”. Desde 1700, los filósofos de la Ilustración se dividieron en empiristas, racionalistas y kantianos y las tres escuelas debatían cómo Newton había logrado hacer física. David Hume, el gran escéptico que dos siglos antes de Heisenberg cuestionó la causalidad, creía que Newton confirmó los postulados empiricistas de Bacon y John Locke. Emmanuel Kant que en su juventud creyó que Newton confirmaba los postulados de Descartes. Ninguna de estas escuelas realmente explicaban lo que Newton había hecho.

A partir de las fisico-químicas del siglo XX el crecimiento de la ciencia y su creciente complejidad parte en dos el discurso filosófico y el discurso científico. El corpus científico cada vez más se convierte en una suerte de “hueco negro” para el resto de la humanidad. Su relación con la tecnología si alguna vez hubo una tal dependencia de ésta con las ciencias duras es cada vez menos obvia y cada una se hace autónoma aunque es evidente que lo explotable de las ciencias duras eventualmente se instrumentaliza en el ámbito tecnológico. El crecimiento desmedido de las ciencias duras eventualmente terminó por dejar “fuera de juego” a todos los filósofos que basados en el método científico pretendían explicar el Corpus científico. La ciencia se hizo un problema de científicos y cualquier extensión de teología cristiano, antropología-política no “interesa” el Corpus mismo de la ciencia. Lo que no significa que no existe una “sociología de la ciencia” en el sentido de su uso y las consecuencias de su uso para la sociedad y el universo.

Si la reflexión sobre la ciencia y la tecnología, su adecuación, uso y desuso de las susodichas es pertinente, urgente y de primer orden de importancia, el intentar correlacionar la política ideológica con la ciencia en términos teóricos tienen consecuencias en términos filosóficos que son Kafkianas. Cuando Engels le quiso dar estatuto científico a la dialéctica de la naturaleza diciendo que no sólo la historia era dialéctica sino también lo era la naturaleza de un solo plumazo borra la frontera entre lo histórico y lo natural con la consecuencia que naturalizó la historia que quedó reducida a las leyes de la naturaleza y sin la posibilidad misma de revolucionar el universo porque el hombre a partir de entonces era extra-determinado. Cuando Lanz nos habla de una Revolución social y una revolución científica al unísono ello tiene consecuencias. Mi pregunta es: ¿Cambian los paradigmas científicos como cayó el palacio de invierno en la Revolución Rusa? ¿No es acaso la ciencia un Corpus de paradigmas de una especialidad tal que a veces no se sabe en la actualidad la diferencia entre una explicación científica real o una explicación elegante, formal, hasta nuevo aviso? ¿Cómo se hace revolución en las ciencias dislocando sus cimientos? ¿Hay que esperar una ciencia revolucionaria disparando decretos a diestra y siniestra informándonos de la caída del todo de la ley de gravedad? Ello me recuerda al perro del Kafka que siendo un científico serio se propuso probar que la comida buscaba al perro y no el perro a la comida.

En el libro de marras Marxismo y Sociología: para una crítica de la Sociedad Marxista, el autor aún creía posible dos cosas imposibles: un método marxista impoluto y el advenimiento del hombre a una teoría dialéctica de la totalidad social. En este caso, Lanz quiere una suerte de diálogo con otras corrientes discursivas sin contaminarse: comerse la torta y guardarla a un mismo tiempo. Citemos: “una disposición al diálogo fecundo (sin eclecticismo) ya no es una cuestión de estilo; es la condición de posibilidad de una reinterpretación del hombre y de la historia que nos coloque entonces sí en el umbral de una teoría dialéctica de la totalidad social”. Y en el próximo párrafo: “una apertura teórica que ponga al marxismo a dialogar con enfoques diversos es, a mi entender, un requisito intelectual de extraordinaria fuerza en la coyuntura actual. Los peligros de un sincretismo epistemológico, peligro que evidentemente existe, no debe

inhibirnos en la búsqueda de una formulación teórica que supere, efectivamente, las carencias y contradicciones que sufre hoy el pensamiento dialéctico”.

He de señalar que la apertura de Lanz a otras corrientes en la afanosa búsqueda de suplir “las carencias y contradicciones que sufre hoy el pensamiento dialéctico”, que entonces ya no sólo eran obvias sino dramáticas, lógicamente hubiese llevado al autor a no “sacralizar” un método dialéctico que sufría unas limitaciones abismales. Una confrontación real de la teoría dialéctica de la totalidad social en términos epistémicos hubiese puesto de manifiesto las “carencias” del método. En términos epistémicos la teoría dialéctica de la totalidad social le faltaba un fundamento: la dimensión política. La política estaba ausente, las leyes dialécticas obviaban la política y el hombre estaba determinado por las mismas. La política era una superestructura irreal que no tenía estatuto epistemológico. Con la consecuencia que el “poder” que fascinó en la formulación de Foucault al autor dejaba de existir desde el momento de la toma del poder político. El exterminio del partido comunista de la Unión soviética en la Era de Stalin revela esa minúscula “carencia”, y, por supuesto, desde Pekin a la Habana se concentró el poder, y el totalitarismo se hizo destino.

Lanz plantea una cuestión harto interesante en el sentido de preguntarse porque a partir de la obra de Marx que como él dice es un hiato teórico en las ciencias sociales – Hannah Arendt dirá un gigante en cuyos hombros nos montamos los enanos – ¿dónde están los teóricos de la dimensión de Weber, Cassirer y Dilthey, que fundaron estatuto epistemológico para las “ciencias del espíritu. En palabras del autor “¿Dónde está el Max Weber del marxismo?

La respuesta la sabe Lanz. La llegada al poder de la Revolución Bolchevique colocó el debate filosófico “fuera de orden”. La entronización de Stalin, la huida de Trosky y la hegemonía totalitaria entronizaron un marxismo oficial de los manuales y una condena de todo el marxismo creativo. Historia y consciencia de clase (Lukacs) pasó a convertirse en un libro maldito<sup>1</sup> con tantos otros. La creatividad de la teoría inspirada en Marx se convirtió en el llamado “marxismo occidental”: Gramsci, la teoría

crítica, la historiografía inglesa, y los historiadores franceses. Además, hay que agregarle innumerables “marxólogos” como es el caso de Benedetto Croce. La parte más interesante de la prolongación y enriquecimiento del marxismo, se hizo bien distante del marxismo manualezco, empobrecido y miserable denominado marxismo de la Unión Soviética.

Las voces teóricas dentro de la órbita soviética fueron perseguidas y acalladas. No entendemos el por qué de la “sacralización” del método marxista si le faltaban partes fundamentales al mismo como era la política resolviendo mal que bien los problemas del poder, acceso, participación y resolución de conflictos y además una concepción del hombre en donde el concepto del mismo se ahondaría con el eros y el tanatos. El marxismo escolástico jamás podría, pudo o tenía el instrumental teórico para explicar las desviaciones históricas, y las variantes totalitarias.

---

<sup>1</sup> Sobre el “Marxismo Maldito”. Enzo del Búfalo tiene un ensayo de primer orden de importancia.

En 1942, el jurista-economista Franz Neumann salido de la Alemania Nazi pública, ya de profesor en la universidad de Columbia, un estudio exhaustivo del significado político, jurídico, económico y social del ascenso, instalación y desempeño del totalitarismo nacional-socialista alemán. Casi inmediatamente después lo publica en español el Fondo de Cultura Económica de México. Este libro en su amplitud trasciende la cultura marxista de su autor y ello por estar enriquecido con una visión teórica en donde lo jurídico-político o político-jurídico no es una mera superestructura, fuego fatuo o fantasmagoría. Sus seiscientas páginas estudian desde el Imperio, la democracia de Weimar, su derrumbe, el Estado totalitario, el partido como maquinaria, la psicología del carisma, el racismo, las teorías antisemitas, el derecho internacional, el imperialismo racial y la economía monopólica totalitaria, la preparación bélica o economía de guerra, la regimentación del ocio en la nueva sociedad y su funcionamiento. Otro libro cuya autora bien sabía de marxismo, Hannah Arendt, -por cierto, tiene un libro no publicado sobre Marx que reposa en la Biblioteca del Congreso en Washington DC – publica en 1951 un libro

Los Orígenes del Totalitarismo, cuya amplitud y profundidad involucra el antisemitismo y la Nación Estado, el Affair Dreyfus como hito fundamental del antisemitismo moderno real y concreto, la emancipación política de la burguesía, el pensamiento racista antes del racismo, burocracia y racismo, el imperialismo, el declinamiento de la Nación Estado y el totalitarismo. En sus quinientas y tantas páginas. Arendt estudia el antisemitismo y el totalitarismo desde todos los ángulos posibles de la infra y supra-estructura llegando a la sorprendente conclusión que los judíos son exterminados cuando habían perdido en Europa su importancia económica. Esta conclusión trasciende el determinismo económico marxista y el método no es marxista aunque evidentemente esté ahí a lo largo del libro la economía como un factor siempre a tomar en consideración; aunque es la política la esfera de enfoque y preponderancia la que cada vez más se habrá de imponer en el pensamiento de Hannah Arendt.

En Marxismo y Sociología, Lanz hace una interpretación del surgimiento de la Escuela de Frankfurt entre el fascismo-nacional socialismo alemán – y estalinismo, con la cual estamos de acuerdo. Estamos de acuerdo también en su cuestionamiento de la corriente althusseriana y de su hegemonía hasta los ochenta en que prominentes “empresarios teóricos” de la misma confirman que la paranoia lleva al asesinato o al suicidio. El mundo teórico cuadrado del estructuralismo marxista es premonitorio de catástrofes individuales: Althusser ahorca la mujer y Poulanzas se lanza del edificio sin paracaídas ¡y todavía hay gente que piensa que esta profesión nuestra no es peligrosa! También pienso que la escuela de Frankfurt puede ser criticada, pero desde un marxismo no teológico o escolástico como el de Lucio Colletti que fue devastador con lo escolástico estalinista en su libro sobre el estalinismo (The cuestión of Stalin). Sin embargo su crítica a la Escuela de Frankfurt pretendiendo que todo estaba en Historia y consciencia de clase de Lukacs es ciertamente falaz. La masa crítica que aporta la escuela de Frankfurt ciertamente rebasa los planteamientos de Lukacs. La teoría crítica va desde Nietzsche hasta Freud rastreando una veta psicológica que ciertamente está ausente en Lukacs. Es más, “El eclipse de la razón” pone en cuestión a Weber y su caracterización de Occidente como la consumación de la racionalidad y plantea una suerte de esquizofrenia entre la razón formal y la razón substancial que pienso es el duro meollo para repensar el universo.

Ciertamente la escuela de Frankfurt reivindica la utopía en tanto paradigma con el cual juzgar toda realidad, aunque desde el punto de vista de un hombre que le ha dado una segunda juventud machadiana “por no creer en nada”, cuando me hablan de utopía pienso en el “Hombre Rebelde” de Albert Camus y cómo en nombre de “paraísos terrenales”, el opio de Baudelaire, nos hemos exterminados sin dubitación o sentimiento de culpa. Asaltar el cielo y liquidar al flojo que se quede en el camino. Asaltar el cielo y deshacerse de los escépticos que duden del estar llegando. Asaltar el cielo y matar a Mandelstam por burlarse del oso que llamaban Stalin. Asaltar el cielo y borrar de la faz de la tierra los que vivieron hasta entonces de ella así sumen diez millones de campesinos y nos quedemos sin trigo hasta nuevo aviso. Asaltar el cielo y crear un Estado un terror que idiotice por cincuenta años a una población hasta acostumbrarla al silencio porque “las paredes hablan”. Lanz nos dice: “hay que operar un salto; no hay “continuidad” que pueda salvar a la civilización occidental. La muerte de la utopía es la muerte del hombre” ¿No será – me pregunto – un reflejo condicionado de la vejez que cuando se habla de utopía me da por hacer las maletas?

El meollo del asunto es que la proposición dogmática de Lanz de propugnar un método marxista incontaminado de “adiciones extrañas”, no es tan severo. Lanz no sólo acepta dos epísteme distintas para lo social y lo natural sino que propugna que se asuma la categorización radical de las “Ciencias del Espíritu” como lo más adecuado en términos metódicos ¿Nos preguntamos, entonces, si se asume las ciencias del espíritu hasta dónde se hace? Por supuesto, sabemos que Lanz lo que quiere enfatizar es la importancia de privilegiar un epísteme estrictamente histórico y no la epistemología de las ciencias del espíritu, y sus consecuencias.

En su discurso en torno al método, Lanz hace énfasis en la contradicción como la categoría fundamental del marxismo que por cierto no viene de Marx sino de la dialéctica hegeliana, y en este sentido señala la “lucha de clases”. Desde mi punto de vista, la “lucha de clases” tiene que pasar por una imposible “puesta al día”. Cuando Lanz escribe el libro Marxismo y Sociología ya para aquel entonces las sociedades post-capitalistas habían dado un vuelco en el sentido de que “la lucha de clases” se diluía en un problema estrictamente económico de “distribución de la ganancia” y el sector de servicios era determinante en su crecimiento,



es decir, sólo el veinte por ciento de las sociedades post-capitalistas constituyen el sector industrial (proletariado) y el ochenta por ciento es el sector servicios, si a ello se le agrega la creciente computerización y la no menos creciente robotización de la industria, la denominada clase obrera industrial está condenada a la extinción. Entonces hablar de “lucha de clases” es un anacronismo a menos que se redefinan los términos. Francamente no me imagino la operación mágica posible para actualizar el anacronismo de marras. La clase obrera se diluye progresivamente y la clase campesina, agrícola, desapareció: el cinco por ciento de la clase campesina se cuenta como tal en los Estados Unidos y la pequeña burguesía del campo francés no se puede catalogar como campesina sino mediana burguesía exportadora de rubros de lujo de vinos y quesos. Esto lo sabe Lanz que vivió en Francia y es amante de vinos y quesos franceses. Entonces ¿de qué estamos hablando?.

En Marxismo y Sociología en relación con la historia, Lanz insiste en dos puntos cardinales: Los “hechos humanos” contienen la cualidad de lo histórico y contribuyen, al mismo tiempo, a fijar sus límites” Y la otra es la defensa de una teoría dialéctica de la totalidad social de la historia y no inteligible fuera de la historia y la historicidad. Esto último no es una cita del autor sino una síntesis que ha de servir momentáneamente.

Al igual que Lukacs, Lanz acentúa las bondades de la especificidad de las denominadas Ciencias del Espíritu (Historicismo). En relación al historicismo y las denominadas Ciencias del Espíritu, una breve historia. Luego que los grandes pensadores del idealismo alemán habían desaparecido comenzó a plantearse a la filosofía alemana la urgencia de distinguir la historia de la ciencia. Los intentos antes del “eminente filósofo, historiador de la filosofía” Windelband – como lo denomina RG Collingwood – fueron difusos sino confusos: “la naturaleza es el reino de la necesidad y la historia el de la libertad” (Lotze) o como define Droysen el historiador alemán los dos ámbitos: “la naturaleza es la coexistencia del ser y la historia la sucesión del devenir”. Solo con el advenimiento de los neokantinos se hace un verdadero intento de reflexión profunda en los dos ámbitos. En un discurso rectoral de 1894 en Strassburg (Alsacia) que de inmediato fue un punto de referencia fundamental, Windelband afirmó: 1) la ciencia y la historia son diferentes y están separadas por métodos diferentes. 2) ciencia de la naturaleza permite la formulación de leyes, la

historia es el conocimiento de lo individual. La ciencia nomotética es la ciencia de la naturaleza, la ideografía es la ciencia de la historia, es decir, existe una ciencia de lo universal y una ciencia de lo individual.

Rickert que publicó su primer trabajo sobre el asunto de Freiburg en 1896 y su discípulo fue el gran sociólogo Max Weber, afirma que Windelband con cuya visión teórica se identificaba, realmente propuso no una sino dos diferencias entre ciencia e historia; a saber: la primera entre el pensamiento generalizante y el pensamiento individualizante; y la segunda entre el pensamiento valorativo y no-valorativo. La combinación de estas dos proposiciones lo llevan a plantear cuatro tipos de ciencias: “1) ciencias no-valorativas y generalizantes o ciencias naturales puras, 2) ciencias no-valorativas e individualizantes o cuasi-históricas de la naturaleza como geología, biología evolucionista, y otras, 3) valorativas y generalizantes o cuasi científicas como sociología, economía, teoría de la jurisprudencia etc, 4) valorativa e individualizante como la historia propiamente denominada”.

Rickert dará un salto teórico sorprendente: cuestiona la validez de la separación de Windelband entre dos esferas excluyentes y afirma que la naturaleza no consiste en formulaciones “nomotéticas” sino de hechos individuales al igual que la historia. Para Rickert toda la realidad consiste de historia: “las ciencias de la naturaleza es una red de generalizaciones y formulas construidas por el intelecto, en última instancia, una arbitraria construcción intelectual que no corresponde a realidad alguna. Esta es la idea que expresa en el título de su libro, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, los límites de la formación de los conceptos científicos. De esta forma sus cuatro formas de ciencias constituyen una abstracta y arbitraria, una mera manipulación de conceptos artificiales: y al otro extremo, el caso de verdadera y concreto conocimiento de la realidad en su existencia individual”.(En torno al “Historicismo o Ciencias del Espíritu, Véase R.G. Collingwood, The Idea of History Oxford University. Press 1960).

Lo que Lanz con su intención de construir una teoría dialéctica de la totalidad social pudiera tomar del Historicismo fue lo que Lukacs, Korsh, Gramsci y otros tomaron de él: su énfasis en la separación radical entre naturaleza e historia. Finalmente, pregunto una y otra vez puesto que este

es el rol que desempeño, ¿es posible una teoría dialéctica de la totalidad social; es posible la dialéctica histórica?. Con la desaparición de las clases sociales del proletariado que era nada menos que el portador de la consciencia histórica de la humanidad y su empresa de liberación de la misma dialéctica que le había llevado a entronizarse como consciencia de la humanidad para disolver el entramado de la necesidad y acceder a la libertad ¿dónde ubicar la contradicción como la esencia de la historia hasta la disolución de la necesidad dialéctica y el acceso a la libertad no-predecible? No es que la contradicción no sea inherente al todo social sino que en las formaciones político-económicas altamente desarrolladas existen mecanismos legales de solución de conflictos en términos institucionales.

La violencia en tanto la contradicción sin límites (“La violencia es la partera de la historia”) es aún práctica en las guerras de intervención de las potencias en los países de la periferia y al interior de esos mismos países. En estos casos se da la contradicción en términos más cercanos a la teoría de Carl Schmitt que a la de Marx, aunque es evidente que en el caso de la intervención de las potencias en la periferia del mundo desarrollado aún tiene un componente de “Razón Económica” preponderante por debajo de la retórica salvacionista.

En mi texto Hacia una definición del concepto de la política. A propósito del Carl Schmitt (Zona Abierta 1987, Madrid) escribo:

**“Carl Schmitt, en su ensayo ‘el concepto político’ explicaba que la política tiene una específica autonomía en el momento que genera formaciones antitéticas enfrentadas hasta la muerte misma entre amigos-enemigos, es interesante señalar que esta autonomía de la política está singularmente enfrentada a la concepción liberal-marxista-anarquista-sindicalista que en el entramado teórico fundamental de, en este sentido, tradición, tiende irresistiblemente hacia la abolición de la política”.**

Después de la Segunda Guerra Mundial, la concepción schmittiana de la política tuvo la suficiente influencia en marxistas jóvenes italianos como para establecer una suerte de escuela, y, a su vez, Carl Schmitt había hecho un elogio de la contradicción marxista-hegeliana en Historia y consciencia de clase del joven Lukacs. También Schmitt fue determinante

en un ensayo de Walter Benjamin sobre la violencia. Se dice que Adorno que recibe la obra de Benjamin, luego de su trágica determinación de quitarse la vida por lo que fue solo un momentáneo cierre de la frontera española, éste purgó de todo lo referente a Carl Schmitt el manuscrito. Carl Schmitt que antes de la llegada de los nazis al poder había propugnado la eliminación quirúrgica de los extremos (nazis y comunistas) para que la República de Weimar pudiera existir, se va a plegar a los nazis y será explotado como gran jurista que era, pero odiado por ellos y por todos los demás.

Postmodernidad: - Mi próxima pregunta será la siguiente: Lanz al asumir, propugnar y hacerse pionero en el país y en latino-américa de la postmodernidad en tanto fin de los grandes relatos, cuestionamiento de la filosofía de la historia en su direccionalidad y sentido, etc, como queda su marxismo. En Habermas se da el caso que como el último gran representante de la teoría crítica al asumir la nueva configuración de las sociedades, el universo para él aún pugna por la descolonización del Mundo de la Vida, pero deja al lado la teoría marxista o la reinterpreta de forma tal que queda poco de sus orígenes. En el curso de hacer una suerte de inventario de lo que la Teoría Crítica dejó atrás o reinterpreto tenemos: la Teoría del Valor (que ningún economista serio toma ya en cuenta); la alienación o reificación localizada en al esfera económica (se la traslada como Lukacs a la totalidad social o la sociedad como un todo); la teoría de la historia y su teleología. En los Estados Unidos, Adorno y Horkheimer se concentraron en el advenimiento del Totalitarismo con el surgimiento del Führer como el padre relevante en la familia” a causa de la depresión – doble en Alemania por las “reparaciones de guerra” y la depresión mundial. Bien, estudiemos en Lanz qué queda del marxismo luego de la asunción de la postmodernidad y sus consecuencias.

En Temas postmodernos: crítica de la razón formal de 1998, Lanz sintetiza una serie de puntos de vista que nos permite abrirnos a la temática. De entrada, Lanz nos dice algo en que coincidimos: la transición en las formas de pensamientos no necesariamente implica una conformación de una nuevo episteme sino una “ruptura”. Por supuesto, en manos de Althusser la “creatura” hubiese salido del vientre de la madre

caminando. Para Althusser, Marx pasó en un día de la ideología a la ciencia. Lanz termina el párrafo diciéndonos: “al mismo tiempo que admitimos que atravesamos un cambio epocal, demandamos por igual un status bien definido para la cultura que emerge, para el pensamiento que aflora”. Casi inmediatamente después, Lanz, señala que lo que está en juego es un cambio de lógica que de una forma u otra transforma los puntos de referencia que constituían la coraza de las viejas soluciones y subvierte “las categorías modernas – cito – de razón, de orden de ciencia”. Señala que el malestar psicológico, la incertidumbre, la relativización de los valores apuntan a una crisis, cuyo vocablo se ha trivializado hasta el punto que impide comprender la extensión o consecuencias de “el fin de la modernidad”. Lanz nos dice: “el pensamiento de las centralidades (el científicismo es su prototipo) no está en condiciones de producir una comprensión del presente: ni del fenómeno socio-cultural de la postmodernidad, ni del espesor epistemológico que se ha ido consolidando como pensamiento posmoderno crítico” (Citas pp 9-10-11). Y nos sorprende señalando que la iglesia es menos refractaria a la postmodernidad que la “Academia”, es decir, las universidades. Hasta aquí, Lanz ha hecho un introito. Vuelvo a mi pregunta: ¿qué queda del marxismo del autor luego de su posmodernismo? Lanz nos dice:

**“las grandes unicidades se han roto, los requisitos epistemológicos de las totalizaciones están siendo repensadas poniendo en cuestión antiguos linderos y suposiciones de la inclusividad. Aparece en todo su esplendor un dispositivo epistémico que suscita la perplejidad: el fragmento. Ya nada será igual lo posmoderno se instala como la discriminación del instante, como estallido de lo múltiple como proliferación del sentido, como fiesta del signo. Ha sido barrido el viejo estatuto de la centralidad...”**

Me pregunto si con la afirmación “las grandes unidades se han roto” y las afirmaciones en el mismo sentido, ¿implica que la totalidad social no será ni siquiera un punto de referencia sino que algún fragmento significativo de la existencia febril post-moderna se nos revela trascendente? Por supuesto que estas afirmaciones en relación con la fragmentación del todo pueden a su vez implicar que lo fragmentario cognitivo podemos recomponerlo en un constructo significativo, pero que el

mismo no tiene sino una importancia constructiva y no tiene identidad con lo real, es decir, que de lo real sólo captamos un universo fragmentario. Esta explicación filosófica está en la línea teórica de “las ciencias del espíritu” Windelband y Rickert y la epistemología del método Weberiano de los tipos ideales.

En una suerte de arrasamiento de la epísteme de la modernidad habré de servirme, además del texto de Lanz, de dos citas que yo denominaría “nihilistas” que abren y cierran esta parte del discurso: “ningún [ser] lúcido puede alimentar ilusiones antropológicas, confiar en doctrinas que aseguren el mejoramiento humano, que pretenden plasmar al hombre nuevo”. Y la otra: “no hay progreso en la historia, salvo en el ámbito instrumental”. Me refiero al “nihilismo” porque estoy pendiente de la salvación del alma de Lanz. El texto de Lanz dice:

**Parece establecido en el debate epistemológico actual que la crisis de la modernidad (como civilización, como gran relato, como lógica del sentido, como clave de intelegibilidad, como racionalidad, como socialidad) toca de modo más patente las zonas sensibles de una cultura impuesta bajo el imperio de una razón suprema capaz de gobernar a la naturaleza, al hombre, al cosmo. El advenimiento de lo posmoderno puede ser leído sin mayores complicaciones como el destronamiento del imperio de la razón, es decir, el desplazamiento de su centralidad, el colapso de sus pretensiones universales el eclipse de la legalidad epistemológica de su modelo cognitivo, sobre manera, el desplazamiento de los mecanismos sociales del consenso (por tanto, una disolución del suelo de la ética y de la estética).**

Este texto Lanz que deja atrás “el nihilismo” de las citas de Saúl Yurkievich La Movediza Modernidad, y de Cornelius Castoriadis (Revista estudios N° 431, México 1996), es una suerte síntesis de una de las tantas consecuencias lógicas del desplazamiento o rechazo de los postulados en que se basa la modernidad desde un punto de vista más o menos consensual. Y digo “más o menos consensual” porque había un “asalto a la razón” no sólo en donde Lukacs lo vió sino en el estalinismo y el marxismo soviético que coexistía con la razón científica y aún con teorizaciones perseguidas o de informes económicos secretos sorprendentes por su

seriedad y lucidez que han salido posteriormente a la luz y que cuestionaban a fondo “la ciencia económica planificada del modelo del marxismo real”.

Lanz nos dice ahondando en el tema que “la crisis de la modernidad se hace presente en esta hora por la vía del desplome de esa potente ideología que lo justifica todo: progreso”. Aquí el autor señala que existe un desplome de la idea del progreso al menos en términos substancial que de una forma u otra contenía la promesa de la filosofía clásica griega de eudemonía o, al menos, la racionalidad inherente a una Ciudad Estado bien ordenada. Si insertamos esta promesa en el tiempo se convierte en “utopía” que si se constituye en un absoluto y por lo tanto, inalcanzable sí sirve como instrumento “tipo ideal” de medición del progreso substancial alcanzado. El progreso instrumental apunta a la tecnología y a la organización del trabajo para la producción eficiente. Si se rechaza el progreso substancial solo existe el progreso instrumental.

Ahora bien, haciendo una y otra vez de abogado del diablo o del fanático jesuita de la Montaña Mágica de Thomas Mann que las lenguas de doble filo dicen que era un “portrait” o retrato de Lukacs, me pregunto ¿si el progreso substancial no era inherente a la tradición liberal-utilitaria-marxista-anarquista en donde se confundía las utopías de Bacon La Nueva Atlantida científico-técnica y la utopía socialista de Tomás Moro? Y, por supuesto, el marxismo hizo del progreso un dogma tal que los clásicos Marx-Engels justificaron la expansión estadounidense a México en nombre de sus promesas. De cierta forma el “marxismo científico” contenía las promesas de la utopías del Renacimiento y del socialismo utópico.

Es interesante señalar - lo evidente que a veces por lo mismo pasamos por alto - que el progreso científico-técnico y el progreso socio-histórico parten compañía o, al menos, se van distanciando cada vez más a partir de la Primera Guerra Mundial. El impacto del uso de la tecnología para la destrucción – armas químicas y armas de guerra – causaron un hondo malestar en el sentido de cuestionar la premisa de que “todo lo que es técnicamente posible es éticamente deseable”. La Segunda Guerra Mundial con el uso despiadado de la tecnología armamentista de tierra mar y aire aunado al uso de una química de exterminio en los campos de concentración, el arrasamiento no visto en la Primera Guerra Mundial de

las ciudades, bombas de tierra y mar contaminando el paso de los barcos y el avance de los ejércitos y para coronar la debacle Hiroshima y Nagasaki en la despiadada guerra atómica, no creemos que no haya distanciado definitivamente el sueño utópico de su componente científico-técnico. Véase a Huxley Un Mundo Feliz (1932). Punto de partida de las “distopías”.

Estamos de acuerdo con el autor que la conciencia ecológica ha sido importante en el sentido preciso de concientizarnos en torno al uso letal posible de la ciencia y la tecnología. Lo que no veo es cómo se impugna no el uso de la tecnología sino el estatuto mismo del discurso técnico. Si definimos la tecnología como la aplicación del conocimiento para fines prácticos, sería lógico un buen uso o mal uso de la misma. Difícil es impugnar los fundamentos de la mecánica, de la electricidad de la termoelectricidad etc. La técnica tiene un componente pragmático fundamental. En un libro de tecnologías extravagantes recuerdo una máquina que tenía el tamaño de un cuarto para el funcionamiento de órganos sexuales masculinos que habían perdido su vitalidad, un aparato así conectados con mil cables no tiene uso que no sea para uno reírse de la locura del empeño. Lo que escribe Lanz de “una impugnación teórica del estatuto epistémico del discurso técnico” me es indescifrable. Recuerdo que Tomas Edison para lograr la bombilla fue a la bancarrota por su tenacidad en el empeño. Ello hasta lograr a través del ensayo y el error la bombilla con el filamento eléctrico que hoy nos parece por el uso heideggeriano del mismo digno de un genio infantiloides. No me imagino el cuestionamiento del estatuto epistémico de la bombilla, o mejor, de la creación de la bombilla al vacío que hizo posible la electricidad que ilumina las ciudades y constituyó una ruptura entre aquellas no iluminadas en donde existía el “encantamiento” del hombre sin cabeza y el animal con varias de ellas.

Lo citado contrasta evidentemente con un discurso con el cual estoy de acuerdo porque los términos son específicos y digeribles sin “aporías” que nos suman en la incertidumbre del sentido de lo escrito. Lanz escribe:

**“En el mismo sentido, el debilitamiento del tramado moral de la sociedad, la complejidad misma de los procesos dialógicos que procuran fundar espacios de consenso, abre una ancha franja para una experiencia comunitaria de nuevo tipo, ya no es posible fundar la pertinencia de**



**ningún modelo social sobre la base de valores trascendentales, por tanto, estamos obligados a relegitimar modos de hacer (los equipamientos técnicos) sobre nuevos registros apostando a una dialogicidad que puede confrontarse en el espacio público. Nuevas reglas de consenso que no se desentiendan de las tramas discursivas de los poderes en juego”.**

El discurso último de Lanz en torno a la ecología y la política ya estaba bien explicitado en los Temas Posmodernos, si bien el autor explica la relación existente entre una racionalidad científico-instrumental y la destrucción del ecosistema, celebrando la creciente consciencia ambientalista y denigrando la inconsciencia del Imperio aunque sin decir su nombre, desea ir más allá en su discurso:

**“no se trata de disminuir el valor estratégico de estas luchas. Nuestra reserva se refiere más bien a la ingenuidad implícita en estas posiciones en torno a la Naturaleza misma de la racionalidad científico-técnica. En tal sentido es preciso convenir en la casi nula capacidad de estas posturas para impulsar una crítica radical de los saberes establecidos; su candidez para valorar el estatuto constitutivo del discurso técnico, en fin, su secreto optimismo en la posibilidad del “buen uso” de una tecnología sospechosamente exonerada de sus inevitables contenidos axiológicos”.**

Aquí vuelve Lanz a cuestionar la candidez en la valoración del discurso técnico-científico en tanto que exterior (el uso) de su corpus o entramado constitutivo. Si existe algo que debe ser explicitado en la obra de Lanz, su pensamiento y puntos de vista es cómo propone cuestionar la ciencia y la técnica. No es con una proposición de la escolástica soviética porque rechaza no sólo su “formación social” que la basa en la misma racionalidad occidental sino también su “biología proletaria” y los engendros parecidos de lo que fue el “parámetro” del socialismo real. Sin embargo, Lanz insiste en que la axiología deforma al interior del universo científico-técnico su entramado, corpus o estructuración. Mi pregunta es si esa axiología, valores dominantes o determinación yace al interior o al exterior del universo científico-técnico. Si opera al exterior evidentemente las sociedades, formaciones sociales o aglomeraciones de ellas dominan su direccionalidad. Si lo axiológico deformativo coexiste con lo científico-

tecnológico y, sin embargo, la tecnología se hace autónoma y cada vez depende menos en su crecimiento de la ciencia y esta se hace cada vez más compleja que sólo eventualmente su cognoscencia es traducible a lo pragmático de la tecnología, entonces ¿cómo opera el cuerpo extraño axiológico en organismos que su crisis es sólo de crecimiento?

En un “aparte”, para denominar la demarcación particular de temas Posmodernos: crítica de la razón formal, en torno al “Modelo Tecnológico y Pensamiento de Izquierda”, abre el autor con una cita de Morín harto interesante”...hay una gran dificultad para reconocer el mito escondido bajo la etiqueta de la ciencia o de la razón”<sup>2</sup> Parece evidente que Lanz coincide totalmente al menos con esta cita del autor. Si para Morín, Lanz, y otros existe un mito casi impenetrable en el fondo de ciencia y razón no pienso que sean idénticos el mito en ambos. La razón substancial progresiva o utópica está desafortunadamente para desgracia de tiros y troyanos, amigos y enemigos, harto desprestigiada: la historia hegeliana es un mito, y no conozco una razón tan poderosa, tan perfecta, tan grandiosa como la razón del iluminismo alemán y sus pináculos Kant – Goethe – Hegel. Coincido plenamente con Morín y Lanz.

Sin embargo, si tomamos en consideración la progresiva razón técnica y las ciencias dura tienen un problema – los que así piensan – que resolver: la razón técnica se juega, se gana o se pierde en lo estrictamente pragmático: a saber sirve o no sirve, funciona o no funciona. En la ciencia el problema es más complicado. El desarrollo de la ciencia – y no sé si hablo de una paradoja o, peor, de una aporía, algo resoluble o irresoluble – llevó a ésta a una suerte de hueco negro. Existe un límite en términos de la percepción de la comunidad científica en donde sólo pueden existir explicaciones elegantes, impecables de lo que aún no se puede probar. La razón en estos casos es negociable, probable, consensual, estética. Y ello hasta nuevo aviso. Existen, entonces, dos esferas en donde la ciencia tiene inherencia de modo radicalmente diferente: lo comprobable y lo probable. Si en esta última esfera como piensa Cassirer sobre toda construcción humana planea o en sentido de Morín se esconde el mito, ello no es de razonable competencia negar o afirmar.

---

<sup>2</sup> En términos filosóficos el mito termina cuando comienza la filosofía y el hombre se pregunta no de dónde vinieron sino el qué (arche o arje), de las cosas; es decir, el principio de todas las cosas. Los Jonios, Tales de Mileto, Anaximenes, y Heráclito identifican el principio y el ser de lo cual todo deriva, el primero con el agua, el segundo con el fuego y el último con un infinito denominado ápeiron. El mito a partir de allí queda formalmente fuera de la filosofía aunque siempre acechante. Platón expulsa a los poetas de su ciudad ideal, La República porque trafican con los mitos, los propagan, son la materia prima del sueño poético y el mito narra la inmoralidad infinita de los dioses. ¿Cómo enseñarle ética a los hombre con esos paradigmas de inmoralidad?

En Ecología cognitiva y Razón Técnica, Lanz insiste que no es el bien ni el mal uso de la técnica lo que está en juego: “al contrario de lo que se trata es de establecer los lazos subyacentes entre la discursividad técnica y el discurso de la dominación: los nexos estructurales entre los tejidos cognitivos de los saberes imperantes y el saber técnico mismo: las relaciones de reciprocidad entre los contenidos axiológicos que operan como presupuestos ocultos de la ciencia y la consiguiente derivación ideológica del discurso técnico”.

Pienso que la cita es un leit motiv que como línea roja recorre la obra de Lanz. Que existan esos lazos impenetrables entre medios y fines se convierte en una “aporía”. La técnica fue en sus comienzos primitivamente pragmática. En términos históricos el hombre produce los implementos de caza y pesca con un mínimo de organización social, pero los más complicados de agricultura cuando existe un orden cada vez más complejo; es decir, más allá de un excedente precario a uno permanente. En buen trecho de la historia de la humanidad hubo “tecne” sin ciencia. Los egipcios construyeron las pirámides – las que penetré en mis años mozos Keops, Kefrén y Micerino – sin dominar la geometría ni la rueda. ¿El retorno de los brujos? La ciencia fue especulativa y la técnica eficaz ¿A que altura del juego se unen y cuando volvieron a separarse o ser autónomas sin, por supuesto, ignorarse?

**En “excuso sobre las implicaciones éticas de los modelos de desarrollo. Un trabajo que tiene de coautor a Alex Fergusson, se expone una tesis con la que difícilmente se puede estar en desacuerdo Prima facie. “El progreso – nos dicen los autores se convirtió en una justificación automática de la violencia ejercida por el hombre frente a su medio ambiente (e incluso, frente a sus semejantes). Una visión acrítica del crecimiento económico como fin último del quehacer de la sociedad agravo el proceso de acción invasiva e indiscriminada del hombre hacia los medios naturales. El apogeo de la actividad técnico-económica durante el siglo XIX y su avasallador impacto en la transformación de todas las esferas de la sociedad reforzaba la imagen de desarrollo como expansión incontenible de la producción industrial – la innovación tecnológica, el equipamiento urbano, la expansión del consumo la generalización de los procesos productivos, etc, parecían generar por sí solos las condiciones para la felicidad de los hombres. La vida democrática, la solidaridad, la cooperación y la justicia social, la libertad y la tolerancia serían valores ético-políticos que vendrían de suyo.**

Decíamos que estábamos de acuerdo Prima facie con la exposición de los excesos de la ideología del progreso y ciertamente hubo una “visión acrítica del crecimiento económico como fin último...” Ahora lo que no es cierto es que la ideología del progreso incluía la solidaridad, la cooperación, la justicia social, la libertad y la tolerancia y, menos que nada, la democracia. Si tomamos a Inglaterra como el paradigma o el “tipo ideal” del desarrollo de los siglos XVIII y XIX vemos que las conquistas sociales a partir del movimiento Cartista se logran muy lentamente, porque el republicanismo y la democracia no coinciden en términos temporales, ciertamente Inglaterra era una “República”, es decir “una monarquía constitucional” pero no era una democracia. Si la contrastamos con Francia vemos que en ambas en un buen trecho del siglo XIX el voto tiene una “condición” de propiedad.

Si nos fijamos brevemente en la Monarquía de Julio (1830) que llega al poder con el derrocamiento de Carlos X – al cual si le cuadra aquello que los Borbones no aprendieron ni olvidaron nada – se amplía la base social de la participación política, pero es precisamente porque se reduce el del “impuesto directo” de trescientos francos a doscientos francos

lo que hace que de noventa mil votantes se pase a doscientos mil y también se reduce la edad de votar a veinticinco años. Acá tenemos entonces una monarquía constitucional con el Rey-ciudadano. Sin embargo, aún Francia no tenía un Rey que “reina, pero no gobierna”. La “izquierda” dirigida por Thiers quería incorporar a la participación política del sufragio a “la media” de la clase media.

Durante los años cuarenta al cuarenta y ocho floreció en Francia el socialismo utópico con una posición ante el cambio social más persuasiva que violenta. Esta fue la generación de Barthelemy – Posper Infantin, discípulo de Saint Simón, Charles Fourier, August Blanqui, Louis Blanc, Pierre-Joseph Proudhon, Etienne Cabet y otros. Si estos precursores de utopías estimulaban el cambio social, otros menos utópicos y más concretos, auspiciaban la ampliación de la participación política. La Revolución de 1848 con Louis Blanc de presidente del gobierno republicano logró el inédito experimento político del sufragio universal que de un golpe llevó el electorado de 200.000 a 9.000.000 (millones). Este experimento resultó, contrario a los temores de las clases dominantes de la alta burguesía y de los Legitimistas, en el voto masivo por moderados y conservadores. Los radicales o socialistas de los ochocientos, casi novecientos curules ganaron acaso ochenta y los republicanos burgueses ganaron trescientos y lo peor, luego de votar una constitución aparentemente la más democrática de Europa, salió electo el sobrino de Napoleón, Louis Napoleón Bonaparte que terminaría imponiendo el Segundo Imperio. Durante el corto período republicano un tercio de los votantes franceses serían eliminados. En diciembre de 1851 fue proclamado Napoleón III, Emperador de Francia.

Durante buena parte del período 1852-70, la participación política fue restringida y se instituyó fuegos fatuos o ilusiones de ella para ratificar por plesbicitos lo que había sido decidido de antemano. La oposición fue exiliada o constreñida al silencio- entre los exiliados se encontró el gran Víctor Hugo- y su base de apoyo fueron los campesinos preteridos por la revolución del 48, los comerciantes, la iglesia y los notables en disponibilidad de colaboracionistas - ¿Qué fue lo mas importante del periodo? Autoritarismo y restricción de la participación política, por una parte y un crecimiento económico nunca antes visto en Francia. Conclusión: la economía y la democracia no nacieron a un

tiempo, ni se necesitan mutuamente, por ello lo irrito de la ilusión que promete su reciprocidad en términos históricos.

Durante el Segundo Imperio la producción industrial duplicó, el comercio exterior triplicó, el uso de la energía del vapor quintuplicó, los rieles de los trenes a lo largo del país sextuplicó, los primeros grandes bancos (Credit Mobilier) y el primer gran negocio por departamentos (departamento store) el Bon Marche de París se fundó. El capital de inversión francés fue más allá de sus fronteras – entre las obras de ingeniería construidas se cuenta el canal de Suez (1859-1869). En breve el “clima” apropiado inédito creado por Napoleón “el chiquito”, que era alto, como lo denominó Victor Hugo. en contraste con el chiquito que era grande – para la inversión privada no tenía correspondencia en el ámbito o esfera política-democrática de mayor participación política.

El constructo que hice de la Era del Segundo Imperio no es justa si no señalamos que a partir de 1860 hubo una pronunciada liberalización que llevó al Régimen Napoleónico a permitir el regreso de los exiliados, abrir el proceso político, apoyar la libertad de Italia y tantas cosas más. En 1870 permitió que el jefe de la oposición Emile Ollivier, formara gobierno y redactara una constitución que hacía de Francia un Estado quasiparlamentario. El poder legislativo se fortaleció y el pueblo consultado lo apoyó ampliamente y sin embargo, cuatro meses después, la Guerra Franco-Prusiana dejó en suspenso las reformas políticas. El crecimiento en poderío de la Nación Alemana o Prusiana unificada desarticuló el “balance of power” en Europa. Bismark al frente de la nueva nación derrotó a los Daneses (1864), a los austriacos (1866) y en Sedan a los Franceses (1870). Con el desastre de Sedan, la ocupación alemana y la comuna de París (1871) se va a instalar en Francia la III República, “llamada la República de los profesores”.

Una reflexión más seria contrastando el país más revolucionario de Europa con el país más conservador, necesariamente llevaría a establecer diferencias abismales entre la Francia de las constituciones y la Inglaterra de la Ancient Constitution, no escrita, de derecho consuetudinario, “republicana” y sólo eventualmente democrática. La tradición Inglesa determinante coexiste con un movimiento obrero de un prestigio político de envergadura que ha podido mantenerse incólumne

a través del tiempo y negociar con los conservadores de forma que exista una medicina socializada y reformas educativas que después de la Segunda Guerra Mundial educaron en las universidades a los hijos de los proletarios (véase la pieza teatral de John Osborne Look back in Anger o Al Pasado con Furia). Lo que quería señalar de forma enfática es que el progreso económico y la participación política no es obvio que tengan una vinculación histórica. Hoy mismo se puede observar en la pujante China y en la Rusia post-Soviética.

El constructo que hice de la Era del Segundo Imperio no es justa si no señalamos que a partir de 1860 hubo una pronunciada liberalización que llevó al Régimen Napoleónico a permitir el regreso de los exiliados, abrir el proceso político, apoyar la libertad de Italia y tantas cosas más. En 1870 permitió que el Jefe de la Oposición Emile Ollivier, formara gobierno y redactara una constitución que hacía de Francia un Estado quasi-parlamentario. El poder legislativo se fortaleció y el pueblo consultado los apoyó ampliamente y sin embargo, cuatro meses después de la Guerra Franco-Pruasiana dejó en suspenso las Reformas políticas. El crecimiento en poderío de la Nación Alemana o prusiana unificada desarticuló el “balance of power” en Europa. Bismark al frente de la nueva nación derrotó a los Daneses (1864), a los austriacos (1866) y en Sedan a los franceses (1870). Con el desastre de Sedan, la ocupación alemana y la comuna de París (1874) se va a instaurar en Francia la III República llamada la República de los Profesores.

Una reflexión más seria contrastando al país más revolucionario de Europa en el país más conservador necesariamente llevaría a establecer diferencias abismales entre la Francia de las constituciones y la Inglaterra de la Anciant Contitucion, no escrita, de derecho consuetudinario, Republicana y solo eventualmente democrática. La tradición Inglesa determinante coexiste con un movimiento obrero que mantiene un prestigio político de envergadura que ha podido mantenerse incólume a través del tiempo y negociar con los conservadores de forma que exista una medida socializada y reformas educativas que después de la Segunda Guerra Mundial educan en las universidades a los hijos de los proletarios (Véase la pieza teatral de John Osborne look back in Angen o atrasado con furia). Lo que quería señalar vigorosamente es que el progreso económico y la participación política no es obvio que tengan una

vinculación histórica. Hoy mismo se puede observar en la pujante China y en la Rusia post-soviética.

### CONCLUSIONES

Del marxismo de Lanz queda, acaso, lo poco o mucho de la Teoría Crítica. Lo mucho es lo que quedó de la impronta del genio de Marx en las ciencias Sociales; lo poco es lo específicamente identificable de esa procedencia. Quizá la anécdota del prelado polaco venga al caso. En Polonia en el siglo XVII o comienzos del XVIII un prelado en el sermón de la Iglesia, en un domingo, en posesión de la divina luz, afirmó que en ese momento moría el Obispo de Varsovia. Las palabras del prelado eran asombrosas y entre la feligresía creció un sentimiento de estupor. Los medios de comunicación lentos y los caminos difíciles impedían constatar la veracidad de la noticia telepática. Un tiempo después los viajeros constataron que el obispo a pesar de su vejez aún seguía vivo. Entre burlistas hubo un conato de convertir el incidente en visible deprecación del prelado. Los acólitos reaccionaron y uno de ellos dijo: está bien no es cierto, pero ¡que visión!

Con la anécdota lo que quisiera señalar es que a pesar de no haberse cumplido, tener fundamentos sólidos o ser profética, la visión marxista nos asombró por un buen trecho. Las ideas relacionadas a una nueva sociedad en donde la comunidad de habla sea lo determinante y la sociedad abierta en tanto historia no predecible su finalidad, parece ser compartida por los que hemos repensado el problema de la sociedad y la historia a partir de Hannah Arendt, Habermas y otros.

En relación a las relaciones, concordancia, entre la Revolución Social y la Revolución Científica creo – como lo señalé en el debate en la presentación de este trabajo – que la coexistencia en un espacio-tiempo del siglo veinte en sus primeras décadas de la Revolución Social (la Revolución Bolchevique) y las revoluciones en las fisico-químicas no necesariamente tienen una vinculación. Así mismo, si existe al interior de la ciencia y la tecnología una “axiología” que determina la dominación, el mito, la direccionalidad o la naturaleza de las mismas al tiempo que no impiden su



crecimiento exponencial, es a mi entender del asunto una aporía o una contradicción en los términos.

En breve, he cumplido una vez más con el pacto de caballeros de criticarnos sin tregua o compasión. (Ron Pedrique, Miguel, 2010, *Fragmentos de un Hacer, Bid & Co: 13-48*)