

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

MAESTRIA EN FILOSOFIA DE LA CIENCIA

***NATURALEZA HUMANA, ACCION SOCIAL Y TEORIA SOCIOLOGICA.
METACONSIDERACIONES EN TORNO AL PARADIGMA DE LA
ACCION SOCIAL EN LAS CIENCIAS SOCIALES.***

**TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN FILOSOFIA DE LA
CIENCIA PRESENTA:**

LIC. ARMANDO ULISES CERON MARTINEZ

ASESOR: MTRO. CUAUHTEMOC LARA

FEBRERO 1997

INDICE

	Pág.
Introducción	
CAPÍTULO 1	
EL GRAN <i>APRIORI</i> DE LAS CIENCIAS:	
LA NATURALEZA HUMANA.....	9
Introducción.....	10
1.1 ¿La racionalidad de la ciencia? Una pregunta para el discurso de la filosofía de la ciencia.....	10
1.2 El paradigma de las ciencias sociales.....	18
1.3 El <i>apriori</i> de la explicación de la conducta humana en la teoría social.....	23
1.4 Naturaleza humana y metodología.....	30
1.5 Naturaleza humana y ciencia.....	32
1.5.1 Clasificación de las ciencias con base a la naturaleza humana: La propuesta ilustrada.....	33
1.6 La esencia humana de las ciencias.....	38
1.7 La institucionalización de la ciencia.....	42
2. LOS PRESUPUESTOS ONTOLÓGICOS EN EL PARADIGMA DE LA ACCIÓN SOCIAL.....	46
Introducción.....	46
2.1 Fundamentos ontológicos de la acción reaccional. La acción humana innata: la teoría de los temperamentos.....	49
2.1.1 El punto de vista fisiológico de los temperamentos.....	50
2.1.2 La visión <i>espiritual</i> de los temperamentos, según las ciencias del espíritu.....	54
2.2 Fundamentos ontológicos de la acción reaccional. La acción humana innata: la visión instintivista.....	66
2.3 Fundamentos ontológicos de la acción racional. La acción medios-fines. Racionalidad y socialización.....	81
2.3.1 La acción medios-fines en Max Weber.....	82
2.3.2 Racionalidad y socialización.....	85

3. METACONSIDERACIONES EN TORNO A LA NECESIDAD DE UN NUEVO PARADIGMA INTEGRAL DE LA ACCION SOCIAL EN LA SOCIOLOGÍA.....	88
Introducción.....	88
3.1 Los niveles de explicación de la conducta humana inmersos en el paradigma de la acción social.....	90
3.1.1 Los niveles de explicación en la conducta humana.....	91
3.2 La perspectiva de una teología antropológica.....	93
3.2.1 la tridimensionalidad de la experiencia en la vida humana. Viejos temas, nuevas cuestiones. El <i>Modelo Ewing</i>	94
3.3 Análisis comparativo de los modelos de explicación de la estructura de la personalidad en la sociología con el <i>Modelo Ewing</i>	103
CONCLUSIONES.....	107
BIBLIOGRAFÍA.....	117

INTRODUCCIÓN

Se ha hecho hincapié en las capacidades relativas al pensamiento convergente y a la evaluación, a menudo a expensas del desarrollo relativo al pensamiento divergente. Nos hemos propuesto enseñarles a los estudiantes la manera de llegar a respuestas "correctas" que nuestra civilización nos ha enseñado que son correctas ... Salvo en las artes, por lo general hemos desalentado, involuntariamente, el desarrollo de las capacidades del pensamiento divergente.

Guilford.

Los temas clásicos de la Filosofía de la Ciencia en los últimos tiempos versan alrededor de tópicos como los siguientes: la lógica de la ciencia, la permanencia de teorías científicas, el cambio científico, la lógica de la investigación científica, las tradiciones de investigación, etc. Las discusiones Popper-Kuhn también han generado ya tradiciones de investigación determinadas. Y mientras las ciencias empíricas han sido consideradas como estudios de primer nivel dado que

su objeto de estudio radica en la realidad inmediata o en una parcela de la misma, la Filosofía de la Ciencia es considerada como un estudio de segundo nivel ya que su objeto de estudio está dado en la ciencia misma, su génesis, desarrollo, obstáculos, tradiciones de pensamiento, etc.

Bajo esta perspectiva se plantea también la naturaleza propia de la Filosofía de la Ciencia: ¿es una disciplina descriptiva o una disciplina normativista? ¿Qué consecuencias se derivan de una u otra posición? Aún más ¿qué trascendencia o repercusión palpable se experimenta en su objeto de estudio, es decir, en la ciencia misma?

La Filosofía de la Ciencia ha contribuido con las ciencias a darse cuenta de errores de los que las mismas no habrían podido, pues se cuestionan los presupuestos mismos de las ciencias. Aquí entra una pregunta para la Filosofía de la Ciencia: ¿carece de presupuestos ella misma? ¿los reconoce y cuestiona? Y de ser afirmativa la respuesta a ésta última ¿hasta qué punto lo hace para no cerrarse a otras perspectivas explicativas?

Hans Georg Gadamer evidenció que, en la lucha contra el positivismo triunfante, la pretensión del filósofo e historiador alemán Wilhelm Dilthey por reafirmar la cientificidad y la objetividad de las ciencias del espíritu, resultó ser más positivista que los propios positivistas al utilizar las mismas armas que usaban, cosa que nunca percibió el filósofo de ninguna manera. Del mismo modo, los filósofos de la ciencia son los observadores atentos de lo que acontece en los estudios de primer nivel, y la cuestión sería ¿por quiénes son observados los observadores? ¿considerarían válidas las observaciones hechas por otros hacia ellos mismos? ¿cuál sería el medio más idóneo para ello?

El propósito del siguiente trabajo es reflexionar en torno a las preguntas en cuestión,

enfocando sobre todo un aspecto fundamental: reconstruir el discurso del paradigma de la acción social rescatando los elementos que podrían considerarse más idóneos y que ayuden a su mejor comprensión. Evidentemente, tal empresa se ve obligada a pensar en los límites de tal paradigma, lo cual, a su vez, podría justificar la necesidad de una nueva propuesta complementaria al mismo. Con tal visión, considero que aún sería posible analizar los presupuestos ontológicos en los que subyace el mismo quehacer de la Filosofía de la Ciencia, es decir, no como se entendería desde una perspectiva institucionalizada de la misma, o sea, entendiéndola como una actividad racional, antes bien, resaltando el mismo carácter que en ocasiones tilda de irracional en los estudios de primer nivel. En términos sencillos: por presupuestos ontológicos hay que entender la propia constitución humana y vivencial del filósofo de la ciencia (y del científico en general), lo cual, en más de las veces ya determina tanto la elección del objeto de estudio así como la apreciación que de él se tenga. Hay que entenderlo de esta manera: los filósofos de la ciencia son tan humanos como los científicos a los cuales analizan ¿no se dan cuenta de ello? ¿no incurrir en el mismo tipo de errores que los científicos a los cuáles analizan? De ahí que no siempre se entienda a la ciencia (y a la Filosofía de la Ciencia) como empresas totalmente racionales.

¿Es posible reducir a supuestos ontológicos los problemas propios de la filosofía de la ciencia y de la empresa científica en general? Digamos, por ejemplo, que las tradiciones de investigación tienen su origen y fundamento, en primerísima instancia en el instinto innato de conocer, de la curiosidad; la permanencia de tradiciones de pensamiento en la categoría ontológica de un deseo de conservación o preservación, etc. Y aunque pudiera parecer una afirmación muy simplista de entrada, la finalidad del trabajo consistirá en darle la importancia y la

seriedad debidas a partir de la reconstrucción discursiva del paradigma de la acción social.

Para Kuhn existen factores psicológicos dentro de la comunidad científica que intervienen en el desarrollo y formulación de teorías de la ciencia. Una vez aceptada una visión de la ciencia, el investigador, en condiciones normales, no es un innovador sino un resolovedor de acertijos planteados por el paradigma dominante y que, obviamente, se pueden solucionar con las herramientas obtenidas de el mismo. No obstante, observa:

Los hombres que sospecharon de la existencia de un tipo de fenómeno absolutamente nuevo o que tuvieron dudas esenciales acerca de la validez de la teoría existente no pensaron que valiese la pena trabajar sobre los problemas modelados conforme a los paradigmas del libro de texto¹.

Y aunque lo anterior lo expresa sobre todo en relación a los científicos de las Ciencias Naturales, nos lleva a pensar algo que pudiera validarse y hacerse extensivo a las demás ciencias: el paradigma, ciertamente, debe ser la base de investigaciones, pero no el límite de las mismas. Al respecto, en las Ciencias Sociales hay actitudes similares a las anteriores. He aquí una muestra de ello con respecto a una teoría dominante en la primera parte de este siglo, el Funcionalismo representado por Parsons:

La llamada teoría de la acción tuvo un buen comienzo, en verdad, tomando como su paradigma para la conducta social de dos personas, cuyas respectivas acciones sancionan, es decir, recompensan o castigan, las acciones de la otra. Pero a poco de este comienzo, sus autores se

¹ Kuhn, T.S., La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia, p. 257.

desatendían de él. Tal como la teoría era aplicada a la sociedad, ésta parecía no contar con actores y tener una acción sumamente reducida. La razón era que separaba el sistema de la personalidad del sistema social y se proponía ocuparse solamente del segundo. Era el sistema de la personalidad el que tenía "necesidades, impulsos, capacidades, etc.". No era parte del sistema social, sino que solo manejaba intercambios con él, proporcionándole, por ejemplo, una motivación descarnada².

Al respecto, Kuhn distingue entre anomalías triviales y las que representan algo más que eso. Observa que, por ejemplo, los físicos nucleares, **luchan por generalizar la anomalía** al ser descubierta, y se orienta la búsqueda a lo que pudiera ser su estructura examinando sus relaciones recíprocas con los fenómenos que creen entender. Y este trabajo pretende indagar lo que de alguna forma pudiera considerarse una anomalía compartida con otros observadores del caso: los presupuestos ontológicos con los que trata el científico social según pueden ser apreciados desde el paradigma de la acción social. No obstante, Kuhn observa, que pocas anomalías son susceptibles de la clase de tratamiento antes descrito³.

La estructura del trabajo es la siguiente. En el primer capítulo pretendo hacer resaltar lo que he considerado, uno de los más graves errores de la ciencia social moderna: exaltar la razón humana (que tenía una pretensión original de libertad y desvirtuó en "razón instrumental") y minimizar otros aspectos manifiestos y latentes en la acción social. De la misma manera que como en la Ilustración se exaltó el poder y la grandeza de la Divinidad, por causa de la cual se obnubilaron las otras características divinas (el amor y la omnisciencia), también se alentó una visión fragmentada del hombre

² Homans, G.C., "De retorno al hombre", en Ryan, A., La filosofía de la explicación social, pp. 101-102.

³ Kuhn, T.S., Op. Cit., pp. 259-260.

profano. Casi todos los autores "reconocidos" por la ciencia social ortodoxa han exaltado esta potencialidad y, de hecho, es el fundamento del legado cultural al que pertenecemos como miembros de la sociedad occidental moderna. De ahí la necesidad de un conocimiento más comprensivo de la estructura y la naturaleza del hombre, tal como él se vivencia y no como algunas teorías nos limitan a comprenderlo.

El segundo capítulo intenta resaltar algunas posturas analíticas de la teoría social desde el paradigma de la acción social que presumen tratar el problema anterior; sin embargo, algunas de ellas, de una manera extrapolada, dogmatizan la explicación integral de lo que se conoce como la "acción social" de los individuos reales en interacción.

El tercer capítulo trata de ser la parte analítica de las ideas desarrolladas a lo largo de una exposición comparativa junto con la introducción de lo que considero una muy buena propuesta auxiliar en relación al problema de la estructura de la naturaleza humana como se maneja en el paradigma de la acción social: lo que he denominado "El Modelo Ewing", cuyo fundamento parte de una perspectiva de la teología antropológica, la cual espero exponer con claridad e inteligibilidad adecuadas, como una posibilidad desde la cual podrían complementarse tales consideraciones.

Con esto en mente, podría remitirse, por ejemplo, la explicación del surgimiento y desarrollo de algunas teorías científicas hacia una perspectiva más aproximada a sujetos reales. Podría pensar en Charles Horton Cooley, teórico de la sociología norteamericana, famoso por la introducción de conceptos como los "grupos primarios" y el "Yo espejo".

Según este autor, éste último concepto está referido a tres aspectos principales: 1) el modo de imaginar nuestra apariencia en la mente de la otra persona con la que se interacciona; 2) la manera de imaginarnos el juicio de esa persona sobre tal apariencia; 3) el resultado de los dos puntos anteriores manifestado como orgullo o humillación por causa de tales ideas⁴. Esta "conceptualización teórica", según se expondrá más adelante, está ya orientada y en gran medida determinada por **factores temperamentales del tipo melancólico** del teórico en cuestión, lo cual es fácilmente inferible a partir de los datos biográficos obtenidos (se dice que era introspectivo, apático e inclinado a una vida serena y tranquila)⁵. Mi propuesta al respecto es la siguiente: el surgimiento, desarrollo y permanencia (y quizás también el cambio) de algunas teorías sociales se deben, en parte, a los factores temperamentales (en el caso de los individuos) y de **actitudes temperamentales** (en el caso de comunidades científicas) que intervienen con respecto al tipo de objeto a estudiar, la manera de concebirlo, explicarlo, etc. De modo semejante, la aceptación o rechazo de teorías, tradiciones de investigación (y hasta de científicos), en ocasiones tienen su origen en este tipo de factores⁶. La reconstrucción

⁴ Timasheff, N., La teoría sociológica, p. 185.

⁵ Para K. Mannheim, toda definición posee una estrecha relación con la perspectiva de cada uno, pues contiene en sí todo el sistema de pensamiento que indican la posición del pensador: "La misma forma en que un concepto es definido y el matiz con que se emplea ya prejuzgan hasta cierto punto el resultado de la cadena de ideas construidas sobre él". Para Alexander se desprendería que en cuanto más difícil sea obtener un consenso en relación al los referentes empíricos en la ciencia social, más difícil será el tratar de obtener consenso en las abstracciones derivadas de tales referentes, las cuales constituyen la esencia de la teoría social.

⁶ En más de una vez he tratado de explicarme y de explicar a mis alumnos las causas por las que, por ejemplo, no existe una tradición de investigación de vanguardia reconocida por nuestra nación mexicana y otras comunidades científicas en el área de las Ciencias Sociales y Humanas. Me parece que lo anterior lo puedo dilucidar a partir de dos aspectos que tienen orígenes temperamentales. En primer lugar identifico una **actitud temperamental del tipo melancólico-sanguíneo** que predomina en nuestra cultura (nótese que es como "actitud" y no como un factor "puramente" temperamental). La proporción melancólica induce a los mexicanos (incluidos los científicos e investigadores) a menospreciarse a

complementaria del discurso del paradigma de la acción social podría aportar, según intuyo, un consenso en relación a los referentes empíricos en cuestión.

De ahí la relevancia que para la teoría social y para la filosofía de la ciencia puede significar la reconstrucción modificada del paradigma. He tratado, en lo posible, simplificar los elementos retomados de la teoría social sustantiva; no obstante, por ser este un trabajo complementario con miras a una exposición comparativa, tal objetivo no lo he logrado alcanzar. Si los elementos aquí expuestos pudiesen ser considerados como "prejuicios" (Gadamer) precursores de la acción humana, quizá para la Filosofía de la Ciencia podrían ser importantes en su "autocomprensión", pues como dice Gadamer "el reconocer los propios prejuicios es un logro de la conciencia hermenéutica". Después de todo, lo anterior es una propuesta y queda al lector su consideración.

sí mismos al compararse con otros y les lleva a sentirse inferiores y a valorar más de lo debido las propuestas de los extranjeros (pensemos en el fenómeno denominado *malinchismo*). Esto es un problema que, sin ser categórico, podría considerarse de tipo filogenético. Sin embargo, por la proporción "sanguínea" tiende a ser amistoso con los ajenos y ver a los propios como rivales, buscando la manera de equilibrar el sentimiento de inferioridad que la faceta melancólica aporta. De ahí se deriva un segundo aspecto: el feroz *canibalismo* racional que en los ámbitos académicos se da; no cuaja una tradición de investigación por considerar poco capaces a los compatriotas para poder generar propuestas innovadoras, serias, analíticas. Podría pensarse que para poder ser tomado en cuenta en la práctica científica, un investigador debe apellidarse *Weber*, *Takahashi*, *Donaldson*, o algo por el estilo para poder ser brindada, con mayor apertura, la oportunidad para desarrollarse en las prácticas científicas. A lo anterior se podría contraargumentar que para que la oportunidad se abra, se requiere pensar como un *Weber*, un *Takahashi* o un *Donaldson*. Pero, me pregunto, ¿no significa esto el limitar las posibilidades del desarrollo de una tradición científica en nuestro país? El científico social puede (y quizás deba) partir de los clásicos, pero no limitarse por ellos, pues se privilegian sus obras sin demostración previa suponiendo su calidad para ofrecer para ofrecer criterios fundamentales en su ramo (Vid. Alexander, J., "La centralidad de los clásicos"), en vez de buscar algo novedoso en la hibridación que se conjuga en una "fusión de horizontes hermenéuticos" (Vid. Gadamer, "Verdad y método").

NATURALEZA HUMANA, ACCIÓN SOCIAL
Y TEORÍA SOCIOLÓGICA.
METACONSIDERACIONES EN TORNO AL
PARADIGMA DE LA ACCIÓN SOCIAL EN
LAS CIENCIAS SOCIALES.

CAPITULO 1

EL GRAN A PRIORI DE LAS CIENCIAS: LA
NATURALEZA HUMANA

COMO UNA GOTA DE
AGUA SE PARECE A
OTRA, ASI EL CORAZON
DE UN HOMBRE AL
OTRO.
PROVERBIOS XXVII: XIX

Introducción. ¿La racionalidad de la ciencia?. El paradigma de las ciencias sociales. El a priori en la explicación de la conducta humana en la teoría social. Naturaleza humana y metodología. Naturaleza humana y ciencia. La clasificación de las ciencias: la propuesta Ilustrada. La esencia humana de las ciencias. La institucionalización de la ciencia.

INTRODUCCIÓN

El presente capítulo pretende recoger diversas dudas que, según interpreto, son comunes en algunos aspectos teóricos de las Ciencias Humanas y Sociales, de acuerdo a metaconsideraciones propias de la Filosofía de la Ciencia. El recopilar esta serie de cuestionamientos tiene por fin el tratar de dilucidar lo que, de alguna manera, podría considerarse una singularidad generalizada en el quehacer del científico social: se dan por supuestas algunas de las categorías de orden ontológico con las que trabaja de forma cotidiana; otras son exaltadas o minimizadas en su manera de tratarlas en la parcela de la realidad a la que se abocan. Lo anterior, podría considerarse, es un problema histórico-cultural, y como tal, subyace de modo latente, no solo en el mundo social cotidiano, sino también al quehacer científico.

1.1 ¿La racionalidad de la ciencia? Una pregunta para el discurso de la Filosofía de la ciencia.

En su gran mayoría, las ciencias sociales han adoptado un supuesto en forma más o menos homogénea: la conducta del hombre en sociedad es, en principio, racional, y aunque se reconoce la existencia de otros factores no considerados así, estos pueden ser sometidos por el dominio de la razón, ya que después de todo es la facultad que nos distingue y nos aleja de la esfera biológica animal.

Este principio parte, en su moderna concepción, de el Siglo de las Luces (el *Aufklärung* o Iluminismo), movimiento cultural europeo del siglo XVIII cuyo interés esencial se centró en difundir la

nueva visión científica de la naturaleza. Los ilustrados:

Consideran la naturaleza humana como fundamentalmente igual bajo todos los climas, se proclaman con frecuencia ciudadanos del mundo y se consideran hermanados por ideales comunes por encima de las fronteras nacionales.¹

De ahí que el centro de la atención lo ocupe el hombre, cuya facultad más potencial y prometedora es la razón, considerada esta última como una y entera para todos los pueblos con independencia de sus condiciones geográficas.

La *Ilustración*, de donde surge la moderna ciencia occidental, conjuga dos vertientes filosóficas tradicionalmente opuestas: el racionalismo y el empirismo, por lo que

en su entusiasta necesidad de extender el análisis racionalista a todos los campos de la experiencia humana, se rehusa sistemáticamente a extender ese análisis fuera de los límites de la experiencia misma. Tales límites se reconocen claramente y todo lo que queda más allá de ellos pierde todo interés y deja de valer como problema.²

Esto, como se verá más adelante, es una característica que se hereda con rigurosidad metódica a las ciencias en general y se transforma después en una **actitud** propia del quehacer científico. Así, la investigación se desarrolla en dos direcciones principales: la rígida autolimitación de la razón demarcada por las posibilidades de la experiencia humana, orientada a su vez por las ilimitadas posibilidades de la razón para abordar cualquier aspecto en el margen de estos límites.

¹ Abbagnano, N. y Visalberghi, A., *Historia de la pedagogía*, p. 369.

² *Ibid.*, p. 370.

De esta forma la razón, de ser considerada una característica fundamental, pasa a ser un instrumento de conocimiento de todos los aspectos del mundo social para reducirlos a conceptos claros y precisos, además de constituirse en un medio de crítica implacable sobre todo de las instituciones provenientes de la tradición, las cuales son miradas con hostilidad por mantener creencias y prejuicios que no deben permanecer pues se arraigan en instintos y pasiones elementales del hombre³, lo cual no permite el libre desarrollo de la humanidad entera. De esta forma el destino de su tiempo (y el nuestro) es racionalizado e intelectualizado, desmistificador del mundo⁴.

Como se señaló anteriormente, los límites que se propusieron a la razón como instrumento del movimiento ilustrado desconocieron elementos propios de la naturaleza humana como los instintos y las pasiones por ligárseles directamente a las caducas instituciones de la sociedad, pues el reconocimiento implicaría atribución de autoridad o de valor, cosa a la que el pensamiento ilustrado se negó rotundamente. Y no obstante el movimiento reaccionario del romanticismo en su versión Historicista, el análisis gadameriano demuestra que las propuestas metódicas básicas del mismo eran esencialmente ilustradas⁵.

Así, la empresa científica, heredera de tan fructífera batalla, se concibió como fundamentalmente "racional", a lo cual subyacen supuestos de los que se parte y en raras ocasiones se indagan con el interés adecuado. Tanto la Teoría Social como la Filosofía de la Ciencia, por ser constructos humanos y sociales, son actividades que se orientan por una *actitud racional*, lo cual constituye un presupuesto básico que en ocasiones ha sido cuestionado si en realidad es así o no

³ *Ibid.*, p. 371.

⁴ Weber, M., *La ciencia como vocación*, p. 61.

⁵ *Vid.*, Gadamer, H. G., *Verdad y método I*, caps. 9, 10 y 11.

(piénsese en Kuhn, Pareto, Feyerabend, Alexander, por ejemplo) . No obstante, algunos análisis convergen en una falta de entendimiento integral de la naturaleza humana que subyace en los mismos al privilegiar algunos aspectos en deterioro de otros con un resultado extremo: exaltación o menosprecio de la naturaleza humana:

La falta de comprensión de la naturaleza humana es la causa primordial de su menosprecio en que se la tiene, ya que cuando no se conoce íntimamente una cosa, siempre se termina por despreciarla injustificadamente o por admirarla sin que haya razón para ello. Cuando los seres humanos no tenían conocimiento científico de la naturaleza física, se sometían pasivamente a ella o trataban de controlarla por medio de la magia. Lo que no se entiende no puede manejarse inteligentemente y tiene que ser sometido por la fuerza desde el exterior⁶.

Por lo que

Sostener que la naturaleza humana es impenetrable a la razón equivale a admitir que es intrínsecamente defectuosa. De ahí que, al aumentar el interés científico por ella, ha ido decreciendo la autoridad de la oligarquía social. Esto quiere decir que la **configuración y el funcionamiento de las fuerzas humanas** proporcionan una base para concebir ideales y principios morales⁷.

Este problema ontológico, tal como se ha visto desde la Filosofía de la Ciencia, aunado a la predominante visión positivista de la ciencia que dominó hasta hace poco los escenarios intelectuales, se tradujo en una cuestión de reducir, en principio, todas las ciencias al modelo de las Ciencias Naturales.

⁶ Dewey, J., *Naturaleza humana y conducta*, p. 15

⁷ *Ibíd.* El subrayado es mío.

El éxito de la mecánica newtoniana y su concomitante, si no totalmente congruente, el atomismo, ha sido por mucho tiempo el símbolo de la ambición de hacer derivar todas las ciencias de la ciencia de la materia en movimiento. En esta analogía, ha sido frecuente el afán de reducir la sociología a la psicología y ésta a la fisiología, allanado así el camino para una completa reducción de las ciencias sociales a las ciencias físicas⁸.

El conocido debate entre Ciencias Humanas y Ciencias de la Naturaleza ha forjado tradiciones de pensamiento bien delineadas. Y aún cuando los hermeneutas se oponen decididamente contra la visión positivista, no todos conservan esa tajante oposición, pues los esfuerzos de hermeneutas, fenomenólogos y lingüistas no buscan desconocer la *racionalidad científica* tal como la entiende la tradición empirista; la contradicción y oposición es al reduccionismo. Lo que en realidad se desea es **mostrar los presupuestos** sobre los que se apoya la pretendida racionalidad, aclarando lo pasado por alto⁹. A. Schütz, por ejemplo, segura que en las corrientes positivistas "la realidad se da por supuesta"; Apel y Habermas han avanzado sobre el *a priori* de la comunidad de comunicación; H. G. Gadamer ha reivindicado la noción de *prejuicio* en su forma positiva (en contraste con la forma negativa que en la Ilustración europea adoptó) y su importancia en la interpretación-comprensión de hechos sociales e históricos; y Pareto retomó aquellos aspectos que han sido desechados por los grandes filósofos que examinó y que se inclinaban por exaltar tan solo las acciones racionales y menospreciar las acciones pasionales que denominó "residuos".

Si bien es cierto que se han logrado algunos avances con respecto a lo pasado por alto, es

⁸ Ryan, A., *La filosofía de la explicación social*, p. 10

⁹ Mardones, J.M., y Ursua, N., *Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales*, p. 150

igualmente cierto que estamos apenas en el umbral del problema planteado. No obstante, el camino para lograr una explicación más comprensiva de la naturaleza humana no está libre del todo. Para Weber, dentro de las aulas de clase no existe ninguna virtud fuera de la simple probidad intelectual¹⁰. Y esta pareciera ser la característica de gran parte de la ciencia moderna en occidente (por no decir que toda ella).

De esta forma, la postura heredada de la Ilustración concerniente a la exaltación de la razón como la facultad humana capaz de escudriñarlo todo y de hacerlo inteligible al entendimiento del hombre para someterlo bajo racional crítica y racional dominio, se ha vuelto un poder que obstaculiza el desarrollo en algunas áreas de las Ciencias Humanas en tanto que se insista en la pretendida actitud "racional", y aquello que se le escape tiende a ser nulificado por el desprecio de no poder aprehenderlo inteligentemente por la razón. Quizá Dewey no estaba muy lejos de haberlo vislumbrado con acertado juicio.

La fe en la razón y en su poder victorioso es la convicción básica de la Ilustración. Lo que hoy se llama filosofía se entiende por todas partes como consumación de tal movimiento de la Ilustración, no sólo en el ámbito occidental, donde se desarrolla en el doble movimiento, por la superación de la conciencia mítica por los griegos y por las presiones autoritarias de la lección medieval de la Iglesia (...). Si la filosofía fuese pura ciencia de la razón, o la razón de la ciencia, no habría entonces duda alguna de que la razón en forma de filosofía ocupa hoy ciertamente en la vida humana el verdadero lugar dominante del que gozó en otros tiempos como la reina de las ciencias. Sin embargo, apenas tiene sentido, en rigor, preguntarse si la razón tiene hoy poder, cuando justamente la impotencia de la razón se manifiesta en todas las experiencias de la humanidad: **el poder de la pasión que arrebató al individuo a despecho de todas las intenciones razonables; la violencia de los intereses del poder económico, social y político que se imponen contra todos los principios**

¹⁰ Ibíd. p. 63

constitucionales, democráticos o socialistas; la locura de las guerras destructoras en las que los pueblos son incitados contra pueblos como si la guerra pudiese ser todavía una pequeña desgracia frente a otra mayor; y como última consecuencia de la marcha triunfal de la moderna ciencia, el fantasma que nos quita el aliento, de la autodestrucción de la humanidad entera por el abuso de la energía atómica¹¹.

La suposición del dominio de la razón en todas las esferas de la actividad humana contrasta con su impotencia para sobreponerse a errores que sólo el consenso racional en sociedad, según se ha pensado, podría solucionar, y se manifiesta en el hecho de que el hombre no ha logrado conseguir ese estado de felicidad tan anhelada con base a la razón y sus ideales de tipo Ilustrados: existen **intereses pasionales** en la naturaleza humana que se sobreponen a los juicios de la razón misma. Esta situación es el gran supuesto de algunas visiones de la ciencia occidental, la cual se pasa por alto, no deteniéndose en reconocerla ni mucho menos en escudriñarla con la minuciosidad y paciencia debidas, pues tales intereses ya predeterminan en parte la orientación de la investigación científica.

Por ello, no es de sorprender que esos intereses pasionales sean manifiestos también dentro del terreno donde se *presupone* que todo se rige bajo el dominio de la razón: la ciencia moderna de occidente. En el caso particular de la Sociología se observa que

Los sociólogos con frecuencia, están más interesados en obtener victorias entre ellos que en el avance en el conocimiento científico, lo que viene a reflejar **el carácter irracional** de la indagación sociológica¹².

¹¹ Gadamer, H. G., "Sobre el poder de la razón", en *Elogio de la teoría*, pp. 45-46. El subrayado es mío.

¹² García Ferrando, M., "La sociología, ¿una ciencia multiparadigmática?", en Jiménez Blanco, y Moya, C., *Teoría sociológica contemporánea*, p. 446. El subrayado es mío.

Está claro que lo ocurrido en la sociología ocurre también en los otros campos de la ciencia, aún cuando las discusiones acerca del status paradigmático de las Ciencias Naturales son menos álgidas que en las Ciencias Sociales. Pero esto no anula para ninguna de las dos ciencias el problema de la pasión irracional, puesto que toda ciencia es una creación humana y, como tal, posee la misma característica antropológica.

Pareciera que se lucha más por destacar en la tradición intelectual que realmente enriquecer el campo del conocimiento científico, arrebatándole muchas veces la seriedad y la fiabilidad debidas. En el caso específico de la Sociología esto ha llevado al extremo de la preocupación en relación a su status epistemológico de manera continua, lo cual

ha sugerido que parte de la tradición sociológica debiera interesarse por los cambios paradigmáticos y las revoluciones. Por ejemplo, en la teoría social, de la manera que Marx combatió contra Hegel y Weber contra el fantasma de Marx, los sociólogos menores entablan batallas para ingresar en la tradición intelectual. La generación anterior luchó contra Parsons: hoy en día el duelo es con Garfinkel, Althusser o Habermas. Semejante actividad puede dar la impresión de una disciplina sin centro, pues cada dueño putativo de la sortija cae muerto a su vez; pero esto sería malinterpretar la naturaleza de la empresa¹³.

¹³ Pahl, R., "Sociología", en Barker, P. (comp.), *Las ciencias sociales hoy*, p. 51.

1.2 El paradigma* de las Ciencias Sociales

Una sencilla manera de considerar lo que es un paradigma estriba en concebirlo como una serie de creencias respecto al mundo, las cuales señalan lo que se debe descubrir con tan sólo buscarlo. En ocasiones, tales creencias están arraigadas con tanta profundidad en el científico del periodo denominado de la "Ciencia Normal", que éste no puede dejar de considerar al mundo como el paradigma lo describe.¹⁴

Ha habido la discusión entre los científicos sociales, tras la revolucionaria visión del recientemente finado T. S. Kuhn, si sus disciplinas no son más bien un *preparadigma* antes que un no-paradigma, como si se estuviera en la fase prenewtoniana de las Ciencias Sociales en espera de

* Margaret Masterman, M., "La naturaleza de los paradigmas", en Lakatos, I., y Musgrave, A. *La crítica y el desarrollo del conocimiento*. Para la filósofa inglesa, Kuhn, en *La estructura de las revoluciones científicas* utiliza el término en veintiún sentidos distintos dentro de la misma obra. Los sentidos aludidos son los siguientes: 1. como logro científico; 2. como un mito; 3. como una "filosofía" o constelación de cuestiones; 4. como un libro de texto u obra clásica; 5. como una tradición; 6. como una realización científica; 7. como una analogía; como una especulación metafísica acertada; 9. como un hecho de jurisprudencia en derecho común; 10. como una fuente de herramientas; 11. como un ejemplo típico; 12. como un plan o tipo de instrumentación; 13. como un baraja de anomalías; 14. como una fábrica de máquinas-herramienta; 15. como una figura *gestáltica*; 16. como un conjunto de instituciones políticas; 17. como un "standard" aplicado a la cuasi-metafísica; 18. como un principio organizador que puede ordenar a la percepción misma; 19. como un punto de vista epistemológico general; 20. como un nuevo modo de ver; 21. como algo que define una ancha zona de la realidad. El sentido aquí pensado es de paradigma como una anomalía, o como lo he tratado de expresar, el supuesto fundamental de toda ciencia social, es decir, la naturaleza humana.

¹⁴ Ryan, A., "Los valores de las ciencias sociales", en Barker, P., *Op. Cit.*, p. 21. Me asalta el temor de que este breve trabajo no corra con esa misma suerte a los ojos del lector que se autoconsidera analítico y profundo en su observación. La inquietud fundamental en este apartado gira en torno a la siguiente cuestión: quizás haga falta un nuevo paradigma antropológico del que se derive un nuevo conocimiento "científico" acerca del origen y naturaleza de la acción social de los individuos reales. Mientras éste no exista, los científicos sociales, cuando mucho, intuirán algo sobre ello; en el peor de los casos, sin ese paradigma, no hay lente para mirar el mundo de esa manera.

una teoría unificadora. Al respecto, Alan Ryan considera que

Si tiene que haber un paradigma sobre cómo las sociedades operan por el hecho de ser sociedades, será en un nivel sumamente abstracto (...) El núcleo del problema consiste en que **debe de haber universalidades estructurales comunes a todas las colectividades humanas**, así como se pretende que existen universales estructurales comunes a todas las lenguas"¹⁵.

Sabemos acerca de los estudios que han pretendido ingresar en el problema de estas estructuras universales, la cuestión sería valorar con claridad estos logros, pues las dudas sobre ellos aun persisten.

De este modo, si existen universales estructurales sociales, operan en un nivel muy distinto del estudiado actualmente por la política, la sociología y la economía¹⁶.

Lo anterior hace evidente que en tales ciencias los resultados esperados de ellas no son tan alentadores en relación al problema de lo que se denominan las "universales estructurales", de los cuales se puede inferir que pertenecen a un nivel propiamente ontológico. No hay que olvidar ni perder de vista que un nivel de indagación en estas disciplinas, como en como en algunas más de las Ciencias Sociales, se ha inclinado por el **nivel racional** de la acción de los hombres en comunidad, y aunque existen "especialistas" en otras áreas (instintos, emociones, etc.), aún así pareciera necesario ingresar en otros niveles igualmente humanos, pero no tan aprehensibles de forma inteligible. Lamentablemente, este filósofo de la

¹⁵ *Ibíd.*, p. 23. Nuevamente el subrayado es mío, con la intención de hacer notorio que el problema planteado acerca de los supuestos antropológicos -si así se les quiere contemplar, en las ciencias tiene interés para la Filosofía de la Ciencia.

¹⁶ *Ibíd.*

ciencia observa que tal especulación está difícilmente anclada en la existencia diaria de los científicos sociales profesionales.

Este problema no es exclusivo a las Ciencias Sociales. Al científico natural se le ha criticado que presupone los hechos, parte de ellos como algo "dado", pasándolos por alto. Sin caer en la pretensión reduccionista de las Ciencias Sociales a las Ciencias Naturales, Alan Ryan de nuevo manifiesta la misma inquietud hasta ahora tratada.

Presumiblemente, debería ser una de las ambiciones de una adecuada biología humana, **el explicar esas típicas facultades humanas** como las que le sirven al hombre para poder hablar y razonar, facultades que son la base de aquellos aspectos subjetivos e intencionales de la vida social, sobre los cuales el concepto de *Verstehen* llama nuestra atención¹⁷.

"Una adecuada biología humana" y el concepto de "Verstehen", ¿no han sido tratados en sus respectivos rubros científicos, natural y social, respectivamente, y pareciera que no hay una conciliación exitosa? En aras de la tan pretendida racionalidad, el marcador se ha inclinado a favor de la concepción materialista de la vida social del hombre y sus fundamentos biológicos, o bien ha oscilado al extremo opuesto. Pienso que no se debe ser tan excesivamente racional o empirista como para no darse cuenta de la dualidad en la que estamos inmersos y que experimentamos a cada instante por el hecho de ser humanos. Es tan real el dolor producido por un objeto punzocortante en la piel, como lo es la pérdida definitiva de un ser querido muy allegado al corazón de uno. La diferencia radica en el nivel en el que sucede y en el que se experimenta por un sujeto concreto en un momento dado. Por ello

Con todo, Aristóteles sabía perfectamente que la autocomprensión humana no se satisface únicamente en la alegría del entendimiento, de la inteligencia, de

¹⁷ Ryan, A. *La filosofía de la explicación social*, p. 18

la comprensión de las cosas y de los hombres, de la medida y de los números, del mundo y de lo divino, de ahí que sus intereses se aplicaron también a la singularidad de la praxis vital humana que extrae al hombre de los constreñimientos naturales de los otros seres vivos, y le permite crear como ser social sus propios vínculos, costumbres y órdenes. En ambos, en la construcción de su praxis social, como en su entrega al saber puro, al contemplar, al pensar, se mantiene el hombre en su distinción¹⁸.

Inteligencia y praxis vital, dos factores que pertenecen a la misma experiencia del ser que se experimenta como tal. De esta forma, cuando se ha pretendido ofrecer explicaciones acerca de la conducta social del hombre, la explicación va de un lado a otro, extrapolarlo un factor como más determinante que el otro. Pienso que la conducta del hombre tiene origen, en gran medida, en su propia naturaleza (aún desconocida, o con un endeble grado de conocimiento de los factores "internos" como los motivos, las pasiones, etc.) en conjunción con los factores externos al mismo. Así, la realidad social se construye con base a estos elementos según lo han considerado otros pensadores que salen del extremismo excluyente ya mencionado.

Cuando las personas se juntan en varias formas de relaciones sociales, se comparten ciertos significados, o se supone que se comparten. Las interacciones sociales obedecen a esperanzas de trasfondo, y cuanto los investigadores designan datos o descubrimientos tan solo puede comprenderse en relación con dichas esperanzas. De este modo, algunos sociólogos que podrían autollamarse hoy etnometodólogos, han asumido una especie de nomadismo intelectual, y siguen las controversias en todos sus detalles, a la expectativa de las esperanzas de trasfondo y las asunciones no formuladas que en conjunto integran la construcción social de la realidad. Y mientras observan el vaivén de los debates, son a su vez observados por otros que consideran los lugares comunes de los sociólogos como asunciones que éstos dan por hecho¹⁹.

¹⁸ Gadamer, H. G., "Elogio de la teoría", en *Elogio de la teoría*, p. 27

¹⁹ Pahl, Op. Cit., p. 51

Pareciera que todos los grupos sociales (incluidas las comunidades científicas y los filósofos de la ciencia) viviesen bajo supuestos y obviedades pasadas por alto, y que cuando algún grupo descubre las de otro grupo se pavonea acerca de su descubrimiento sin darse cuenta de sus propios supuestos, que a su vez son descubiertos y analizados por otros grupos. Bien podríamos cuestionarnos acerca de esas "esperanzas de trasfondo", si no podrían ser una clave acerca del conocimiento de la naturaleza humana, o al menos de buena parte de ella, sobre todo de la que no se ha podido aprehender racionalmente. Y si esto fuera afirmativo, ¿sería posible hacer una clasificación de tales esperanzas estructurales las cuales podrían resultar benéficas para el avance decidido de este campo particular de las Ciencias Humanas, pues se percibe que parte de ellas constituyen la base para la construcción de la realidad social? Considero que Vilfredo Pareto, autor poco explorado con la seriedad debida a sus inquietudes, ha intentado indagar, y por cierto, con no mucho éxito, esta nebulosa zona de la naturaleza humana, sobre todo en lo relacionado a la conducta humana no-lógica, tratando de atribuir aquello que considera que en realidad le pertenece a ella.

1.3 El *a priori* en la explicación de la conducta humana en la teoría social.

Por otra parte, en una crítica contra el funcionalismo, Homans señala que

si se realiza un serio esfuerzo para construir teorías que siquiera empiecen por explicar los fenómenos sociales, resulta que las proposiciones generales de dichas teorías no se refieren al equilibrio de las sociedades, sino **al comportamiento de los hombres**²⁰.

¿No será acaso un prejuicio -en su sentido negativo, tal como lo explica Gadamer en su conocida obra *Verdad y Método*- de algunas vertientes de la Ciencia Social el negarse a reconocer la importancia de la comprensión de la naturaleza humana para lograr explicaciones más exitosas, quizá del tipo de las Ciencias Naturales y mayores aún?. Lo anterior evidenciaría la cuestión de que si se tuviera una mayor comprensión de la naturaleza humana sería posible proporcionar una perspectiva teórica y metodológica más adecuada de lo que en la actualidad se ofrece en la Teoría Social de hoy. Esto se hace palpable en un análisis como el de Jürgen Habermas, para quien las Ciencias Naturales poseen un carácter que él denomina "monológico" porque

los objetos con los cuales trabaja la ciencia natural no pueden iniciar un diálogo con el científico que los estudia. En disimilitud con los seres humanos, carecen de una concepción propia del mundo y no pueden discutir con el científico sobre la verdad o falsedad del punto de vista de éste. Su tratamiento de tales objetos sólo puede ser manipulador, y su comprensión únicamente puede significar la capacidad del científico para predecir y manipular la conducta²¹.

²⁰ Homans, G. C., "De retorno al hombre", en Ryan, A., *La filosofía de la explicación social*, p. 103

²¹ Ryan, A., "Los valores de las ciencias sociales", *Op. Cit.*, p. 14

Si se me pidiera explicar esta diferencia tal como se la presentaría a un alumno del nivel de bachillerato para una mejor comprensión de la misma, lo haría de la siguiente forma caricaturizada. Pensemos en el científico natural que durante un experimento de laboratorio observa a través del microscopio **por vez primera** algo que él mismo denomina *microbios* (del griego, *micrós*, pequeño, y *bios*, vida). Desde ese momento en adelante, bajo condiciones por él controladas, se dará a la tarea de hacer minuciosas observaciones con el fin de hallar las regularidades de la conducta del nuevo descubrimiento; intentará buscar aún las irregularidades que puedan surgir en el curso de la acción del *microbios*: de ello tratará de determinar su naturaleza, y de sus descripciones de este tipo se conformará el informe final de su investigación, la cual, por supuesto, será reconocido como "científico". ¿Tomó en cuenta al nuevo descubrimiento para saber si en verdad se llamaba así? Aún más, ¿existe la capacidad natural del *microbios* para poder discutir sobre los informes del científico natural? Por supuesto que no.

Ante la pretensión de la unidad de la ciencia por medio del *método* de las Ciencias Naturales, pensemos ahora, en forma sarcástica y caricaturizada, la aplicación del mismo a un problema propio de las Ciencias Sociales. Sabiendo la irracionalidad que opera en la praxis de la política, retomemos el caso de Mario Aburto, el asesino de Luis Donaldo Colosio, candidato a la presidencia de la República Mexicana. Una vez aprehendido por la eficiencia y brillantez que caracteriza a nuestro sistema policiaco, el asesino es puesto en manos de científicos profesionales de la jurisprudencia, éstos, con la pretendida "objetividad" de las ciencias naturales de desechar las preconiciones, encierran al homicida en un cuarto *cuasi-experimental* en donde puede ser observado el individuo en cuestión, sin percatarse de ello. ¿Qué tipo de información se podría obtener? Prácticamente

la misma que en la de las Ciencias Naturales: se percatarían de los hábitos del sujeto, a la hora que duerme y a la que despierta; la regularidad con la que ve la t.v.; el momento en que defeca o en que come; si ronca al dormir o si es desordenado, etc. ¿Son datos suficientes para conocer y comprender los **motivos** y las **intenciones** que le orillaron a cometer el asesinato del candidato a la presidencia? En realidad es de dudar que sean datos suficientes para ello. No obstante, la diferencia radica en la **naturaleza** del objeto de estudio entre ambas ciencias y en el **objetivo racional** que persiguen²². Una observación con respecto a la antropología podría ilustrar lo anterior:

Muchos experimentos biológicos son (...) parecidos a la física y dependiente de ella. Sin embargo, los físicos no hablan de su material experimental, ni tratan de descubrir los secretos del universo dirigiéndose a éste en inglés, francés o ruso: Ésta técnica de obtener información se limita a la teología, la psicología y tal vez también a la sociología (...). De este modo, la antropología contiene una mezcla particularmente de hablar y escuchar a un experimento²³.

Estas consideraciones acerca de la naturaleza de los objetos y tareas de las disciplinas Sociales y Naturales respectivamente, nos llevan a reflexionar sobre la propia naturaleza de la investigación científica misma. Sabemos que para Popper, la ciencia y la lógica de la investigación no comienzan con la observación, sino con problemas: siempre media entre el sujeto y el objeto de estudio el conocimiento teórico, de tal forma que pareciera ser

²² Esto no nos debe de llevar a perder de vista que para los teóricos empírico-analíticos la función primordial de las Ciencias Sociales no consiste en recuperar ni los motivos ni las intenciones de los sujetos, antes bien en inferir leyes con base a enunciados generales acerca de la dinámica y las instituciones sociales.

²³ Gregory, "Psicología", en Barker, P., Op. Cit., p. 41

que los hechos "dependen de la teoría" del investigador pues

la importancia de los datos empíricos se puede discutir con sensatez tan sólo cuando tratamos con teorías que dan significación a los hechos; mas podemos averiguar sobre el mundo, tengamos o no una idea clara del sentido último que alcancen nuestros conocimientos. Nuestro entendimiento de la naturaleza de una enfermedad puede alterarse, mientras formulamos una explicación del hecho de que muchos padecimientos lejos de ser casualidades naturales, constituyen parte del estilo de vida de clases sociales particulares. Los pies planos, por ejemplo, incapacitan y son dolorosos, ya sean producto del acaso natural o armas ocultas en la guerra de clases. Sean cual fueren el consenso y las discrepancias acerca de la naturaleza social de la afección, no podemos saber quiénes sufren, cuánto sufren y hasta qué punto es evitable su displacer, mientras se prolonguen las condiciones abyectas de su existencia. Y una muy buena razón para impacientarse con los filósofos que insisten en que los "hechos" dependen de la teoría del investigador, es precisamente que los hechos brutos de la pobreza y el sufrimiento son también a menudo brutales²⁴.

Es innegable que nuestras opiniones sobre un hecho pueden diferir en nuestra manera de concebirlo y de pensarlo y, por lo tanto, de actuar con respecto a él; pero de ninguna manera cambiará la esencia de ese estado dado de cosas. Subyace un problema a las ciencias sociales empíricas: mientras no se genere un consenso en relación a los referentes empíricos, las abstracciones, que serían las explicaciones discursivas de los mismos, son más difíciles para lograr el acuerdo.

En tanto que los referentes empíricos no estén claros y las abstracciones estén sometidas a debate continuo, los esfuerzos por matematizar la ciencia social sólo podrán ser esfuerzos por encubrir o defender puntos de vista concretos. Mientras no se produzca un acuerdo ni sobre los referentes empíricos ni sobre las leyes

²⁴ Ryan, A., "Los valores de las Ciencias Sociales", *Op.Cit.*, pp. 13-14

subsuntivas, todos los elementos no empíricos añadidos a la percepción serán objeto de debate²⁵.

Al respecto, Vilfredo Pareto, ingeniero, economista y sociólogo italiano, siendo empirista, como lo manifestó, en las notas preliminares del *Trattato* dice que la ciencia busca la uniformidad que presentan los hechos, regularidades que después son llamadas leyes. Afirmó que los hechos no están sometidos a leyes, sino que las leyes a los hechos. Así, para encontrar los factores o elementos psíquicos que orientan aquello que consideró la conducta "ilógica", parte de las manifestaciones externas y observables en el género humano. Así, los residuos pueden descubrirse si se analizan los enunciados que tienden a justificar las acciones no lógicas sobre un mismo asunto, sustrayendo de ello los elementos constantes, por ser los elementos residuales de manifestaciones similares. Un logro importante en la teoría de Pareto a este aspecto radica en que el conocimiento de los residuos permite penetrar más en la causación de las acciones humanas a través de sus elementos externos²⁶, lo cual nos ubica ya en la relativa transcendencia teórico-metodológica que implicaría penetrar en el conocimiento estructural de la naturaleza humana, según se puede inferir de las inquietudes de este autor.

Resulta evidente la pretensión paretiana (o bien, la suposición) de veracidad. ¿Qué me asegura que la gente que yo escucho y de quienes analizo sus enunciados está hablando con verdad?. Siempre existirá la posibilidad de que las explicaciones no coincidan con frecuencia con lo que en realidad se experimenta por el sujeto. Quizá no sea el mejor modo para llegar a conocer los *residuos*, pero sí uno de los accesos para lograrlo. El procedimiento científico para Pareto consiste en explicar lo

²⁵ Alexander, J., "La centralidad de los clásicos", en Giddens, A., y Turner, J., *La teoría social hoy*.

²⁶ Pareto, V., *Forma y equilibrio social*, p. 15

desconocido -lo psíquico, los "residuos"-, por lo conocido -lo externo, las "derivaciones"-.

En una preocupación metodológica semejante, para Dilthey la tarea de las Ciencias del Espíritu sería la de recuperar lo que denominó las <<experiencias vitales>>, que se caracterizan por ser internas, y los factores externos por medio de las <<expresiones de vida>> como factores a considerar. Dentro de una lógica similar, en su *Antropología*, Kant habla de "cómo conocer al hombre interior a partir del hombre exterior", es decir, desde la vieja teoría del médico griego Hipócrates sobre los temperamentos. Mas aun cuando se tiene la misma pretensión por parte de los estos pensadores, como se verá en el siguiente capítulo, no hablan del mismo fenómeno estructural de la naturaleza humana, pues Kant maneja lo que se podría denominar una *caracteriología*, una aportación en forma de biotipos y formas de ser; creo que Pareto intentó llegar a un punto más profundo y universal referente a la naturaleza humana, de la manera que Alan Ryan lo planteó, como la estructura básica de todo ser humano, aún independientemente del tipo de temperamento en que se le pueda clasificar.

Las inquietudes con respecto a los referentes empíricos son evidentes en algunas teorías fácticas que luchan por lograr el consenso respecto al objeto de estudio a analizar. Por ejemplo, en una crítica a un trabajo del teórico funcionalista Smelser, Homans cuestiona:

¿de qué oímos hablar? De descontento, de un sentido de oportunidad, de reacciones emocionales y aspiraciones. Y, ¿qué es lo que sienten estas cosas? ¿es un rol, emocional o está descontento? No; el propio Smelser dice que los que sienten son *diversos elementos de la población*. Bajo implacable presión,

confesemos, por fin, que diversos elementos de la población significa hombres²⁷.

Este disimulado homocentrismo parece haber desviado la atención de lo que pareciera ser la médula de todo acontecer social: la naturaleza humana, categoría ontológica que se presupone en la mayor parte de estudios en la teoría social. Obviamente, esta propuesta no carece de sus *bemoles* en el planteamiento esencial. Dado que para lograr obtener la estructura (o estructuras) de tipo universal e inherentes a todo ser humano por medio de una instrumentación científica adecuada, se requeriría de datos basados en la frecuencia con que se manifiesta una acción determinada en unas condiciones óptimas para que se dé. Nuevamente nos remitimos al referente empírico²⁸. Si éste fuese el panorama, podrían plantearse problemas como los siguientes: "Respondemos sin tardanza a los destellos repetidos con regularidad o a otros eventos sensoriales predichos. Por otra parte, si la regularidad cambia, o la luz no brilla, no podemos responder a lo que debiera haber ocurrido"²⁹. Y aunque estos son argumentos contra la mecanicidad del conductismo, podrían ser el tipo de objeciones que surgirían.

²⁷ Homans, G. C., *Op. Cit.*, p. 98

²⁸ Al respecto, confróntese a Gustavo Pittaluga, *Temperamento, carácter y personalidad*, en donde desarrolla una "teoría de la normalidad", y considera que la "normalidad de las cosas" están en relación a cuatro condiciones básicas: 1) un cierto grado de uniformidad tipológica (uniformidad espacial y formal; tendencia a la identidad en la forma); 2) un cierto grado de frecuencia (uniformidad en el tiempo; ritmo de aparición; constancia relativa al número); 3) un cierto límite máximo y mínimo de variación en las condiciones anteriores; 4) una cierta correspondencia entre el fenómeno, el ambiente en que se manifiesta y el momento o tiempo de su aparición. Los fenómenos que no obedezcan al conjunto de las cuatro condiciones se consideran "anormales".

²⁹ Gregory, *Op. Cit.*, pp. 42-43

1.4 Naturaleza humana y metodología.

Con respecto a lo que en Filosofía de la Ciencia se discute con referencia a una posible conciliación entre las propuestas metodológicas de las Ciencias Sociales (el llamado *Verstehen*) y de las Naturales (el llamado *Erklären*), hay una proposición que permite una inferencia ontológica interesante en relación al tema aquí tratado de la naturaleza humana:

Quizá sea posible algún tipo de reducción ontológica, apoyándose en el *continuum* acontecimientos-acciones, señalando que la comprensión de un fenómeno social, concreto, singular, quizá no sea posible sin el conocimiento previo de aspectos y relaciones parciales, analizados mediante la aplicación de generalizaciones teóricas de las Ciencias Sociales humanas³⁰.

Las propuestas anteriores consideran posible esto en las Ciencias Sociales si se da el ajuste necesario. Desde la Filosofía de la Ciencia, muchos piensan que debe reemplazarse la causalidad por la probabilidad; que es más adecuado hablar de acontecimientos o de circunstancias que hacen posibles otros hechos, en lugar de decir que los causan. Una condición que posibilita un hecho suele llamarse condición necesaria; si se dan todas las condiciones necesarias y suficientes para que se produzca un hecho, suele hablarse de causación. Pero que se den las condiciones no significa que el hecho se produzca inevitablemente³¹.

En este sentido, en el ámbito de las Ciencias Sociales, el *Verstehen* posee importancia en dos direcciones básicas. En primer instancia está referido a las regularidades que hacen inteligibles

³⁰ Solé, C., *Sociología. Fundamentos filosóficos y cuestiones metodológicas*, p. 163

³¹ *Ibid.*, 159

los comportamientos de los agentes al relacionarlas con los significados subjetivos de los mismos. Aquí está inmersa la perspectiva empática que pretende descubrir el sentido intencional y motivacional del sujeto de la acción. En segundo lugar, el concepto tiene compatibilidad con la rigurosa revisión empírica de las Ciencias Naturales y que, en términos weberianos, se denomina "adecuación causal", la cual permitirá la contrastación de la hipótesis elaborada por el científico social con el comportamiento real de los sujetos de una sociedad dada.

En las acciones sociales (que son el objeto de estudio de la Sociología para Weber) no sólo intervienen la lógica, las reglas racionales, susceptibles de poder ser aprehensibles en forma inteligible por la vía que ofrece el *verstehen*: son igualmente importantes los factores *residuales* (en el sentido paretiano³²), pasionales y psicológicos. Una correcta exposición metódica de la conducta humana debería incluir ambos aspectos en forma simultánea.

Son tan importantes los esquemas hipotéticos hasta hoy elaborados acerca de la "lógica de la acción" racional tanto como los de la construcción de esquemas hipotéticos de la acción no-racional (hasta hoy poco trabajada, por no decir ignorada). Este último aspecto es el que resalta la propuesta metodológica de Pareto al considerar que son las leyes las que están sujetas a los hechos y no los hechos a leyes. El mismo criterio metodológico del *Verstehen* sugiere la constatación empírica para la

³² En Pareto, los "residuos" son *instintos* humanos de carácter universal, invariables en esencia, pero que, sin embargo, se manifiestan de manera múltiple en las sociedades, creando hábitos, costumbres e instituciones. Un gran mérito puede encontrarse en este autor: trató de elaborar en forma discursiva y clara una lista de aquellos elementos que, según consideró, se pasan por alto cuando se habla de las acciones humanas (aunque se dice no lo logró con éxito). Los "residuos", como elementos constantes de la conducta humana, podrían ser asociados al tipo de trato que en las explicaciones *Erklären* suelen considerarse. Las "derivaciones" son las explicaciones "racionales" que un individuo o grupo ofrecen de su conducta.

validación de la evidencia. Con la visión paretiana es posible un nuevo criterio metodológico en el que puedan tener convergencia con éxito las explicaciones de la acción social del tipo *Verstehen*, no para exaltar su visión no-racional de la acción, sino como un complemento metodológico adecuado y pertinente.

Tener esto en consideración evitaría la minimización de un aspecto a causa de la exaltación de otro. Además se daría como algo conveniente para el tan llamado contexto de la crisis de la Sociología, el cual se podría clarificar con la pertinencia de una visión *holística interaccional* de la acción social, y no sólo remitida al análisis de las acciones racionales aprehensibles de una forma igualmente racional, sino incluyendo el análisis de los elementos residuales en el contexto de la investigación sociológica.

1.5 Naturaleza humana y ciencia

Al final del Renacimiento todas las ciencias estaban al mismo nivel: investigación vacilante, ausencia de rigor en el desarrollo, resultados inciertos y, además, sometidas a supersticiones. El concepto que se tenía de "ciencia" era vago e impreciso ya que designaba tanto una investigación metódica como cualquier discurso coherente y lógico. En opinión de Julien Freund, son dos los fenómenos que contribuyeron al desarrollo de las Ciencias Humanas: a) los trabajos de Galileo y la potencialidad que representaban, y b) el dualismo alma-cuerpo, espíritu-materia de Descartes³³. En el desarrollo de las ciencias, las naturales se expandieron con mayor rapidez que las ciencias humanas tomando ventaja sobre éstas últimas y se propusieron como el modelo de toda científicidad;

³³ Freund, J., *Las teorías de las ciencias humanas*, p. 10

pero se negó la posibilidad de reducir los fenómenos morales a fenómenos físicos.

1.5.1 Clasificación de las ciencias con base a la naturaleza humana: la propuesta Ilustrada.

Aunque las ciencias humanas, en su concepción epistemológica surgen en el siglo XVII, se imponen hasta el siglo XIX. La rápida expansión de las ciencias de la naturaleza provocó un desfase entre la física y las ciencias del hombre. El problema se solucionaría sólo a condición de adoptar las normas y métodos de las ciencias naturales.

Entre las consecuencias que esto trajo se tiene el incremento en los estudios sobre religión natural, moral natural, derecho natural, política natural, etc. En la lucha por su autonomía, las ciencias humanas se rehusan a subsumirse de forma total al modelo único de las ciencias naturales: las ciencias humanas se habían ya convertido en objeto de un debate permanente. Las propuestas de una clasificación de las ciencias era el intento de una teoría general que ayudase a clarificar el ahora turbio panorama de las ciencias humanas³⁴.

Sin duda alguna, de entre los filósofos griegos de la antigüedad, Aristóteles es uno de los que mayor prestigio gozó en la europa medieval. Para algunos no sólo era un filósofo extraordinario, sino que era el filósofo por excelencia.

Bajo esta idea, se hacía referencia a su clasificación de las ciencias del modo siguiente:

³⁴ *Ibíd.*, p. 11

	<u>CIENCIAS</u>	<u>OBJETO</u>
	TEÓRICAS	LO QUE PARECÍA NECESARIO
ARISTÓTELES	POÉTICAS	PRODUCCIÓN DE LO QUE ES EXTERIOR AL AGENTE
	PRÁCTICAS	SE INTERESAN POR LA ACTIVIDAD DEL AGENTE

Pero con el debate que devino en el terreno de las ciencias hubo necesidad de buscar otras alternativas más adecuadas al desarrollo propio de las ciencias en general.

Francis Bacon (1561-1626) tuvo la intención de preparar una nueva enciclopedia de las ciencias con base en el método experimental, proyecto que sólo realizó en parte. Definió por vez primera el carácter operativo de las ciencias naturales: la finalidad de la ciencia es extender el dominio del hombre sobre la naturaleza.

Antes de proceder a observar e interpretar a la naturaleza, era necesario despejar la vía de la investigación científica de las falsas nociones o ídolos que impiden el conocimiento de la verdad: a) los *Idola tribus*, o ídolos de la tribu, que tienen sus raíces en la naturaleza humana, en los sentidos corporales que son muy débiles y que están expuestos a error; b) *Idola specus*, o ídolos de la espelunca, originados en la propia naturaleza de cada hombre; c) *Idola fori*, o ídolos de la plaza, que se derivan del uso que se da a la palabra y a los nombres: hay nombres de cosas que no existen, o bien de cosas que existen, pero se consideran confusamente o sin orden alguno; d) *Idola theatri*, o ídolos del teatro, debidos al influjo de las teorías tradicionales que son como obras teatrales. Entre estos ídolos se encuentran las doctrinas de Arsitóteles, Pitágoras y Platón³⁵.

³⁵ Abbagnano, y Visalberghi, *Op. Cit*, pp. 284-286

De esta manera, desconfió de las clasificaciones y de los métodos por ser simples procedimientos de exposición, y buscó el principio de la clasificación de las ciencias **en las facultades del espíritu humano**, "sede propia de la ciencia"³⁶. Esquematizando su clasificación, queda del modo siguiente:

<u>FACULTAD</u>	<u>CIENCIA</u>
IMAGINACIÓN	POESÍA: 1) NARRATIVA; 2) DRAMÁTICA 3) PARABÓLICA
MEMORIA	HISTORIA: NATURAL Y CIVIL
RAZÓN	FILOSOFÍA: 1) CIENCIA DE DIOS O TEOLOGÍA; 2) CIENCIAS DE LA NATURALEZA (CIENCIAS ESPECULATIVAS Y CIENCIAS PRÁCTICAS); 3) CIENCIAS DEL HOMBRE.

A su vez, las ciencias del hombre quedan clasificadas así:

- CIENCIAS DEL HOMBRE:**
- 1) **INDIVIDUAL:**
 - a) CIENCIAS DEL CUERPO (MEDICINA, COSMÉTICA, ATLÉTICA, EL SUNTUARIO); b) CIENCIAS DEL ALMA:
 - i) LÓGICA; ii) MORAL
 - 2) **QUE VIVE EN SOCIEDAD:**
 - a) CIENCIAS DE LA CONVERSACIÓN;
 - b) CIENCIAS DE LOS NEGOCIOS O ECONOMÍA; c) CIENCIAS DEL GOBIERNO O POLÍTICA

³⁶ Freund, J., *Op. Cit.*, p. 12

La distinción entre alma y cuerpo aquí permenece interna en las ciencias del hombre, a diferencia de otros sucesores que harán de esta división el principio de la separación entre las ciencias naturales y las ciencias del hombre³⁷.

Para 1751 aparece el primer volumen de la *Enciclopedia o diccionario razonado de las ciencias, artes y oficios*, dirigida por Diderot. En torno a Diderot estaban en la misma obra Voltaire, Rousseau, Condillac, Grimm, D'Holbach y Helvetius. D'Alembert (1717-1783), fue el famoso autor del *Discours préliminaire de la Encyclopédie* de la Enciclopedia y quién compiló la parte matemática, y su clasificación de las ciencias no difiere grandemente de la de Bacon, quien deja casi intacto el esquema:

<u>FACULTADES</u>	<u>CIENCIA</u>
IMAGINACIÓN	POESÍA
MEMORIA	HISTORIA
RAZÓN	FILOSOFÍA: 1) CIENCIAS DE DIOS; 2) CIENCIAS DE LA NATURALEZA (CIENCIAS DEL CUERPO); 3) CIENCIAS DEL HOMBRE: i) DISCIPLINA DEL ENTENDIMIENTO O LÓGICA; (PEDAGOGÍA, FILOLOGÍA, CRÍTICA) ii) DISCIPLINA DE LA VOLUNTAD O MORAL (JURISPRUDENCIA, ECONOMÍA, POLÍTICA, ETC.).

Con la recepción del cartesianismo del siglo XVII D'Alembert (en <<este ser llamado nosotros>>), expulsa la ciencia del cuerpo del rubro de las ciencias del hombre para pasarla a las ciencias de la naturaleza: "la ciencia de la naturaleza no es otra que la del cuerpo", suscitando un debate en

³⁷ *Ibid.*, p. 14

relación a la clasificación de la medicina y de la psicología³⁸.

Finalmente, en G. B. Vico (1668-1744), se puede encontrar la misma inquietud que viene siendo el tema de este capítulo: la naturaleza humana presupuesta y fraccionada en las ciencias modernas.

En efecto, analizando las diversas expresiones humanas, Vico no se contenta con dar una simple interpretación intelectual, sino que demuestra que las supersticiones responden a unas exigencias del ser humano, que no se podría desterrar la imaginación en nombre de la razón, que el hombre siempre intenta justificar sus intereses y sus pasiones. Vico intentó comprender la razón y la significación vital de lo que sus contemporáneos trataron de eliminar porque era contrario a la racionalidad o al progreso³⁹.

Este es el mismo discurso que se viene tratando desde el inicio de este trabajo. Y aunque se reconocen a la razón y la imaginación, y se identifica esta última ligándosele con las supersticiones, así se pueden inferir constructos sociales (¿quizás la misma ciencia?) que parten de estas facultades y de una u otra forma se experimentan como "realidades" por cada sujeto, pero compartidas intersubjetivamente. La *sciencia nuova*, como Vico denominaba a las ciencias humanas, son autónomas y específicas, independientes de la reducción matemática que imperaba en el terreno de la ciencia.

Las realidades humanas no se deducen unas de otras, sino que actúan por reciprocidad unas sobre otras, y es así como hay que tomarlas, por consiguiente, intentando comprender cada elemento en la totalidad y en la serie⁴⁰.

³⁸ *Ibid.*, p. 15

³⁹ *Ibid.*, pp. 17-18

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 18-19

Su clasificación de las ciencias del hombre es de la manera siguiente:

LA CIENCIA DEL HOMBRE	FILOSOFÍA: CIENCIA DE LAS IDEAS
	FILOLOGÍA: CIENCIA DE LAS PALABRAS Y DE TODO LO QUE SE DESPRENDE DE LAS ACCIONES HUMANAS
	CIENCIAS DE LA SOCIEDAD: CUADROS SOBRE LA FAMILIA, LA CIUDAD Y LA NACIÓN.

Y aunque la trascendencia de este autor en su tiempo fue casi nula⁴¹, la traducción de su *Scienza Nuova* al alemán en 1822 permitió que se le reconociese en algún momento con algún grado de influencia (en Francia, Comte lo leyó, causándole gran admiración, y Savigny y Boeckh en Alemania lo analizaron con algún provecho).

1.6 LA ESENCIA HUMANA DE LAS CIENCIAS

¿Cuál es el origen de las ciencias? La ciencia, el método, las hipótesis, etc., no existen *per se*, antes bien, son una creación humana y, como tal, tienen en su esencia algo (y quizás mucho más de lo que pensamos) de humano. ¿En qué consiste, pues, esa esencia humana de las ciencias?

⁴¹ Quizá la Filosofía de la Ciencia debería indagar más las causas por las que un autor o un descubrimiento nuevos no tienen el impacto, que después se les atribuye, en su propia época. Al respecto, en más de una ocasión he inquirido acerca de la forma en cómo un autor es abordado en un salón de clases desde una disciplina como es la sociología: pareciera ser una especie de ritual similar al de la necromancia, en donde los presentes ostentan tener un diálogo con un muerto (algún clásico de la sociología) con la intención de discutir y aclarar aspectos "como si" el autor en cuestión estuviese presente y a través del nuevo *medium* (el especialista -en términos weberianos, o sea, el profesor) diese órdenes desde el más allá o bien asiente alguna cuestión que ha quedado sin clarificar, poniendo así, punto final a la discusión en clase.

Desde la antigüedad, Aristóteles ya había manifestado en la primera parte de su *Metafísica*: <<Todos los hombres por naturaleza quieren saber>>, y por *naturaleza* es justo entender la inclinación que por sí misma impulsa al hombre a indagar acerca de algo, no sólo para el dominio de lo que se conoce para el mantenimiento de la vida, sino para alcanzar la felicidad que provoca esta satisfacción de la propia esencia humana. En el conocimiento hay alegría, hay satisfacción.

Max Weber nos habla de lo que él mismo llamó la *vivencia de la ciencia*, es decir, la pasión que se puede experimentar al estar inmersos en el vasto horizonte del quehacer científico: la proyección de lo humano y que es adyacente a su particular racionalidad, sin ser tal proyección racional. ¡Qué sorpresa notar lo anterior del teórico de la racionalidad!

Para Gadamer, en una disertación aristotélica acerca del asunto en cuestión, la *alegría del entendimiento*, como Aristóteles considera a la comprensión de las cosas, de los hombres, de la medida y de los números, del mundo y de lo divino, tiene manifestación en lo que es la más alta felicidad del hombre: la <<teoría pura>>, el estar despierto ante el ritmo vegetativo y "saberse aquí", y a merced de ello ver y pensar más allá de la limitante inmediatez que nos rodea⁴². No obstante, la praxis vital es complemento de tal estado de felicidad.

En ambos, en la construcción de su praxis social, como en su entrega al saber puro, al contemplar, al pensar, se mantiene el hombre en su distinción. Él es la esencia que tiene el logos: posee el lenguaje, tiene la distancia a lo que afluje sin mediación alguna, es libre para escoger el bien y libre para saber lo

⁴² Gadamer, H. G., "Elogio de la teoría", *Op. Cit.*, p. 27

verdadero; y puede incluso reír. En el sentido más profundo es una <<esencia teórica>>⁴³.

El sentido original de la palabra griega *theoria*, significa contemplar (ser espectador de constelaciones de estrellas, de una partida de ajedrez o bien participante en una fiesta), y no como un <<ver>> para constatar lo existente o acumular información: es el <<estar ahí>> no sólo como presencia sino que el presente está <<por completo ahí>> como para alcanzar a ser participante en el acto⁴⁴. Por eso se dice que el hombre es una <<esencia teórica>>.

El equivalente latino para *theoria* es *contemplatio*. De esta manera, en la Europa del medievo la idealidad de la vida teórica se convierte en la búsqueda y contemplación de lo divino, fuertemente arraigada a la vida ascética de la versión institucionalizada del "cristianismo", que en la forma del catolicismo se convirtió en la religión oficial (en contraste con la visión esencial y originalmente judeocristiana del evangelio primitivo).

La *contemplatio* deviene en *curiositas*: el deseo de saber, no como esa morbosa expresión que caduca en el momento, ni la admiración irreflexiva que en nada se detiene, sino la curiosidad que emigra a la siguiente novedad, en donde Dios era el objeto de la contemplación, de la indagación acerca de la omnipotencia, sabiduría y amor divinos.

Bajo esta tónica, la contemplación del universo y el saber que podía extraerse de ello no eran sino pistas que el Gran Creador había permitido conocer para poder acercarse a Él. De esta manera, la nueva forma de conocimiento tiene su principal punto de apoyo en la **observación**. Las observaciones de

⁴³ *Ibid.*, pp. 27-28

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 38-39

hombres como Copérnico, Kepler, Newton^{*}, provocaron un resultado no previsto: la dirección teocéntrica del cosmos viró hacia una visión geocéntrica, y con ello, surgen nuevas formas de explicación para el hombre occidental.

Con ellas, la nueva ciencia se provee de esforzados caminos metódicos que conducen a la construcción newtoniana de la mecánica celeste. También lleva hacia un nuevo sentimiento del mundo que asimismo transforma el ideal de vida teórica: la ciencia se convierte en investigación⁴⁵. La natural inclinación humana por conocer se institucionaliza.

La pregunta sería ahora ¿cómo se desvirtuó esta imagen de la ciencia hacia la que actualmente predomina? Nuevamente Gadamer tiene una tesis para ello:

Se pueden valorar muy distintamente los diferentes factores que condujeron a esta novedad histórica, y es por supuesto una intuición esencial el que tuviese una base teológica cuando el concepto de la ciencia en este tiempo se transforma básicamente. Se habla con razón del trasfondo nominalista de la nueva ciencia y su fundamento teológico, de la nueva valoración y énfasis en la omnipotencia divina frente a la cual retroceden los otros dos clásicos predicados divinos, la omnisciencia y el amor absoluto⁴⁶.

Es curioso notar que lo mismo que ocurrió en relación a la divinidad, sucedió con el hombre mismo: se fraccionó su integridad total y sólo se exaltó una parte en ambos. Al exaltar y enfatizar la omnipotencia divina, y sólo ella, merman y se minimizan otras cualidades intrínsecas en la figura celestial, las cuales terminan por desaparecer, como

^{*} Algunos de ellos fieles creyentes de la inspiración literal de cada una de las palabras de la Biblia, o generadores de explicaciones del tipo de que el movimiento de los planetas se debía al impulso que sobre ellos ejercían los ángeles inteligentes de Dios (Kepler).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 30

⁴⁶ Gadamer, H. G., "La ciencia como instrumento de la Ilustración", en *Elogio de la teoría*, p. 82

si no hubiesen existido en forma alguna. De manera similar, al exaltar el hombre ilustrado de Europa a la razón humana como la facultad capaz de liberarlo de la opresión de la ignorancia y de la imposición del caduco sistema feudal, se minimizó otra parte integral del hombre: su irracionalidad, su vida pasional, la cual, las más de las veces, termina por dominar la verdad su vida inmediata y social, incluida la de los científicos y filósofos de la ciencia.

1.7 LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA CIENCIA

Por todo lo anterior, ¿es la investigación científica moderna tan sólo la institucionalización de lo que en esencia es parte constitutiva del género humano, es decir, institucionalización de la naturaleza humana por querer, conocer, indagar, de la misma manera que la familia es la institucionalización del natural instinto gregario? Y, de ser afirmativa la respuesta, ¿qué consecuencias devienen de ello?

El que la ciencia se convierta en investigación significa algo nuevo en dos sentidos⁴⁷. En primer lugar, la ciencia adquiere una importancia anónima: la ciencia ya no se manifiesta en la figura del investigador solitario, sino que éste es uno de los muchos que contribuye en forma efectiva con sus resultados a la ciencia, propiciando así la renovación y la superación continua de la ciencia misma.

En segundo lugar, se deriva la penetración del conocimiento en ámbitos desconocidos, de donde, a su vez, se cae en el problema de la especialización científica, de la cual, quizá nunca más se saldrá⁴⁸.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 30-31

⁴⁸ Weber, M. *Op. Cit.*, p. 17. Al respecto, Paul Barker comenta: "Hoy día, las ciencias sociales se fragmentan cada vez más en

Estos elementos en conjunción pueden ser entendidos como una expansión del poder del hombre a través del conocimiento.

¿Qué peligros encara la institucionalización de la ciencia de hoy? ¿Está libre de la ciencia de la administración, desde la cual todo se operativiza pues demanda resultados efectivos? ¿Han terminado imponiéndose las funciones adyacentes, las administrativas, a las funciones sustanciales, las teóricas y pedagógicas en la investigación y en la educación?

Pareciera ser que la investigación científica, la teoría pura, debe de legitimarse ante el fórum de la praxis. La ley de la industrialización nos ha ido envolviendo bajo su propia lógica de la visionaria pasión por el confort y la prosperidad, y un tener cada vez más, aunado a un ir "a la moda" en cuanto a lo que la tecnología ofrece.

La institucionalización de la ciencia se legitima en nombre de una razón vulgar, que ha desvirtuado el sentido original, reduciéndola en un hacer práctico:

El que habla en nombre de la razón, se contradice. Pues lo razonable es conocer la limitación de la propia inteligencia y precisamente de ese modo de ser capaz de una mayor comprensión, **venga de donde venga**. Es ésta simplemente una precisión general que también es válida para la razón de la ciencia, en la medida en que cada investigador es consciente de su caducidad. Justamente de este modo se mantiene la ciencia a sí misma. Lo razonable es también ser consciente de los límites, como hemos visto, que le están impuestos a la

<<miniespecialidades>>. (Por ejemplo, hay no tan sólo sociólogos a secas, sino sociólogos de la desviación, y hasta sociólogos etnometodológicos de la desviación)... Una mayor división puede implicar ciertas ventajas, mas en ocasiones las ocasiones de cada nuevo reparto pierden más en cuanto a amplitud de lo que ganan en profundidad. Descuidan, sin embargo, la visión global del orden social entero", *Las ciencias sociales de hoy*, p.8

ciencia como tal: que no puede reflexionar sobre sus propios presupuestos y consecuencias.⁴⁹

De esta forma, sabemos hoy día que el conocimiento científico, pese a las adversidades implícitas en su institucionalización, es una manera racional de acceder al conocimiento, no la única. Paul Barker comenta abiertamente sobre los lazos mutuos que unen a las ciencias sociales como un todo y sus estrechas relaciones con la filosofía, con la cual tienen más afinidad, y en sus malos momentos esta relación se da hasta con la teología, más que con la física⁵⁰. El problema se manifiesta cuando una tradición de investigación se cierra a su sola visión del mundo y se niega a otras posibilidades de conocimiento, y todo, "en nombre de la razón". De ahí que la opinión de Gadamer sobre el sentido de la razón sea adecuado en esta parte del discurso:

La razón consiste siempre en no afirmar ciegamente lo tenido por verdadero, sino ocuparse en ello críticamente. Su hacer es el de la Ilustración, pero no como el dogma de una nueva racionalidad absolutamente regulada que todo lo sabe mejor; la razón es también comprenderse a sí mismo y nuestra propia relatividad de un autorreconocimiento perseverante.⁵¹

Podría concluirse, que tras lo que se ha expuesto en breve, es posible evidenciar la necesidad de una comprensión más adecuada a nivel ontológico de lo que es o pueda ser la naturaleza humana. Puede intuirse de ello una nueva discusión que sea quizás más fructífera de lo que hasta

⁴⁹ Gadamer, H. G., "Sobre el poder de la razón", en *Elogio de la teoría*, p. 57. El subrayado es mío para resaltar la necesidad de una franca apertura del tipo de ciencia que se cierra a su propio discurso excluyente; la apertura demanda ser sin prejuicios en su forma negativa, para obtener beneficios más reales y menos institucionales, los cuales (estos últimos), parecieran ser los más dañinos en el desarrollo de la ciencia actual.

⁵⁰ Barker, P., *Op. Cit.*, p. 8

⁵¹ Gadamer, H. G., "Sobre el poder de la razón", p. 57

hoy se ha dado en el plano teórico-metodológico en el marco de la teoría social. La reconstrucción discursiva de lo que se puede denominar el *Paradigma de la acción social* en el campo de la Sociología podría proveer de algunos elementos adecuados para tal propósito. En un plano político, como Dewey señalaba, un conocimiento más comprensivo de la naturaleza humana tendría la capacidad potencial de generar una moral más acorde a ella misma. Y desde la filosofía hermenéutica de Gadamer, el saber responsable que propone en *Verdad y método* quizás se presentaría como una opción viable práctica y no sólo discursiva, tal como se le ha criticado a Habermas, pues el trato se daría en el nivel de las potencialidades evidentes de sujetos reales, y no meramente en el plano hipotético.

CAPITULO 2. LOS PRESUPUESTOS ONTOLÓGICOS DEL PARADIGMA DE LA ACCIÓN SOCIAL

LOS HOMBRES NO HAN
CAMBIADO POR EL CORAZON
NI EN LAS PASIONES: TODAVIA
SON TALES COMO ENTONCES
ERAN Y ESTAN DIBUJADOS EN
TEOFRASTO. VANOS,
DISIMULADOS, ADULADORES,
INTERESADOS, DESCARADOS,
IMPORTUNOS, DESCONFIADOS,
MALDICIENTES, PENDENCIEROS
Y SUPERSTICIOSOS.

LA BRUYERE, *DISCURSO SOBRE*
TEOFRASTO

Introducción. Fundamentos de la acción reaccional de la acción (La acción humana innata. La teoría de los temperamentos: el punto de vista fisiológico y la explicación espiritual. La posición instintivista). Fundamentos de la acción racional (La acción racional).

INTRODUCCIÓN

Se ha vislumbrado en el capítulo anterior una inquietud, si bien no generalizada, al menos

intuida, acerca de las universalidades estructurales comunes a todas las colectividades humanas y que operan en un nivel muy diferente al analizado por los estudios de primer nivel en las Ciencias Sociales (Economía, Política, Sociología). En estas ciencias las explicaciones se generan con base a presupuestos ontológicos para el análisis social, uno de los cuales, el más básico, tiene relación con la naturaleza humana. Se generan tradiciones de investigación que defienden o exaltan un aspecto más que otro, lo que conlleva a una visión fraccionada del objeto de estudio común a estas disciplinas: el hombre mismo, tal como se percibe y vivencia por el sólo hecho de pertenecer al género humano.

A continuación se expondrán algunos presupuestos ontológicos como los puntos sustanciales del paradigma de la acción social que han sido utilizadas en la explicación de la conducta humana en las ciencias sociales (fundamentalmente en la Sociología). Es obvio que no se expondrán todos los presupuestos que existen al respecto, ya que un trabajo de esa magnitud sobrepasaría los objetivos esenciales del presente análisis. Se han seleccionado aquellas teorías que podrían resultar más representativas en relación a la necesidad de generar un nuevo criterio metodológico más adecuado del que actualmente existe en las ciencias sociales para la explicación social de los individuos y de los grupos sociales.

Con esto en mente, propongo iniciar con dos explicaciones aparentemente irreconciliables, y que además son los presupuestos ontológicos de los que parten algunas teorías que convergen en este paradigma: la acción reaccional y la racional. La primer explicación inicia con el análisis de lo que ha sido considerada la médula del conocimiento del hombre desde la antigüedad: la teoría de los temperamentos. Desde ésta se percibirá, no obstante, el problema metodológico referente al *Erklären* y al *Verstehen*, el primero resaltando la naturaleza

biológica del hombre desde la cual se fundamenta su constitución como ser viviente de su especie, pero único en ella; el segundo enfatiza el carácter espiritual de esta constitución, que aunque se requiera la evidencia empírica para validarse, el único medio de explicación es de indagación de sentido con nexos y conexiones intersubjetivas y, por lo tanto, muy relacionado con el método de las ciencias humanas.

La visión intuitivista recalca la naturaleza humana universal, la esencia implícita, el presupuesto ontológico de la acción humana. La Escuela Sociológica de Chicago a principios de siglo produjo generaciones de buenos investigadores, entre ellos a William Isaac Thomas y cuya aportación al campo de la ciencia sociológica tiene un doble aspecto: la perspectiva intersubjetivista de la acción social, de donde formuló lo que se conoce como el *teorema de Thomas* que cita diciendo que "si los hombres definen las cosas como reales, son reales en sus consecuencias", y la perspectiva intuitivista con la cual llegó a formular un esquema de cuatro deseos universales. Una inquietud similar referida a este último aspecto la tuvo el sociólogo italiano Vilfredo Pareto, quien con su esquema de *residuos y derivaciones* intenta generar explicaciones de la conducta social.

Finalmente, en relación a lo que se considera la explicación de la conducta racional, se expondrá la perspectiva de la acción racional desde dos pensadores, Max Weber y George Herbert Mead por sus consideraciones con respecto al tema.

Las diversas tradiciones intelectuales han generado también tradiciones metodológicas, en ocasiones irreconciliables. El propósito de la exposición de estos temas es aproximarse a los supuestos de los que parten cada una de estas tradiciones para apreciar en su justa dimensión el carácter explicativo de ellas y verlas así como **visiones complementarias** más que como excluyentes,

una de la otra, tratando de resaltar la necesidad de criterios epistémicos y metodológicos más adecuados para la explicación de la acción social en una disciplina como la Sociología, sobre todo en relación a la llamada crisis en la que se halla inmersa según sus críticos y también según sus aficionados. Sin embargo, el análisis aquí expuesto sólo tiene por fin exponer en forma indicativa los elementos que se consideran propios para lograr un nuevo criterio epistémico de explicación, por lo que se hace obligado el desenso al nivel de la teoría social sustantiva. El análisis complementario se hará en el siguiente capítulo.

Nuevamente he de resaltar la importancia que tienen las explicaciones de tipo *Verstehen*, a la manera como se entiende que Max weber lo expuso: tanto una adecuación causal referida a la evidencia empírica así como su conexión endopática de sentido, de tal manera que lo que se repite sea inteligible en términos de racionalidad referida a un grupo social específico. Entre otras, esta es una de las razones por las que se han elegido las teorías en cuestión, pues de una u otra manera, podría enriquecerse este importante concepto metodológico.

2.1 FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS DE LA ACCIÓN REACCIONAL. LA ACCIÓN HUMANA INNATA: LA TEORÍA DE LOS TEMPERAMENTOS

Los problemas que plantea el estudio del temperamento están ligados a factores fisiológicos, psicológicos y sociológicos. Esta multiplicidad de factores ha llevado a la multiplicidad de explicaciones al respecto, por lo que un estudio

directo del tema demanda una breve semblanza histórica del mismo.

2.1.1. EL PUNTO DE VISTA FISIOLÓGICO DE LOS TEMPERAMENTOS¹

Desde la antigüedad ha llamado la atención la diversidad de las diferentes formas de reaccionar de los hombres frente a las mismas circunstancias. Estas diferencias abarcan la manera de concebir, de manifestarse, de mirar, la susceptibilidad a cierto tipo de enfermedades por cierto tipo de personas, etc. Esto, originalmente, llevó a relacionar las diferencias anímicas manifiestas en la conducta, con la complexión física de los hombres. Se le denominó *teoría de los temperamentos* a la explicación brindada para estas formas de reaccionar, y se les ligó a ser la causa oculta de cualidades y defectos, simpatías y antipatías, de renunciaciones y conquistas, de actitudes generosas y de culpas.

El temperamento surge del conjunto de las correlaciones bioquímicas humorales, dependientes, a su vez, de la actividad trófica y glandular de las células que integran nuestros órganos de secreción interna. Ejercen éstos directa y continua acción sobre el sistema nervioso y vegetativo, y por medio de éste último y del plasma sanguíneo otorgan al sistema nervioso central las cualidades específicas de nuestra sensibilidad: el tono, el ritmo, el tempo de nuestra personalidad estética. El temperamento, que forma parte, pues, de nuestra constitución nativa, nos da

¹ A pesar de las diversas caracterizaciones acerca de lo que es el temperamento, puede definirse como **la manera innata de reaccionar emocionalmente frente a una situación dada.**

la inmediata resonancia de la emoción en nuestras vísceras: es como la expresión global, la vibración de todo nuestro ser en nuestras estructuras más delicadas, al toque del acontecimiento, del sonido, del gesto o de la imagen externa. Expresión verdaderamente "entrañable", como dice el pueblo; signo o manifestación espontánea del tumulto de nuestras entrañas, que el medio interno en su varia composición riega y funde en un ritmo, en un timbre, en un tono inconfundible para las eternas respuestas a las eternas demandas.²

Se reconoce como el primero en hacer la clasificación de los cuatro temperamentos al médico griego Hipócrates. A causa de su profesión, encontró en los hombres cierta tendencia a enfermarse a determinadas enfermedades más que otros ante las mismas. Esto lo orilló a tener una aguda observación de ciertas reacciones orgánicas frente a una circunstancia dada (por ejemplo, percibir que en algunos hombres las manos les sudan con más intensidad que a otros, o que manifestaban tenerlas calientes, frías o secas). De observaciones de este tipo concluyó que la causa radicaba en los cuatro humores cardinales predominantes en el cuerpo humano, a saber, la sangre, la bilis amarilla, la bilis negra y la flema, correspondientes a las cuatro cualidades elementales: lo caliente, lo frío, lo húmedo y lo seco.

Dar nombre a un determinado tipo de temperamento era un problema, pues era difícil (y lo es aún) condensar en un vocablo las innumerables características y cualidades que un solo temperamento refleja en sus signos biopsíquicos; de ahí la falta de consenso en cuanto al número y clasificación de los temperamentos. La clasificación de Hipócrates se remite a los cuatro humores y de ahí su nombre y clasificación: en el que predomina la sangre, sería denominado *sanguíneo*, caracterizado por la alegría, la bondad, la sociabilidad y la inconstancia; mientras que en el que había un

² Pittaluga, G., Temperamento, carácter y personalidad, pp. 39-40

predominio de bilis amarilla sería clasificado como colérico, ambicioso, agitado y violento; el exceso de bilis negra produciría un temperamento melancólico, propenso a la excitabilidad y a la tristeza por su nerviosismo; en tanto que el predominio de flema daría por resultado al tipo flemático, apático y calculador. A su vez, cada temperamento es propio de cada una de las estaciones en las que el año se divide: la primavera corresponde con el sanguíneo; el verano al colérico; el otoño al melancólico, y el invierno al flemático. De ahí la natural inclinación de los individuos a un determinado tipo de estación³.

Dada la simplicidad que expresaba esta clasificación, algunos investigadores se dieron a la tarea de ampliarla. Entre ellos está el holandés Heymans, quien revisó ciento diez biografías y analizó dos mil quinientos cuestionarios hechos por médicos a sus pacientes, llegando a ocho tipos de temperamentos: 1) sanguíneo (Bacon y Lessing); 2) flemático (Franklin, Hume y Kant); 3) colérico (Dantón y Mirabeau); 4) apasionado (Miguel Angel, Pascal, Pasteur, Nietzche); 5) nervioso (Fritz, Reuter); 6) sentimental (Rousseau, Robespierre); 7) amorfo; 8) apático⁴.

En C. G. Jung, la clasificación se da con base a cuestiones genéricas de sexo⁵:

TIPOS TEMPERAMENTALES

1) Agresivos	Extravertidos	Predominio masculino
2) Impulsivos	Introvertidos	" masculino
3) Dinámicos	Extravertidos	" ambiguo
4) Entusiastas	Extravertidos	" femenino
5) Efusivos	Extravertidos	" femenino
6) Coléricos	Introvertidos	" masculino
7) Tenaces	Introvertidos	" ambiguo
8) Sentimentales	Introvertidos	" femenino
9) Apasionados	Introvertidos	" ambiguo

³ Robles, O., Introducción a la psicología científica, pp. 235-236

⁴ Willwoll, A., Alma y espíritu, p. 141

⁵ Pittaluga, Op. Cit., p. 94

10) Melancólicos	Introvertidos	"	femenino
11) Irónicos	Introvertidos	"	masculino
12) Emotivos	Ambiguos	"	femenino
13) Flemáticos	Ambiguos	"	femenino
14) Apáticos	Impasibles	"	ambiguo
15) Abúlicos	Ambiguos	"	ambiguo
16) Amorfos	Impasibles	"	ambiguo

Las bases biológicas del temperamento, de igual modo, han variado en su concepción, siempre dependiendo del grado de desarrollo de la ciencia en su momento. Así, de los cuatro humores que el médico griego hizo clásicos para la identificación de los temperamentos, G. Pittaluga considera otras cuatro causas que originan al temperamento:

- 1) la constitución orgánica congénita, vista en el tipo somático y morfológico;
- 2) el sistema endócrino;
- 3) la sangre;
- 4) la estructura del sistema nervioso central y el funcionamiento del sistema neuro-vegetativo⁶.

No obstante los fundamentos biológicos así expuestos, este autor reconoce la necesidad de recurrir a métodos distintos a los que se basan en el análisis de las reacciones biológicas para reconocer e identificar el temperamento en un individuo específico: se deben recurrir a las reacciones espirituales del mismo por medio de la *introspección* para captar su personalidad como un devenir histórico⁷. Esto, pues, lleva a otro tipo de

⁶ *Ibid.*, p. 54

⁷ *Ibid.*, p. 21. Es conveniente resaltar lo siguiente: no es la primera ocasión que un científico natural recurre a conceptos y métodos propios del campo de las Ciencias Humanas y Sociales, reconociendo así la importancia que éstas tienen y la gran función clarificadora que poseen para los no especialistas en el área. El mismo T. S. Kuhn en el prefacio de su obra *La tensión esencial*, pag. 13, dice literalmente: "Si este volumen estuviera dirigido ante todo a los historiadores, no tendría ninguna razón este pasaje autobiográfico. Lo que yo, como físico, descubrí por mí mismo, la mayoría de los historiadores lo aprenden por el ejemplo en el curso de su formación profesional. Conscientemente o no, todos ellos practican el **método hermenéutico**. En mi caso, sin embargo, el descubrimiento de la hermenéutica hizo algo más que infundirle sentido a

análisis de los temperamentos distinto del que implantaron los investigadores naturales: se abre la puerta para investigaciones propias de las Ciencias del Espíritu.

2.1.2. LA VISIÓN ESPIRITUAL DE LOS TEMPERAMENTOS, SEGÚN LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

Aunque los verdaderos portadores de la teoría de los temperamentos eran los médicos y científicos naturales (Paracelso, Albrecht von Haller, etc.), es G. G. Meyer quien para 1744 presenta una clara explicación por medios puramente psicológicos por los que establece las diferencias entre unos y otros temperamentos con base a la experiencia interior, y se niega a verlos como supeditados a la complexión del cuerpo para investigarlos "dentro del alma" y estudiarlos como un metafísico⁸.

Con honestidad vale reconocer que ya la literatura teológica había inquirido por esta senda cuando iguala los vicios y el temperamento, clasificando a los hombres pecadores con base a sus vicios más elementales.

De cualquier modo, la finalidad se aboca a descubrir la *constitución espiritual*, conocer al hombre "interior" a partir del hombre "exterior", en palabras de Kant. Para este filósofo, los temperamentos quizá respondan secretamente a una base corpórea, pero considera que sólo puede llegar a conocerseles partiendo del alma.

En Kant, las cualidades congénitas del hombre son la capacidad de sentir y la capacidad de

la historia. Su efecto más decisivo e inmediato fue el ejercido sobre mi concepción de la ciencia". (El subrayado es mío).

⁸ Nohl, Herman, *Antropología pedagógica*, p. 160

decidirse, por lo que llega a distinguir las siguientes clases de temperamentos:

TEMPERAMENTOS	DEL SENTIR	DE LA ACTIVIDAD
Excitabilidad de la energía vital	Melancólico	Colérico
Relajación de la energía vital	Sanguíneo	Flemático

Al comparar los temperamentos y sus actitud frente al arrepentimiento, Kant observa que el sanguíneo se arrepiente con facilidad, para luego olvidarse con la misma facilidad del asunto, haciéndole un infractor reincidente. El colérico, dada la obstinación en la que con frecuencia cae, acumula experiencias de voluntad y cambia a través de ellas: nadie experimenta en cabeza ajena y él necesita experimentar. En el melancólico, el arrepentimiento puede exaltarse hasta una angustiosa aflicción que le lleva a minimizarse y menospreciarse a causa de sus errores. Dada la indolencia y la poca afectividad del flemático, y su falta de compromiso con los demás suele no arrepentirse de nada.

Esta concepción kantiana ha tendido a quedar más o menos como fija de tal manera que Schleiermacher, Humboldt, Bahnsen y Klages se han encargado de desarrollarla. Schleiermacher enfatiza los temperamentos y la manera de expresarse, de obrar y en sus realizaciones. El sanguíneo exhibe su interioridad y comunica sus pensamientos a los demás, y en sus realizaciones es fugaz al ocuparse a la variedad de actividades. Al colérico le gustan las actividades reales y efectivas, gusta de exprimir el tiempo para aprovecharlo al máximo, y es enérgico en sus realizaciones. El melancólico también exhibe su interioridad con base al predominio de su estado de ánimo; es el tipo

"voluble" e inestable anímicamente hablando, pero es muy concienzudo en sus realizaciones, detallista y exagerado. El flemático siente muy poca necesidad de comunicarse, pero puede realizar una actividad sosegada de su preferencia, realizándola con su pedantesca tranquilidad que le caracteriza. Dado que Schleiermacher era pastor protestante, su objeto de estudio lo tenía dado en forma inmediata en los feligreses de su congregación, y pudo caracterizar a los temperamentos desde el punto de vista de los hábitos. El sanguíneo tiende a los hábitos inconvenientes, en tanto que el flemático es el hombre consuetudinario de hábitos regulares y uniformes, por los que con frecuencia (cuando está casado) desespera a su mujer. El melancólico posee hábitos extremadamente moralistas y a sentirse con frecuencia mal al reconocerse como hombre falto. El colérico es obsesivo y sólo descansa hasta alcanzar su meta y se frustra al verse impedido de obtenerla.

En Humboldt encontramos que hay que buscar la actividad del empeño con que un hombre avanza en sus pensamientos, en sus sensaciones y en sus actos, para, de este modo, poder hablar de hombres parejos o disparejos, lentos o rápidos, perezosos o rápidos, etc. Según él, hay que caracterizar a los hombres por lo que él mismo denominó el *ritmo de un carácter*, que, como en la música, consistente sobre todo en movimiento, se habla de *allegro*, *andante*, *largo*, *presto*, etc. El temperamento es, por lo tanto, el esquema de reacción, el ritmo específico de cada una de las manifestaciones de las personas al andar, al escribir, al amar, al leer, etc.

En la *Caracterología* (1867) de Bahnsen, la manera de identificar a los temperamentos es con base a cómo en los hombres predomina cierto tipo de *modalidades de reacción*: por la forma en cómo se responde a los móviles, la *espontaneidad*, fuerte ó débil (propio del sanguíneo); la mayor o menor rapidez con que se acogen las impresiones, la *receptividad*, lenta o rápida (típico del flemático); la mayor o menor profundidad de adentrarse en las

cosas, la *impresionabilidad*, superficial o profunda (característico del melancólico); y la mayor o menor duración de las reacciones, la *reactibilidad*, sostenida o fugaz, (que identifica al colérico)⁹.

Se pueden identificar los temperamentos por sus diversos estados de ánimo. El sanguíneo tiene tendencia a enfadarse, es inestable e intranquilo (corriente como las aguas de un río). El colérico se enfurece con facilidad para aplacarse al instante (la cultura popular mexicana habla de la gente que es "llamarada de petate"). Al melancólico le amarga sentirse indefenso, y con frecuencia su ánimo está "por los suelos". El flemático, al irritarse, incubaba largamente su venganza. Desde la antigüedad, a cada temperamento se le relacionaba con cada uno de los cuatro elementos que, según se creía, conformaban el universo: el agua, el fuego, la tierra y el viento, respectivamente.

Frente a las preocupaciones, el sanguíneo suele mostrarse optimistamente seguro, mientras que en el colérico, hay una reacción de furia en contra del que sufre, inculpándole de lo que pasa. En el melancólico, las preocupaciones lo orillan hasta una desesperada angustia, en tanto que el flemático experimenta impotencia frente a las cosas que siente que le oprimen.

En relación a la expresión de sus convicciones, en forma continua, hay ligereza y superficialidad en el sanguíneo, cosa que le lleva en numerosas ocasiones a tener problemas con sus semejantes. La mordacidad con la que el colérico reacciona no siempre está en relación con la importancia del asunto en cuestión. El melancólico expresa sus convicciones bajo la tímida forma de preguntas como medio de reafirmación. El flemático, por su natural apatía, sólo expondrá sus convicciones si se le pide, con una natural tendencia a considerarlo todo como posible.

⁹ *Ibid.*, p. 163

Las Ciencias del Espíritu del siglo pasado distinguían entre lo que denominaron el carácter objetivo y el carácter subjetivo. El primero hace referencia a aquello que es en realidad el hombre, mientras que el segundo a lo que quiere ser (sin serlo en realidad), como una proyección ideal de sí mismo. Así, los temperamentos podían identificarse según estas características, y los hallamos por pares en estas clasificaciones. Dentro del carácter objetivo están el colérico, emprendedor y gobernado por su fuerte vitalidad, y el flemático, viviendo sin la menor tensión con base a su carácter objetivo, contento consigo mismo y, por lo tanto, tolerante para con los demás. Bajo la rúbrica del carácter subjetivo están el sanguíneo y el melancólico. El sanguíneo considera su carácter subjetivo como si fuera objetivo, al ser transparente de pensamientos y de su estado de ánimo, y proyectándolos hacia los demás. El melancólico, idealista y aprehensivo como es, se esfuerza en vivir siempre con base a su carácter subjetivo, lo que le lleva a tener con frecuencia un estado de tensión.

Las diversas formas de mirar distinguen de igual forma a los temperamentos. El sanguíneo tiene ojos agresivos y brillantes, mientras que el colérico mira en forma directa y retadora que no se inhibe y que se impone. El melancólico, por su autoconcepción minimizada, mira de abajo hacia arriba manifestando inseguridad y falta de firmeza; es la mirada de quien todo lo acata, aún a pesar de su disgusto o inconformidad. El flemático es el que mira de lado y no de frente, rehuendo el compromiso con el interlocutor en forma directa.

Inclusive, a lo largo de la misma *historia* se han caracterizado diversas épocas por su manera de apreciar a los temperamentos en un periodo específico. En la Edad Media hay una especial inclinación por el hombre sanguíneo, por extrovertido, entregado a la multiplicidad de

actividades, en tanto que en el Renacimiento el melancólico es el temperamento con mayor aprecio dada sus acusada necesidad de hacer todo al detalle, propio de el arte renacentista. El flemático, el tipo filosófico por excelencia, encuentra su época de apreciación histórica durante el Siglo de las Luces, a causa de su racionalidad objetiva y por presentarse más inteligente de lo que en realidad es. Durante el periodo de las llamadas I y II Guerras Mundiales predominó el aprecio por el tipo colérico.

Un problema que presenta esta tipología temperamental consiste en ubicarlos tan sólo en seres humanos "normales"¹⁰. La "anormalidad" en un ser humano caería en el terreno de la *patología*. ¿Qué indicador es el más adecuado para conocer el límite entre lo normal y lo anormal?

Metodológicamente hablando, los psicólogos experimentales y los médicos logran identificar el temperamento de un individuo por medio de las reacciones orgánicas captadas a través de una observación delicada. No obstante, para descubrir el grado de normalidad o de patología en un sujeto, simpatizantes de una ciencia natural no dogmática consideran que hay otros tipos de procedimientos más sutiles de investigación para ello, percibiendo ya no las reacciones orgánicas sino las espirituales, consistentes en un estudio de la modalidad de las referencias acerca de la imagen del Yo por medio de la **introspección**, entendida, no como "examen de la conciencia", ética de la conducta, sino en un sentido distinto.

la introspección no-intencionada y relacionada con imágenes autosensoriales, cenestéticas y temperamentales, suele ser mucho más tenue, menos intensa y desde luego discontinua, en el ser humano

¹⁰ Cf. nota 28 del primer capítulo, en donde se indican cuatro condiciones básicas para considerar algún fenómeno como "normal".

normal. En cambio, cuanto más se aleja el ser humano de la normalidad, tanto más adquiere intensidad y predominio este tipo de introspección. Y en los francamente anormales, afectados por psiconeurosis o de verdaderas enfermedades mentales, se pronuncia con signos salientes un contenido deforme de imágenes provocadas por una introspección falsamente dirigida o definitivamente fijada hacia imágenes fantásticas del Yo.¹¹

Entendido de esta manera el límite existente entre lo normal y lo patológico, es posible aun relacionar a los estados mentales con un tipo de temperamento específico. Por ejemplo, la necedad terca se liga al temperamento sanguíneo, la locura furiosa con el colérico, la demencia con el melancólico y la idiotez con el flemático¹². La psiquiatría ha considerado que la psicopatía no es un proceso patológico que requiera de desarrollo, antes bien, es un estado anormal del carácter, como cualidad congénita que domina toda la vida del individuo.

Tanto Kramer como Sommer han sugerido una teoría de las constituciones psicopáticas, encontrando cuatro tipos con distinto nombre pero idéntico significado, y estudiados por los especialistas de manera independiente a la tradicional distinción temperamental. No obstante, la relación y parecidos con la teoría de los cuatro temperamentos es muy estrecha¹³.

El tipo "muy vivaz" o "psicógeno", considerado dinámico, emprendedor, impulsado a la acción y al discurso, quien pareciera no conocer el miedo, por lo que es muy propenso a hacer tonterías, aunado esto a la gran facilidad con la que se deja influir y, por lo tanto, a desviarse. Si se le relaciona a

¹¹ Pittaluga, G. Op. Cit., p. 23

¹² Nohl, Op. Cit., p. 169.

¹³ *Ibid.*, pp. 170-173. Las características de las cuatro constituciones psicopáticas han sido tomadas según las presenta Herman Nohl, para evidenciar la regularidad temperamental en estos tipos.

ciertos delitos, pueden más bien incurrir en lo que se podrían considerar como travesuras, con frecuencia tomando ilícitamente lo que no le pertenece para regalarlo en seguida, y en el fondo, lo que le motiva es siempre una buena intención para hacerlo. Poseen gran habilidad para mentir, fantasean mucho, inventan episodios y se dan una importancia tremenda a sí mismos, cayendo en la egolatría exacerbada.

El "epileptoide", un tipo con un peculiar tipo de aferramiento, sumamente irritable y dado a las explosiones de cólera y a las reacciones impulsivas. Se deja llevar contra todo lo que le rodea.

El "hipersensitivo" o "neurasténico", reacciona con gran sensibilidad en donde otros permanecen insensibles. (ruidos, irritaciones de la piel ante la menor provocación, a la luz, etc.). Es propenso a la fatiga, miedoso y medroso; también a despertarse (cuando se es niño) llorando o gritando por la noche, tiene miedo de ir a la escuela y esto le provoca vómitos al ir hacia ella, posee una conciencia muy escrupulosa y una medrosa meticulosidad. Por su característico miedo, se deja llevar en actos delictivos como cómplice¹⁴.

El tipo "brutal-egoísta", es calculador, receloso y pérfido, además de despiadado, indiferente a las censuras y a los elogios, despegado y poco conmovible, además de cometer toda clase de delitos brutales, al cual, los castigos no surten efecto alguno, por lo que se hace difícil llevarlos a una adecuada disciplina.

La última cuestión descansa acerca de si los temperamentos existen en forma pura o mezclados en un solo individuo. Para Kant, cada sujeto es poseedor de un solo temperamento; aquel que presume

¹⁴ La cultura popular mexicana tiene un refrán que ilustra al dedillo este tipo: "tanto peca el que mata la vaca como el que le agarra la pata". El hipersensitivo, obviamente, es el que "le agarra la pata"

de ser sanguíneo y colérico a la vez, es un fanfarrón. No obstante, también la postura utilizada por la religión protestante respecto al tema hace hincapié en la certeza de la combinación de hasta doce posibilidades temperamentales¹⁵.

Con todos estos elementos bien valdría la pena preguntarse ahora, ¿en dónde está la Filosofía en todo ello? Quisiera que el paciente lector considerase lo siguiente: ¿qué tipo de reacción ha provocado hasta aquí la lectura de algo que parece fuera del tema de los estudios de segundo nivel? ¿acaso le ha impacientado y se ha estado brincando párrafos que parecen estar tratando asuntos sin importancia? ¿se siente irritado? ¿lo ha visto como un tema posible de estudio y de importancia para la Filosofía de la Ciencia, con el que podría no estar del todo de acuerdo pero del que respeta la opinión? ¿experimenta en algún grado indiferencia y ve la posibilidad de discutir acerca del tema?

Quisiera dejar claro también que la anterior serie de preguntas en ninguna manera pretenden ser un *test psicológico* o algo por el estilo; además de estar lejos de ello, no es la intención esencial. De una u otra manera, se podría enmarcar a la Filosofía de la Ciencia dentro de la vieja tradición que distingue entre las ciencias *ideográficas* y las *nomotéticas*, quedando clasificada dentro de las primeras ya que la ciencia es un legado cultural del hombre y la materia prima con la que trabaja el Filósofo de la Ciencia. La lección que nos enseña T. S. Kuhn con respecto a cómo se transmite el conocimiento científico en las aulas escolares es muy clara: a través de libros de texto durante el periodo considerado de "Ciencia Normal"; de la misma forma, en la Filosofía de la Ciencia las discusiones toman como base textos elaborados por los expertos y

¹⁵ Con aproximaciones de un 75% por un 25%, Tim LaHaye en su libro El varón y su temperamento, ha llegado a la siguiente tipología: 1) el predominio de el temperamento sanguíneo y una proporción menor de colérico, el San-Col; 2) el San-Mel; 3) el San-Flem; 4) el Col-San; 5) el Col-Mel; 6) el Col-Flem; 7) el Mel-San; 8) el Mel-Col; 9) el Mel-Flem; 10) el Flem-San; 11) el Flem-Col; 12) el Flem-Mel.

que después son discutidos por los mismos con los discípulos de las disciplinas.

Si lo anterior es aceptado y se ve claro, podríamos hacer las siguientes consideraciones: 1) la producción de textos científicos (estudios de primer nivel) y filosóficos de la ciencia (de segundo nivel) tiene como base el predominio de alguna u otra visión temperamental que, como un *prehaber* implícito en ellos, ya influye en la elaboración de los mismos; 2) la lectura analítica de esos textos es siempre hecha también desde una influencia temperamental, premisa básica y fundamental del ser del analista, por la sola condición esencial de ser humano.

Lo anterior podría ilustrarlo con un problema clásico de la hermenéutica teológica: la concordancia de los cuatro evangelios. El que muchos pasajes de los mismos concuerden es evidenciado por medio de una *sinopsis* hecha a los cuatro escritos. Sin embargo, las divergencias existentes también se han hecho manifiestas sobre todo por los críticos de la religión, lo que ha provocado una serie de teorías e hipótesis al respecto.

Pero ¿todas estas teorías, a veces complicadísimas y cuya sucesión demuestra a las claras su insuficiencia, son en realidad indispensables? ¿Acaso no basta la realidad histórica para explicar la armonía que se encuentra en los textos de la Pasión? ¿Acaso las diferencias entre los (evangelios) Sinópticos no se explican con las características **temperamentales** y de origen de cada uno de los Evangelistas, con la influencia ejercida por San Pedro sobre San Marcos y por San Pablo sobre San Lucas -porque Pedro y Pablo son muy diferentes y a la vez muy semejantes entre sí- con la diversidad de ambiente en el que escriben (Mateo en Palestina, Marcos en Italia) -y además con la diversidad de ambientes a los que los Evangelistas se dirigen (judío-cristianos, y gentiles) y con las oscilaciones entre las fuentes históricas, y con el testimonio de los testigos oculares, algunos de los cuales conocían *de visu* quién un episodio y quién otro, y las diferencias en las características y en la

preparación cultural de cada uno de los Evangelistas? Hay que tener siempre presente que la intención común a todos no es la de hacer labor de biógrafos o de escribir literatura, sino ponerse al servicio de un apostolado. ¿Y acaso no aparece en todos los Evangelios la huella de la predicación de viva voz, de la que se han derivado, y que por su naturaleza misma lleva a oscilaciones? ¿Acaso no sucede con frecuencia que la crítica se dedica a desmenuzar y a reconstruir textos orgánicos hipotéticos, en algunos pasajes en los que sería más a propósito reconstruir y comprender mejor las personalidades históricas vivientes y operantes? ¿Y acaso no encontramos un pretendido objetivismo en lugares en donde entra en juego un subjetivismo palpitante de vida y de pasión? ¹⁶.

El que no existan tradiciones de investigación científica ni filosófica en México quizá pudiera considerarse que en modo alguno obedecen, en ocasiones, más a cuestiones de tipo temperamental que de otra índole. Permítaseme explicarlo de este modo. Sabemos que hoy día no hay razas puras, sino que el gran proceso de globalización en el que ha entrado el planeta entero ha llevado a la mixtura, no sólo de razas sino de culturas. Hasta antes del proceso globalizador las explicaciones temperamentales, abarcaban la clasificación de razas y de naciones enteras. Y aunque sería difícil decir en forma enfática que cada clasificación correspondía con cada uno de los individuos reales que conforman cada pueblo, lo que sí se puede asegurar es que el predominio temperamental en una nación lo que genera es una **actitud temperamental**¹⁷ como un modo de ser cultural, antes que una reacción innata de los individuos. Así, se podría clasificar al pueblo inglés como el flemático típico, en su

¹⁶ Zolli, E., Guía del Antiguo y del Nuevo Testamento, pp. 166-167. El subrayado es mío.

¹⁷ Mientras que el concepto de *temperamento* está básicamente referido a una manera latente e innata de reaccionar, el concepto de *actitud*, desde la sociología está relacionado con una manera *aprendida de actuar*, por lo que puede ser aprendida culturalmente, desde la casa, la escuela, los amigos del vecindario, y hasta por la comunidad científica en la que un individuo se desarrolle. Ver el apartado referente a las *Fundamentos de la acción racional*, en donde se explicará con más detalle el punto aquí tratado.

porte, en su manera de mirar, en su frialdad emocional, etc., como se ha tratado de explicar en este capítulo. El pueblo alemán sería clasificado entre los coléricos por su natural manera de ser y por orientación objetiva a la actividad, su gusto por el orden y las discusiones sobre los acuerdos y los consensos, etc. De ahí que en Alemania en especial se haya desarrollado una tradición intelectual más remarcada que en otros lugares. La manera de ser del mexicano tiende hacia una mezcolanza melancólica-sanguínea, que le orilla a subestimarse frente a otros (referido al fenómeno denominado "malinchismo"); y de ahí también, su tan conocida hospitalidad para con el extranjero. Con respecto a la ciencia y a la filosofía, podría considerarse su remarcada tendencia a que sean más estimados los trabajos y las personas extranjeras que las propias, las nacionales, menospreciando lo propio y sobrevaluando lo extraño, considerándolo superior y mejor. Ahora cuestionaría lo siguiente ¿es que esto no le interesa a la Filosofía de la Ciencia como una explicación alterna basada en los presupuestos ontológicos para el desarrollo u obstaculización propia de la ciencia en un lugar y un tiempo determinados?

La posición ofrecida por la teoría de los temperamentos genera bases para entender que, originalmente, los individuos son introducidos en este mundo con un *modo de ser predeterminado* para obrar, para elegir, para rechazar, etc., formas desde las cuales se proyectan los individuos reales y concretos. La condición básica y esencial de todo científico es ser humano, y la pretendida racionalidad con la que se maneja puede estropearse, no por debates científicos del todo, sino que existen también problemas temperamentales que obnubilan la racionalidad del científico y, por lo tanto, de la ciencia misma en su desarrollo: "El temperamento puede cegar la inteligencia; puede obnubilar la razón; puede desviar, desde luego, el

intelecto y aun la voluntad de sus finalidades utilitarias"¹⁸ .

2.2 FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS DE LA ACCIÓN REACCIONAL. LA ACCIÓN HUMANA INNATA: LA VISIÓN INSTINTIVISTA.

El problema de **fraccionar** el conocimiento acerca del hombre ha llevado a que algunas teorías se pongan de moda (periodo en el que un paradigma es aceptado de forma unánime en la Ciencia Normal, en términos de Kuhn), y que otras se lleven a olvido, quizá para no acordarse más de ellas sino en el baúl de aquellos que hacen *Historia de la Ciencia*. Eso parece haberle ocurrido a la teoría de los temperamentos. De distinta suerte ha sido la visión instintivista de la conducta.

El presupuesto ontológico de la acción reaccional (que se basa en la identificación y clasificación de los instintos), es el tipo de conductas que, cuando aparece una discusión tensa entre diversos científicos y, más que imperar la racionalidad domina la agresividad, el enojo o la lucha por la hegemonía, se le ha denominado *conducta visceral*, o también *visceralidades a secas*.

Al hacer una exposición de los presupuestos ontológicos me ha parecido inevitable tratar el paradigma instintivista. No obstante, el trato que pretendo es, una vez identificándolos, considerar su relación en el ejercicio científico.

¹⁸ Pittaluga, *Op. Cit.*, p. 34. El subrayado es del autor.

Metodológicamente hablando, las acciones instintivistas por lo común están conferidas a las explicaciones del tipo *Erklären*, en donde se les relaciona con la esencia causa-efecto por su regularidad en el curso de acción.

Se sabe acerca de la discusión que existe en la dicotomía *sociedad/individuo, adquirido/innato, lo aprendido/lo heredado*, etc. Lo anterior ha llevado a una divergencia en relación al tipo de método a seguir en la investigación (holismo o individualismo). Al interior de las ciencias sociales, sobre todo, se resiente esta dicotomía. Aún dentro del individualismo, la divergencia se expresa ya por una visión empática o biologicista. Por ejemplo, en una reflexión psicológica concerniente a la personalidad y, con base a observaciones minuciosas, se ha logrado concluir que los elementos adquiridos *in utero*, forman parte de la "natura"; lo cual significa que la dicotomía clásica no puede ser tan tajante. Es decir, la "nurtura" contribuye a hacer la "natura".

Las experiencias muestran que el entrenamiento es inútil antes de una maduración orgánica suficiente pero, en esa época, es necesario (...) así pues, el proceso de maduración no puede considerarse como un factor directo de la personalidad, ésta actúa en el seno de un movimiento complejo de interacción y depende tanto del desarrollo precedente como del entorno. Así se explica la diversidad de las reacciones individuales a las modificaciones somáticas y glandulares universales de la pubertad.¹⁹

En la misma línea, desde la Psicología existen dos puntos de vista que difieren entre sí con respecto a la personalidad: a) el de la *caracteriología*, que encuentra los rasgos de estabilidad, invariantes de la conducta^{*}; y b) la *personología*, la cual buscará fuentes, historia, integración^{**}. La primera trabajará ante el

¹⁹ Filloux, J. C., *La personalidad*, pp. 14-15

^{*} Aspectos que podríamos denominar a la **estática**.

^{**} Aspectos referidos a la **dinámica**.

individuo como retratista y la segunda como historiadora²⁰.

El problema de la individualidad comienza realmente cuando se quiere encajar a un sujeto preciso en tal clasificación, pues se sabe hasta qué punto es difícil una operación así, siempre arbitraria. En el fondo, como la psicología general, como la psicología diferencial, la carectología no se interesa mucho por el individuo; ¿habré entendido el comportamiento del individuo x al clasificarlo en la categoría de los "coléricos"? Ciertamente no, pues suponiendo que x se encolerice con frecuencia, hacerlo un "colérico" es justamente separar en él las características que tiene en común con todos los coléricos y no detenerse en lo que hace que no se asemeje a ningún otro colérico, porque él tiene, a la vez, sus razones propias cuando él se encoleriza, que lo distinguen de todos los demás y su manera singular de vivir sus cóleras. El encajarlo en un tipo es *ipso facto*, negarse a elucidar su ser colérico, su sistema colérico personal.²¹

De esta forma, y dada la variabilidad interpretativa de la teoría de los temperamentos, el paradigma instintivista ha creído encontrar formas estructurales universales más definidas y estables.

Este presupuesto ontológico posee dos vertientes: la fisiológica y la psíquica, y ambas aun no tienen consenso definido entre sus partidarios. He aquí algunas interpretaciones sobre este presupuesto ontológico.

William James, psicólogo norteamericano de fines del siglo XIX, renombrado precursor e innovador en la disciplina psicológica consideraba que los instintos son los factores heredados, no aprendidos y que tienden a inhibirse o a facilitarse ante las circunstancias; además, los individuos de la especie no los tienen que aprender primero, antes bien, cuando el organismo llega a la correspondiente fase de desarrollo y se presenta la situación externa,

²⁰ *Ibid.*, pp. 8-9

²¹ *Ibid.*, pp. 9-10

los instintos "se despiertan" por sí mismos (y las acciones que se derivan de ellos son consideradas como teleológicas aunque el sujeto apetitivo no tenga conciencia de ello, por estar orientadas a un fin). De ahí que las acciones instintivistas sean uniformes dentro de una misma especie. Por ejemplo, algunos pájaros se reconocen por la forma del nido que construyen²².

Y aunque se ha intentado hacer una clasificación de los instintos, hay ausencia de consenso para presentar un cuadro que sea más o menos definitivo. Se dice que hay instintos diversos: de la alimentación (ayuda a la propia conservación); el de colección (de víveres, de cosas preciadas en general, etc.); el de paternidad, para proteger a los hijos; el gregario como la adhesión de los de una misma especie; los de auxilio y ayuda mutua en bien de otros pero para satisfacción personal; el de lucha y el de fuga; el instinto de imitación garantiza cierta uniformidad para aprender; el de juego, etc., por mencionar algunos²³.

James define al instinto como "la facultad de obrar de un modo tal que produzca ciertos resultados, sin tener en mente esos resultados, y sin educación previa en cuanto a la ejecución"²⁴. El instinto es una cadena de reflejos, cada uno completo en sí mismo, pero que a su vez sirve de estímulo para el siguiente reflejo, y así sucesivamente de tal manera que se asegura la continuidad²⁵.

James es partidario de las estructuras humanas universales: "¿será verdad que cada cosa nace adaptada a otras cosas particulares, y exclusivamente a ellas, del mismo modo que las cerraduras están hechas para sus llaves

²² Willwoll, *Op. Cit.*, pp. 134-135

²³ *Ibid.*

²⁴ James, William, *Principios de psicología*, p. 864.

²⁵ Adinarayan, S. P., *¿Qué es la mente humana?*, p. 212. Conviene tener presente que en James está detrás de sus concepciones la filosofía pragmatista, que se valida por los resultados.

particulares? No hay duda que debemos creer que esto es así."²⁶ Sin embargo, esto nos llevaría a considerar que los instintos son invariables en su totalidad. El considera que no siempre son ciegos ni invariables. En su origen pudieran considerarse repetitivos en los sujetos de una misma especie, pero al ser reproducidos ante el estímulo socio-ambiental, el instinto varía a causa de **la mediación que ejerce la razón**, sobre todo la facultad de la memoria, para que se manifiesten de manera uniforme. En otras palabras, el instinto está en el sujeto para obrar según la situación y el grado de desarrollo obtenido, pero los actos resultantes pueden ser profundamente modificados si los instintos se combinan con la experiencia. Afirma que el instinto no es más que una tendencia general a obrar de una manera que en promedio es constante, pero que carece de ser "cierto" hablándolo en términos matemáticos²⁷.

Al reconocer que no es exacta la división entre lo que es y no un instinto, adopta una posición liberal para su clasificación, y las treinta y cinco tendencias instintivas que enumera las logra a través del análisis fisiológico, lo que no excluye la tendencia instintiva desde el punto de vista psicológico²⁸.

Otra propuesta es la hecha por William McDougall. Lo innovador en este autor es generar una clasificación que escapa del **solipsismo ontológico**²⁹

²⁶ James, W., Op. Cit., p. 365.

²⁷ *Ibid.*, n. 4 del cap. xxiv sobre el instinto, pp. 870-871. En James también se encuentran dos principios de *no-uniformidad* de los instintos: a) la inhibición de los instintos por hábitos, y b) la transitoriedad de los instintos. Es importante notar cómo no hay un aferramiento causalístico en su totalidad, sino que se da pie a un posición menos cerrada en el antagonismo metodológico *Erklären-Verstehen*.

²⁸ Es oportuno comentar que en esta parte resalta la dicotomía *fisiológico/psicológico*, de la cual no hay aun claridad tajante para decir si los instintos pertenecen al nivel fisiológico o al psicológico tan sólo.

²⁹ Por **solipsismo ontológico** quisiera dar a entender el tipo de explicaciones que acerca de la conducta hay y que sólo ponen el acento en una sola parte de la estructura humana, fraccionando su visión. La

que ha caracterizado a la mayor parte de explicaciones sobre la conducta de los individuos. Consideró a los instintos como los primeros promotores de la actividad humana, y el organismo se tornaría incapaz de actividad alguna si fuesen suprimidos. Si el comportamiento instintivo es comportamiento intencionado, ligado a ciertas emociones características, el esfuerzo que se emplea para alcanzar el objetivo es del que depende todo el comportamiento³⁰.

De esta perspectiva teórica, McDougall ofrece un listado de los instintos a los que les confiere un sentimiento emotivo³¹:

INSTINTOS

1. De fuga
2. De súplica
3. De repulsión
4. De lucha
5. De aparejamiento
6. De curiosidad
7. De sumisión
8. Paternal
9. De afirmación
10. Gregario
11. De buscar alimento
12. De propiedad
13. De risa

EMOCIONES

1. Temor
2. Aflicción
3. Disgusto
4. Cólera
5. Lujuria
6. Curiosidad
7. Complejo de inferioridad
8. Ternura
9. Engreimiento
10. Sentimiento de soledad
11. Apetito
12. Sentimiento de posesión
13. Diversión

Es claro que el listado no es exhaustivo ni definitivo. Sin embargo el mérito estriba en desear ofrecer lo que podría denominarse un **paradigma**

propuesta de McDougall pretende un tipo de escapismo, pero creo que lo logra con no mucho éxito.

³⁰ He aquí una tendencia solipsista.

³¹ Adinarayan, S. P., Op. Cit. p. 210

integral³², como una alternativa que más adelante trataré de proponer en la explicación científica.

Como ya se mencionó, resta por indicar si los instintos son fisiológicos, psicológicos, o una mezcla de ambos en su totalidad, y cuáles serían los medios más adecuados para identificarlos y clasificarlos.

Desde otra perspectiva, Vilfredo Pareto, quien era ingeniero de profesión, consideró que la Economía era una ciencia que se basa en las expectativas del consumidor racional, pero que no obstante su alto grado de racionalidad, omitía expresiones de la manifestación humana que no pueden ser consideradas como racionales, por lo que decidió abrazar la disciplina sociológica, a la que consideró tener el carácter científico para abordar estos asuntos³³.

Dado que es el campo entero de la conducta humana el que se debe clasificar, para Pareto el problema sociológico radica en encontrar categorías que separen las **acciones lógicas** (aquellas que suponen la adecuación de los medios a los fines, como la formulación de teorías científicas, la acción económica, la conducta de los abogados en un pleito, entre otros), de las **no lógicas** (como se verán más adelante). El análisis de esta distinción es la tercera de las determinantes del sistema

³² Por **paradigma integral** deseo identificar el tipo de propuestas científicas, que en oposición al tipo de explicaciones que sólo se apoyan en un punto para su explicación (como el *solipsismo ontológico*), demeritando o minimizando otro tipo de explicaciones ofrecidas sobre un mismo asunto. La propuesta de McDougall cabría en este tipo de paradigmas al intentar relacionar tanto *instintos* como *emociones*, entendiéndolas como relacionadas entre sí antes bien que independientes una de la otra (no perder de vista la definición preliminar de *temperamento*, como la manera innata de reaccionar **emocionalmente** frente algo dado. V. n. 1 de este mismo capítulo).

³³ Rodríguez Ibañez, La teoría sociológica. La perspectiva sociológica. Historia, teoría y método., p.144. En este autor existe una fuerte intuición acerca de los presupuestos ontológicos de índole no-racional, por lo que se abocó a generar su propio modelo explicativo.

social³⁴. En el *Trattato di sociologia generale* (1916), las acciones lógicas son pronto olvidadas para abocarse de lleno al análisis de las acciones no lógicas, pues estas últimas son tan importantes como aquellas. Pareto encontró en la Sociología la ciencia integradora de las acciones lógicas y no lógicas³⁵.

El carácter interno de la sociedad (y de las comunidades científicas y filosóficas) está determinado por las propiedades de las acciones y de los individuos que actúan en ella, y ya que éstos son ilógicos, en la sociedad existen factores ilógicos. Para Pareto, primero se hace lo que se quiere hacer y después se encuentran las razones que apoyan la acción. Consideró que casi todos los esfuerzos por explicar la acción estaban mal enfocados pues tendían a ignorar los elementos no lógicos de los cuales él hace su principal objeto de estudio. En lo que podría considerarse una pesquisa intelectual para llegar a estas conclusiones analizó a clásicos como Aristóteles, Platón, Polibio, Comte, Spencer, entre otros más.

Aglomerando docenas de esos trabajos, terminó convencido de que la mente humana funciona bajo el influjo del sentimiento. De este modo, la conducta, B, depende de un estado psíquico desconocido, A, el cual se justifica por medio de una teoría o ideología, C. Y la manera en que estas fuerzas lógicas y no lógicas adquieren dimensión de análisis sociológico es algo que Pareto maneja a través de su teoría de *residuos y derivaciones*³⁶. Los elementos

³⁴ Barnes, H., y Becker, H., *Historia del pensamiento social II*, pp. 214-215.

³⁵ Quisiera remarcar de nuevo que mi intento de generar un **paradigma integral** obedece a inquietudes a las que, como en Vilfredo Pareto, el ejercicio científico en boga no acepta ni permite en forma consciente. De haber conocido Pareto la visión que de la ciencia ofreció Kuhn, con seguridad hubiese abogado por un nuevo paradigma integrador.

³⁶ Timasheff, N., *La teoría sociológica. Su naturaleza y su desarrollo*, p. 207. Es pertinente señalar que su principal aportación a la teoría social es el *Trattato di sociologia generale*, traducida al inglés en 1935 bajo el título *The mind and society*, en cuatro volúmenes. Tanto críticos como admiradores suyos coinciden en que el libro es uno de los peor

que se repiten en la acción como constantes no lógicas del hombre son **residuos**, mientras que las partes variables de la acción son **derivaciones** de los primeros, y que legitiman ideológicamente esos elementos estructurales. Asentó que esos elementos no eran directamente cognoscibles, por lo que partió de la lógica de las ciencias naturales, las cuales nunca se estructuraron sobre el estudio y clasificación de términos y vocablos del lenguaje ordinario, sino estudiando y clasificando los hechos. Lo mismo se debía hacer con la sociología.

Siendo empirista, como lo manifestó en las notas preliminares del *Trattato*, dice que la ciencia busca la uniformidad que presentan los hechos, regularidades que después son llamadas **leyes**. Afirmó que los hechos no están sometidos a leyes, sino que son las leyes las que están sometidas a los hechos³⁷. La experiencia debía ser la que regularía la validez de cualquier conocimiento científico. Para poder hallar los elementos psíquicos que orientan a la conducta, partió de las manifestaciones externas de los hombres además de todo el arsenal literario que analizó de los clásicos. Así, si se analizan los enunciados que tienden a justificar las acciones no lógicas sobre un mismo asunto y sustrayendo los elementos constantes, pueden descubrirse los residuos por ser los elementos residuales de manifestaciones similares.

Definió a los **residuos** como la expresión de ciertos sentimientos que corresponden a ciertos instintos pero no los comprenden todos. En el *Trattato* anota alrededor de cincuenta residuos, pero todos ellos quedan dentro de las seis clases siguientes:

Clase I. El instinto de combinaciones, es la facultad de asociar cosas sin justificación lógica;

organizados en el mundo. Sin embargo, su influencia en la sociología occidental a través de Parsons y Homans es innegable.

³⁷ He aquí una visión al estilo popperiano que antecede al mismo Popper.

relacionar un acontecimiento por lo que se conoce de él con una consecuencia que se considera *a priori*. Así es como los hombres piensan que los sueños les revelan información útil respecto al número premiado de la lotería, o que son indicios de suerte; tomar en serio las determinaciones astrológicas de los horóscopos o las múltiples formas de magia y predicción; las modernas nociones que lo bueno va siempre asociado al progreso material; la democracia y el sufragio universal, etc., todos éstos son ejemplos de cómo se hace la combinación de creencias que no son sino un disfraz de la acción de un residuo no lógico. De esta manera se denomina a la fuerza social impulsora de la ciencia y de la técnica.

Clase II. Persistencia de los agregados. Explican cómo la sociedad se rutiniza en sus hábitos, lo cual le propicia un tipo de inercia o pasividad que explica la permanencia de las situaciones una vez formadas a tal grado de preservarlas con gran obstinación. Esta es la tendencia conservadora, en la que todo *status quo* se aferra a las riendas del poder. Es característico en la supervivencia de todas las costumbres, como el culto a la familia.

Clase III. La necesidad de manifestar sentimientos mediante actos externos. Es la autoexpresión. La sociedad condensa sus creencias y sus pautas en rituales y ceremonias que la resumen y densifican simbólicamente, lo cual hace que se renueve ante la conciencia pública. Los fenómenos de exaltación religiosa y agitación política son típicos de este residuo.

Clase IV. Los residuos relacionados con la sociabilidad son básicos en el deseo de ser como todo mundo, con la tendencia a formar sociedades e imponer una conducta uniforme. Esta tendencia asociativa es un motor innato de la sociedad, la cual se traduce en la compleja gama de organizaciones, desde las más sencillas hasta los

estados, mediante todos los procesos por los cuales el grupo social moldea a sus miembros en patrones uniformes, manifestados por conductas similares. Estos residuos se hacen presentes en la moda, el estilo y todo tipo de generalizaciones; el ascetismo, la piedad, la crueldad y la neofobia (terror a las innovaciones), pueden ser estudiadas aquí. Los procesos sociales que se ligan a tales manifestaciones tienen poca o ninguna atención por parte de Pareto³⁸.

Clase V. La integridad del individuo y sus dependencias o quienes dependen de él. Buscan mantener nuestro Yo contra todo lo que puede cambiarlo o restarle fuerza. Nos lleva a rechazar todo ataque contra nosotros mismos o contra los que de nosotros dependen, nuestro grupo, estatuto social o sociedad. Estos residuos se ligan a nuestras palabras comunes "justo" e "injusto", lo cual se relaciona a la conservación o la destrucción de un equilibrio; impulsan a acciones que restablezcan la integridad perdida, como las que se manifiestan en el derecho penal. Son estos residuos, más que el pensamiento racional, los que llevan a sentir con intensidad toda perturbación que nos amenaza como individuos o a la sociedad de la cual formamos parte. El fin buscado es siempre restaurar al viejo hombre, por medios lógicos o no. Un linchamiento o la quema de brujas pueden ser absurdos en términos de la racionalidad, pero al hacerlo, los residuos de integridad del individuo quedan satisfechos. Es un apetito de poder ligado a beneficios e intereses particulares.

Clase VI. Los residuos sexuales. Se combinan de diversas y complejas maneras como en la unión del ascetismo con estos, lo que da por resultado tabúes que sólo son observados de manera intermitente, lo cual contribuye a desarrollar la hipocresía y la perversión. Las "religiones sexuales", como el catolicismo, son el objeto de su ataque.

³⁸ Barnes y Becker, *Op. Cit.*, p. 217.

Las clases I y II, instinto de combinaciones y persistencia de los agregados, se originan a un nivel **sociocultural**. Las clases III y IV, la necesidad de manifestar los sentimientos y la sociabilidad, tienen origen en el nivel **psicosocial**. Las clases V y VI, integridad del individuo y residuo sexual, tiene su origen en la esfera **biológica**.

La explicación paretiana de los hechos sociales descansa en una teoría biopsíquica muy parecida a la de los instintos. Hay que recordar que los residuos son datos de interés sociológicos, pues al concebir a la sociedad como un sistema de equilibrio, las unidades fundamentales de ésta son los individuos y sus acciones las cuales, a su vez, están expuestas a las fuerzas del sentimiento y determinan el estado del sistema social.

Se ha acusado al análisis paretiano, inductivo en su mayor parte, que tanto los residuos como las derivaciones están mal definidos, y la tarea de identificar a los residuos ha quedado incompleta, además de darles una significación casi metafísica³⁹. No obstante, el intento de Pareto por cuestionar e indagar lo que he denominado los **presupuestos ontológicos** que subyacen en los análisis filosóficos y científicos, así como en los mismos hombres de ciencia, es de gran valor y utilidad clarificadora.

El último modelo que presentaré en relación a este tipo de presupuestos ontológicos, es el de William Isaac Thomas, sociólogo norteamericano de la llamada Escuela de Chicago en los años veinte del presente siglo. Ejerciendo la cosmopolita ciudad de Chicago como campo de estudio empírico, tenía a la mano una gran diversidad humana que había emigrado a los Estados Unidos procedentes de todo el mundo. De ahí que el choque cultural era claramente manifiesto, pero lo que llama la atención de este

³⁹ Pareto, Vilfredo, Forma y equilibrio sociales, p. 19.

ignorado sociólogo es su aportación con respecto a los presupuestos ontológicos que él mismo denominó **deseos**. Thomas fue un partidario de la naturaleza humana universal, pero cuidó de distinguir los deseos de los instintos fisiológicos.

En este autor encontramos también un intento por proponer un modelo integral, abarcando aspectos tanto racionales como no racionales, al contemplar en su propuesta tanto al temperamento, como el carácter y las definiciones sociales de los individuos. No exaltó algún factor como más importante que otro, simplemente les dio un trato adecuado y equilibrado. Es así como considera al **temperamento** como dato de interés sociológico, y lo definió como el grupo original de actitudes individuales que existen con independencia de cualquier influencia de la sociedad; es la parte congénita a la que se le puede denominar *natural* y que no obedece a esquemas ni a reglas sociales. Consideró que era relativamente clasificar temperamentos y caracteres, pero esta clasificación es totalmente improductiva a menos que sea usada como mera preparación para el estudio de su evolución, con el fin de establecer *tipos humanos dinámicos*, como tipos de desarrollo. El análisis de estos modelos no constituye un estudio de personalidades sino su punto de partida. Las actitudes temperamentales se expresan bajo la acción biológica pero no en una conciencia reflexiva. Cuando estas actitudes temperamentales se subordinan a las influencias sociales, estas actitudes individuales son llamadas entonces **carácter**. El carácter es entonces el conjunto de grupos fijos y organizados de actitudes que se desarrollan bajo la influencia social y que actúan sobre la base temperamental. De esta manera, el individuo es un producto de la interacción⁴⁰.

Para llegar a ser una **personalidad social**, el individuo debe: 1) adaptarse a las demandas que la

⁴⁰ Thomas, W. I., "Methodological note: Attitude and Value", en su obra On social organization and social personality, pp. 12, 21.

sociedad impone, además de 2) aprender los significados sociales de los objetos, lo cual implica ya un pensamiento consciente, hecho mediante una reflexión consciente y no mediante una adaptación instintiva de los reflejos. La actividad que de esto resulta se convierte en un modo habitual de desenvolverse que vuelve a caer por debajo del nivel de la conciencia.

En orden a satisfacer las demandas sociales puestas en su personalidad, el individuo debe organizar reflexivamente sus actitudes temperamentales; en orden a obtener la satisfacción de sus demandas, debe desarrollar métodos intelectuales para el control de la realidad en lugar de las maneras instintivas que son suficientes para controlar la realidad natural.

En el primero de los dos aspectos, Thomas propone que la adaptación a las demandas impuestas por la sociedad se da a través de **cuatro deseos** que se dan en forma permanente y constante en todo hombre. Estos deseos sólo pueden satisfacerse mediante la incorporación del hombre en sociedad. Estos son la base de un modelo general y son: 1) el deseo de *nueva experiencia* (arte, aventuras); 2) el deseo de *reconocimiento* (respuesta sexual y aprecio social general); 3) el deseo de *dominio* (propiedad, tiranía doméstica, despotismo político); 4) el deseo de *seguridad* (ejemplificado negativamente por la desventura del individuo en perpetua soledad o bajo un tabú social). Este esquema representa los motivos principales que impelen a la acción. Para Thomas, existen dos rasgos universales manifestados en todas las actitudes individuales, instintivas o intelectuales, que forman la condición de desarrollo y conservación. Son dos poderosas tendencias que se manifiestan como *curiosidad* y *temor*. Originalmente, esta oposición se refleja en los deseos de nueva experiencia y de seguridad.

El segundo de los aspectos que trata acerca de aprender el significado social de los objetos es

manifiesto a través de tres tipos de personalidad a los que llamó *filistea*, *bohemia* y *creadora*. Las actitudes de un individuo que han adquirido fijeza y son tan estables que es casi imposible la formación de actitudes nuevas por lo cual se le puede considerar como conformista, caracterizan en conjunto al *filisteo*. La personalidad del *bohémio* se caracteriza por actitudes inestables e independientes, susceptible a cualquier influencia social; su adaptación es siempre provisional pues sus actitudes temperamentales permanecen en forma primaria y por consiguiente, su carácter sigue sin formar aun cuando algunas actitudes temperamentales se hayan intelectualizado. Al contrario de estos dos tipos, Thomas encuentra al individuo *creador*, cuyo carácter está asentado y organizado de un modo que exige un desarrollo mayor; este tipo tiende a la actividad planeadora y productiva, y puede influir en la cultura por medio de la invención.

Para Thomas, los cuatro deseos son el elemento motor, el punto del que parte la actividad humana en sociedad, aunque nunca logró establecer la relación de éstos con las actitudes. Los deseos no son exhaustivos ni biológicamente instintivos; el que un deseo tenga mayor preponderación en la conducta de una persona se explica a base del temperamento. Es importante hacer notar que Thomas abandonó después la concepción de los cuatro deseos, algunos seguidores suyos los consideraron útiles para la explicación. No obstante, ni él ni sus seguidores pudieron determinar las funciones específicas de los diferentes deseos en condiciones dadas⁴¹.

⁴¹ Timasheff, N., *Op. Cit.*, pp. 200-201. Al igual que en Pareto, la identificación y clasificación de los "deseos" (los "residuos paretianos"), es inconclusa. Sin embargo, en ambos está presente una intuición muy remarcada de que en la explicación de la conducta existe algo más que bases racionales o culturales. En este sentido es por lo que considero que sus obras (coincidentemente ignoradas o no consideradas en la importancia debida) presentan elementos válidos para buscar una explicación complementaria de la conducta humana a través de una visión no fragmentada, sino más acorde al verdadero ser del hombre que actúa en sociedad, un paradigma integral, como ya se comentó en otro lugar del

2.3 FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS DE LA ACCIÓN RACIONAL. ACCION MEDIO-FINES. RACIONALIDAD Y SOCIALIZACIÓN

El presupuesto ontológico de la acción que se fundamenta en la *racionalidad* del hombre es el que mayor aceptación y menor dificultad ha tenido para ser desarrollado dentro de la explicación de las ciencias sociales.

La visión eurocentrista que predominó en el mundo intelectual a causa del desarrollo propio del sistema capitalista, llevó a considerar como inferiores a las demás culturas. Esta inferioridad, en esencia, se consideraba en términos de racionalidad, aunque las explicaciones ofrecidas giraban en torno a cuestiones de tecnología, moral, filosofía, etc. El hombre europeo era la medida de todas las cosas.

Pero con los avances en la navegación, el descubrimiento de otro tipo de culturas, el desarrollo de las ciencias sociales, la antropología y la hermenéutica, pusieron en tela de juicio la superioridad de la racionalidad europea: existen otro tipo de racionalidades, con validez propia en su propio espectro hermenéutico, y sólo se demanda reconocimiento de ello. Así, se ha abierto paso a otras racionalidades.

Con esto en mente, quisiera hacer la exposición del tipo de explicación prevaleciente en algunas de las ciencias sociales denominada *acción medios-fines*

aparato crítico de este trabajo, y que se tratará de fundamentar en el siguiente capítulo.

y que, autores como Max Weber (considerado por sus críticos como el ideólogo de la burguesía) han exaltado a tal grado de considerarla como el tipo de acción por la que se originó el actual sistema capitalista.

2.3.1 LA ACCIÓN MEDIOS-FINES EN MAX WEBER

En Weber se encuentra una mente inquieta, analítica, propositiva y altamente educada en varios campos de las ciencias y de las artes. De ahí su preferencia por la lógica y la racionalidad de la acción:

Cuando un hijo de la moderna civilización europea se dispone a estudiar un problema cualquiera de la historia universal, es inevitable y lógico que se lo plantee desde el siguiente punto de vista: ¿qué serie de circunstancias han determinado que precisamente sólo en Occidente hayan nacido ciertos fenómenos culturales, que (al menos, tal como solemos representárnoslos) parecen marcar una dirección evolutiva de universal alcance y validez? Solo en Occidente hay <<ciencia>> en aquella fase de su evolución que reconocemos como válida actualmente⁴².

En Weber, tres son los elementos característicos de nuestra moderna ciencia occidental: el concepto, el método y el experimento controlado⁴³. Aunque algunos de estos elementos ya habían aparecido con anterioridad, sólo en occidente se conjugaron para dar forma al tipo de ciencia que nos caracteriza.

Por otro lado, la aportación de Weber a las Ciencias Sociales es de grande estima e importancia

⁴² Weber, Max, La ética protestante y el espíritu del capitalismo, p. 5

⁴³ Vid. La ciencia como vocación, obra del mismo autor en la que trata sobre el sentido y la racionalidad tanto del científico como de la ciencia en occidente.

entre los especialistas, y hay razones para ello. Al definir a la sociología, la entiende como "la ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos"⁴⁴. Aquí, como se nota con claridad, existe un intento por incorporar dos elementos metodológicos, que en la parte más álgida de la disputa por el status científico de las ciencias sociales se consideraron excluyentes, pero que esta autor considerará igual de importantes para el desarrollo de las ciencias sociales, en especial, la Sociología: el *Verstehen* y el *Erklären*.

Los fenómenos de las Ciencias Sociales son únicos, irrepetibles, por lo que demandan ser interpretados para poder ser comprendidos tal como se entiende en la tradición de las Ciencias del Espíritu. Sin embargo, Weber no desconoce la utilidad metodológica del *Erklären*: es necesaria la imputación causal para hacer inteligible lo que parecería de otra manera caótico y arbitrario. Esto último daría a las Ciencias Sociales la seriedad que necesitan para ser validadas como ciencias, mientras que el primer aspecto es único y característico en cuanto el objeto de estudio en las Ciencias del Espíritu.

De esta manera, uniendo la interpretación del sentido de la acción de los actores que se estudian con la verificación empírica que garantiza la imputación causal, Weber llega a una proposición metodológica para el científico social: el *Tipo Ideal*. Para esta autor, la sociología construye conceptos-tipo, y para que expresen algo unívoco en la misma disciplina se deben constituir en *tipos ideales* que muestren lo más posible la adecuación de sentido. El *Tipo Ideal* puede ser tanto racional como irracional, aunque, según el teórico alemán, las más de las veces sea racional, como en la teoría económica⁴⁵.

⁴⁴ Weber, Max, *Economía y sociedad*, p. 5

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 17

Específicamente en la sociología, el uso de Tipos Ideales se pueden orientar para la explicación de la acción social (aquella que está dotada de sentido y por la que los actores orientan su conducta). De esta manera, Weber llega a una *Tipología de la acción social*, que puede existir sola o combinada en sus clasificaciones:

La acción social, como toda acción, puede ser:
1) *racional con arreglo a fines*: determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos en el mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como "condiciones" o "medios" para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos. 2) *Racional con arreglo a valores*: determinada por la creencia consciente en el valor - ético, estético, religioso o de cualquier otra forma como se le interprete- propio y determinado de una determinada conducta sin relación alguna con el resultado, o sea, puramente en méritos de ese valor. 3) *Afectiva*, especialmente emotiva, determinada por afectos y estados sentimentales actuales, y 4) *tradicional*: determinada por una costumbre arraigada⁴⁶.

De esta manera, es importante notar que aunque los presupuestos ontológicos que maneja son más variados en él para la explicación de la acción social⁴⁷, la balanza se inclina por las acciones racionales (de las cuales parte para hacer la construcción de tipos ideales del capitalismo, del luteranismo, el calvinismo, etc.) enfatizándola en contrapeso a la explicación de las otras dos categorías clasificadas como no-racionales, y aunque las reconoce como existentes no las profundiza en sus obras como los autores anteriormente expuestos.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 20

⁴⁷ Tanto la acción que se deriva del *temperamento* como la acción relacionada a los *residuos* o *instintos*, pueden ubicarse bajo las acciones *afectiva* y *tradicional*; mientras que las acciones *medios-fines* así como las *valorativas*, son consideradas estrictamente como *racionales*.

2.3.2 RACIONALIDAD Y SOCIALIZACIÓN

El punto de vista de los presupuestos ontológicos de índole universal parecen no incidir, o al menos no encajar del todo con la visión que maneja presupuestos ontológicos particulares, como los que se enfocan a estudiar las diferentes racionalidades que existen y que se manifiestan en las culturas específicas.

Así, la disciplina social que se dedica a estudiar la cultura es la antropología. En forma particular, la Antropología Social experimenta extrañamientos como el siguiente:

Biológicamente, todos los humanos pertenecen a una especie. ¿Por qué entonces hemos organizado nuestros modos de vida de maneras tan diversas? ¿Por qué hablamos y actuamos en tantas lenguas diferentes?⁴⁹.

En este tipo de problemas se hace manifiesto el uso interpretativo del que provee la hermenéutica, aun cuando los mismos científicos sociales no están plenamente conscientes de ello. Y aunque la realidad social es caótica y compleja, no significa en ningún modo que sea ininteligible: las costumbres sociales siempre se manifiestan en patrones organizados, bajo una lógica de acción propia y particular que nos permite orientarnos en la complejidad social en la cual es posible prever nuestra conducta y la de los demás en forma más o menos exacta:

(...) podemos dar por sentado nuestras propias costumbres tan sólo porque un entendimiento no formulado del sistema nos permite prever el posible comportamiento

⁴⁹ Leach, E., "Antropología", en Barker, E., Las ciencias sociales de hoy, p. 27

de nuestros vecinos en cualquier situación dada. Empero, ¿podemos hacer manifiesto tal orden inconsciente?⁴⁹

De nuevo, hay aquí una intuición acerca de presupuestos ontológicos que nos inducen a la interpretación de la interacción social. Esta es la pauta que considero adecuada para introducir a G. H. Mead, filósofo norteamericano de orientación pragmatista de finales del siglo XIX de las primeras tres décadas del siglo veinte en la Universidad de Chicago. La obra de este autor es conocida, sobre todo, por la admiración de sus alumnos a su pensamiento filosófico. Los elementos que a continuación se expondrán intentarán señalar los puntos en los que Mead trabaja con los presupuestos ontológicos antes mencionados por otros autores.

La manera como el individuo se socializa y aprende las costumbres de su sociedad eran inquietudes, más filosóficas que sociológicas, por las que se inclinaba⁵⁰. Intentó reconciliar tanto las nociones explicativas referidas a los actos externos como a las relacionadas con los actos de conciencia introspectivos dándoles el mismo valor de importancia.

Definió a la *inteligencia* como la selección de los estímulos que construyen y mantienen el curso de la vida. Los estímulos externos son la ocasión para la expresión del impulso interno. La organización de actitudes respecto a un objeto es precisamente el sentido del objeto para el individuo que actúa, y esta organización se incorpora al organismo como *hábito*, por lo que la acción inteligente de un organismo proviene de la estructura de sus hábitos⁵¹. Los gestos son solo concomitantes físicos, como expresión corporal de las actitudes, a

⁴⁹ *Ibíd.*

⁵⁰ Fisher, B., y Strauss, A., "El interaccionismo", en Bottomore, T., y Nisbet, R., Historia del análisis sociológico, p. 552.

⁵¹ Carabaña, J., y Lamo de Espinosa, E., "Resumen y valoración crítica del Interaccionismo", en Jimenez Blanco, J., y Moya, C., Teoría sociológica contemporánea, p. 280

menos que otro participante en el acto social los interprete, y sirven como estímulo para la reacción de otro individuo y, al producir un efecto en un segundo en el acto social, se convierte en un *símbolo significante*.

Dado que la vida social humana no se desarrolla mediante gestos, sino a través del lenguaje, con éste aparece la *inteligencia reflexiva*, es decir, el pensamiento. El pensamiento es la internalización de la interacción social, de las reacciones ante los gestos o su significado; es una interacción interna y simbólica. De ahí que el significado no sea la intención subjetiva, sino la reacción objetiva que se aprende en sociedad. Mead considera que si un símbolo produce la misma reacción en todos, es posible hablar de un *símbolo universal*.

Si bien es cierto que con estos elementos Mead genera toda una explicación de la organización social, ¿qué tipo de presupuestos ontológicos se derivan de ellos? Cuando hace la explicación de lo que es la *inteligencia*, la concibe como una *facultad* con la capacidad de resolver los problemas del comportamiento actual, según sus posibles consecuencias futuras con base a la experiencia anterior. Estas tres fases implican el uso de la atención, la memoria y la imaginación⁵². Como se verá más adelante, estos elementos pueden conjugarse explicativamente de una manera distinta con fines heurísticos, como la base desde la que se parta para la investigación en algunas disciplinas sociales en donde puede ser aplicado.

⁵² Al respecto, ver nota 30 del capítulo uno, en donde se parte de estas típicas facultades para ofrecer explicaciones en cuanto al origen y clasificación de las ciencias. Es el mismo punto de partida para generar diferente explicación.

CAPÍTULO 3. METACONSIDERACIONES EN TORNO A LA NECESIDAD DE UN NUEVO PARADIGMA INTEGRAL EN LA SOCIOLOGÍA

**DESPUES DE DIOS, EL
MISTERIO MAS GRANDE ES
EL HOMBRE MISMO.**

ROBERT EWING

Este capítulo tiene como fin exponer comparativamente los elementos antes expuestos con una nueva propuesta. En ninguna manera pretende ser una propuesta completa, sino que solo se recalcan aquellos aspectos que me han parecido descuidados y dados por supuestos desde el paradigma de la acción social.

Estos descuidos han repercutido en relación al *status paradigmático* de muchas disciplinas sociales, y en especial de la sociología. Muchos estudiantes que están en formación en esta disciplina en especial, y sobre todo de los grados más avanzados, con extrañeza preguntan el por qué de la insistencia de los cursos y temas en relación a la cientificidad de la disciplina. Como si fuera un agravio, consideran haber visto demasiado sobre el tema durante sus cursos de formación académica. Y si, como se ha asentado en las páginas de este trabajo, algunas de las grandes teorías en las que la sociología reconoce principios fundamentales que le evidencian como disciplina científica, al ser analizados y cuestionados los presupuestos de los que parte para generar sus explicaciones del acontecer social resultan ser explicaciones, no ya de sistemas sociales, sino del *comportamiento de hombres reales* que crean a su sociedad y sobre los

cuales ésta última actúa, entonces la inquietud merece consideración.

Aunado a esto quisiera echar mano de otros elementos propios del tema que se ha venido tratando, pero analizados desde una perspectiva distinta: una antropología teológica. Y, aunque a los oídos de un racionalista prejuicioso (en el sentido que Gadamer habla de la ingenua pretensión objetivista) pudiera parecer superado y poco enriquecedor, tras la breve exposición que se pretende presentar, se espera que resulte inteligible y, por lo tanto, útil como para ser tomado en cuenta como una valiosa herramienta con posibilidades heurísticas en el área teórico-metodológicas por la claridad que ofrece en relación a la naturaleza y al comportamiento humanos, pues como observa Kuhn:

(...) las teorías nuevas y, en grado creciente, los descubrimientos, dentro de las ciencias maduras, no ocurren independientemente del pasado. Por lo contrario, surgen de las teorías antiguas acerca de los fenómenos, que el mundo contiene y *no contiene*. De ordinario, tales novedades son tan esotéricas y recónditas que no las nota el hombre desprovisto de una gran cantidad de adiestramiento científico¹.

Así pues, este es un intento de integrar lo que se ha evidenciado que el paradigma en cuestión tiene y no tiene.

¹ Kuhn, T. S., *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia.*, pp. 257-258.

3.1 LOS NIVELES DE EXPLICACIÓN DE LA CONDUCTA HUMANA ACEPTADOS POR EL PARADIGMA DE LA ACCIÓN SOCIAL

Actualmente se reconoce que el desarrollo individual depende, en parte, de elementos constitutivos dados; la cuestión es saber cuál es su influencia y proporción en la conducta. Es la aporía clásica de lo innato y lo adquirido, herencia y medio, natura-nurtura. La opinión común gira en torno a una doble perspectiva: la monista y la dualista. La primera enfoca que el origen de la conducta y de la personalidad tienen una sola fuente, y la segunda tiene su base en explicaciones de tipo cartesianas.

El problema de la unión alma-cuerpo *cartesiana* como interacción tiene dos posiciones: la propuesta que considera el problema como ininteligible y el que considera la inteligibilidad posible de la interacción. El primer aspecto está referido a la falta de una homogeneidad sustancial que impide la aplicación de un concepto de causalidad tal que la mente pueda ser causa de efectos en el cuerpo o visceversa².

La segunda proposición, al considerar como posible la interacción alma-cuerpo, proporciona diversos puntos de vista que han desarrollado Garber, Richardson y Ariew, entre otros³. Así, Beítez cita a Descartes con sus propias palabras:

La naturaleza me enseña mediante estas sensaciones de dolor, hambre, sed, etc., que no estoy únicamente alojado en mi cuerpo como un piloto en su nave, sino que estoy íntimamente ligado a él y, por así decirlo,

² Benítez, L., "Reflexiones en torno al interaccionismo cartesiano", en Benítez, L., y Robles, J., *El problema de la relación mente-cuerpo*, p. 31.

³ *Ibid.*

tan entremezclado con él que parece que compongo con él un todo⁴.

De esta forma, se considera que las nociones de alma y cuerpo son tan primitivas que sólo pueden ser entendidas por sí mismas, aunque no pueden ser explicadas en términos de unas y otras, ya que cada una tiene su propio dominio de aplicación⁵.

3.1.1 LOS NIVELES DE EXPLICACIÓN DE LA CONDUCTA HUMANA

Es claro que aunque los parámetros explicativos de la acción social están extrapolados, tal rigidez, desde una perspectiva muy simple, radica en ver tan sólo una u otra dimensión explicativa y no buscar su complementariedad, lo cual sería quizá más fructífero que una encarnizada batalla sin fin.

En este sentido es en el que yo quisiera aprovechar la aportación de un filósofo de la

⁴ *Ibid.*, p. 35. La autora señala que las referencias que hace Descartes para explicar al alma, van siempre ligadas al dominio de lo físico. Como se verá más adelante, el Modelo Ewing de la estructura de la personalidad considera posible la interacción de las esferas somática y psíquica (además de la pneumática) por medio de los **sentidos** correspondientes a cada área. En este aspecto, no hallo contradicción con la propuesta cartesiana aquí mencionada, pues citando de nuevo a Descartes en su Carta a Elisabeth, del 28 de junio de 1643, menciona que "(...) las cosas que pertenecen a la unión del alma y del cuerpo no se conocen sino oscuramente mediante el entendimiento, e incluso mediante el entendimiento auxiliado por la imaginación, pero **se conocen muy claramente por los sentidos**" (el subrayado es mío).

⁵ *Ibid.*, p. 33. La intuición cartesiana de lo que se puede considerar el *propio dominio de aplicación* de las esferas somáticas, psíquicas (y hasta pneumáticas) encaja con la intuición de los diversos *niveles de realidad* con los que se tiene que enfrentar el sociólogo según Pahl (ver más adelante).

ciencia de habla inglesa: Alan Ryan. En una disertación acerca de un *nuevo paradigma* que revele cómo es que las sociedades operan, llega a considerar que, de existir tal: a) sería en un nivel sumamente abstracto, pues debe de contemplar las universalidades comunes a todas las sociedades por el hecho de ser sociedades; b) por ende, si existen tales universales estructurales, operan en un nivel muy diferente a como son estudiadas por disciplinas sociales como la política, la economía y la sociología; y, c) sin embargo, encontrar tal especulación en los científicos sociales profesionales es algo que difícilmente se vislumbra en sus horizontes de posibilidad de exploración dada la institucionalización de la investigación y el impacto curricular en las universidades⁶.

Con esto en mente, considero que un trabajo de tesis en Filosofía de la Ciencia es el espacio adecuado para realizar estas consideraciones, dado que la naturaleza de la investigación es institucionalizada y, por lo tanto, los lineamientos de la misma están definidos de antemano, por lo que se limita las mismas potencialidades de la actividad científica de alguna forma, al menos en su forma institucionalizada, aunque podría igualmente decirse que la potencia fuera de esos límites.

Sabemos que la relación que existe entre las ciencias sociales y la física es mucho menor que con la filosofía y hasta, en sus malos momentos, con la teología. Es así como considero la posibilidad de exponer este tema, con un perspectiva y en un nivel distinto (aunque no excluyente) de la manera como es tratado por las Ciencias Sociales.

⁶ Ryan, A., "Los valores de las ciencias sociales", en Barker, P., *Las ciencias sociales de hoy*, p. 23

3.2 LA PERSPECTIVA DE UNA TEOLOGÍA ANTROPOLÓGICA

Se ha comentado que el mundo moderno está "desencantado" a raíz del triunfo de las explicaciones racionalistas que dominan nuestras esferas de vida cotidiana. Las explicaciones metafísicas de una vida eterna en la gloria dejaron de tener sentido en las expectativas del hombre occidental. Los duros embates de la ciencia que usaron hombres resentidos contra la religión, mermó la esperanza y la confianza en ellas depositadas: "los impulsos intelectuales más fuertes de la Ilustración y su peculiar pujanza espiritual, no radica en el desvío de la fe sino en el nuevo ideal que encarna"⁷. No obstante, la ciencia moderna de occidente no ha logrado llenar las expectativas que de ella se demandaban, por lo que los hombres, como una reacción ante el sinsentido que caracteriza a esta sociedad, han tratado de "reencantar al mundo" con filosofías basadas en las religiones orientales (provenientes de China e India) y occidentales también (el Neotomismo y el Platonismo) en el movimiento denominado New Age. Y, por si fuera poco, dentro de los congresos mundiales sobre los Nuevos Paradigmas en las Ciencias Sociales, son tópicos a los que se les da el valor de científicos.

No obstante lo anterior, me permito hacer una pregunta: ¿es posible abandonar los presupuestos fundamentales de nuestro horizonte cultural para ir en busca de otra constelación de creencias y valores tan ajenos a nosotros y considerarlos como un nuevo estandarte en el campo de investigación sin antes haber hecho un análisis de nuestros propios prejuicios (en el sentido gadameriano) y revalorarlos en lo que podría ser una <<fusión de horizontes>>? Esto no implica un cierre dogmático a otras posibilidades, pues antes bien habla de las riquezas intelectuales por hallar en esos caminos.

⁷ Cassirer, E., *La filosofía de la ilustración*, p. 150.

Desde los seguidores de la llamada *Escuela de Frankfurt* (por ejemplo, Herbert Marcuse, al hablar del *principio de Nirvana*), hasta Fritjof Capra (quien ha creído ver en las partículas subatómicas la danza de Shiva) han seguido este rumbo.

El siguiente apartado tiene por finalidad ahondar en algunas cuestiones concernientes a la estructura de la personalidad desde la perspectiva de una antropología teológica para rescatar los presupuestos que se dan por conocidos, pero que, según creo, no es así. La razón para validar esta propuesta se basa, en principio, en la conclusión que Gadamer muestra en relación a los presupuestos, pues más que constituir los prejuicios del ser, son la realidad histórica del mismo.

3.2.1 LA TRIDIMENSIONALIDAD DE LA EXPERIENCIA EN LA VIDA HUMANA. VIEJOS TEMAS, NUEVAS CUESTIONES. EL MODELO EWING.

La ciencia occidental ha generado estereotipos muy definidos en relación a aspectos muy concretos que, cuando aparecen con una frecuencia regular y una relativa uniformidad en los mismos, el hombre occidental ha terminado por considerarlos como "normales", pues ellos *norman* y *regulan* la aceptación o rechazo de un fenómeno dado.

Lo anterior puede ser aplicado a las visiones referidas a la génesis óptica del hombre, ya como ser biológico o como ser espiritual. Quizás quien esto escribe no esté lo suficientemente documentado al respecto, pero las discusiones que versan sobre lo anterior, según tengo entendido, sólo tocan uno u otro aspecto, no más, mientras que las posiciones conciliadoras no han corrido con buena suerte. De ahí que una propuesta distinta a la acostumbrada puede generar diversas reacciones (rechazo,

molestia, indiferencia, etc.); por lo que al lector sólo se le demanda una: análisis serio para una discusión racional, a fin de evaluar lo que en adelante se propone, pues en la apreciación de Alan Ryan, a los científicos sociales pareciera no importarles el tema.

Se sabe que históricamente la hermenéutica fue "revivida" entre los círculos protestantes de la Reforma religiosa a causa de la multiinterpretación que generaba la libre lectura de la Sagrada Escritura. No obstante los logros alcanzados en este asunto las interpretaciones hechas a la Biblia entre los diversos grupos adeptos a su estudio, el consenso está aún lejos de ser unánime. De ahí la dificultad al tratar temas que se relacionen con asuntos religiosos y salir bien librados. Por lo tanto, los tópicos bíblicos que a continuación trataré están tomados de la doctrina del Orden Divino, siendo el ministro Robert Ewing el responsable de la misma; es obvio que la exposición de la doctrina en este espacio es totalmente mía. No obstante, debe entenderse que sólo se tratará de generar una explicación racionalmente aprehensible de la misma, en ninguna manera la proyección del particular punto de vista; y como señala Weber en la introducción de su famoso estudio sobre la ética protestante: "quien desee SERMONES que vaya a los conventículos"⁸.

Desde el punto de vista de una teología antropológica como la que expone Robert Ewing con fundamentos totalmente bíblicos, existe una concepción acerca del origen y naturaleza del hombre: no es un ser dual sino trino⁹, de donde se

⁸ Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 20

⁹ Esto, que puede sonar raro para algunos, es una realidad en las concepciones epistemológicas bíblicas, por lo que una sociología de la religión podría internarse en este campo. "Básicamente la sociología se relaciona con diferentes clases de conocimiento sobre **distintos niveles de la realidad social**. Su postura inherentemente crítica la vuelve impopular, tanto para quienes desean el cambio como para quienes son adversos", Pahl, "Sociología", en Barker, P., *Op Cit.*, p.p. 58-59 (el subrayado es mío). Este autor intuye certeramente sobre la existencia de *distintos niveles de la realidad social* con los que el sociólogo tiene

puede afirmar que hay tres esferas de acción en el hombre: la pneumática, la psíquica y la somática¹⁰. En el relato del libro de Génesis se lee lo siguiente:

Formó, pues, Jehová Dios al hombre del polvo de la tierra, y alentó en su nariz soplo de vida; y fue el hombre en alma viviente¹¹.

Si se analiza lo anterior con detenimiento podemos notar lo siguiente: 1) que fue formado el hombre del polvo de la tierra; 2) se le alentó en su nariz soplo de vida; y, 3) fue en alma viviente. Estos tres momentos están referidos a tres partes constitutivas del ser humano: cuerpo, espíritu y alma, referidas a su vez a las tres esferas de acción del ser humano: la somática, la psíquica y la pneumática.

En el versículo nueve notamos lo siguiente:

Y había Jehová Dios hecho nacer de la tierra todo árbol delicioso a la vista, y bueno para comer; también el árbol de la vida en medio del huerto, y el árbol de la ciencia del bien y del mal.

Analizando: 1) "todo árbol bueno para comer y agradable a la vista", está relacionado con la esfera somática; 2) "El árbol de la vida", el cual también aparece en el libro de Apocalipsis, como un bien espiritual, relacionado, por lo tanto, a la esfera pneumática de acción; 3) "El árbol del

relación; pero esta realidad no es homogénea ni fácilmente aprehensible. De las grandes teorías de los clásicos (Marx y Weber) se puede sacar la lección de la conceptualización de dos esferas de la realidad: la material y la simbólica. Lo anterior nos sugiere que hace falta consenso sobre los criterios que nos ayuden a definir lo que se puede entender por el concepto de "realidad", para así concebirla como unívoca (homogénea) o multívoca (multiinterpretativa). El concepto mismo de "realidad" es un **presupuesto** implícito del que parte la explicación científica, ya dado y que cuya intuición es más o menos general de manera *a priori*.

¹⁰ Del griego *pneuma*, referido a un viento recio en contraste con *psique*, un viento suave, más delicado, y da la idea de fragilidad, en tanto que *soma* está relacionado a los cuerpos entendidos como entidades biológicas.

¹¹ Génesis 2.7

conocimiento del bien y del mal", en estrecha relación a los estados introspectivos y mentales del hombre: esfera psíquica.

Y así como hay ciencias que parten de supuestos y de axiomas, es conveniente partir de esta afirmación: el hombre se desenvuelve a cada instante en esas tres esferas; ninguna es superior a la otra, sino que interactúan en forma tan estrecha que nos es difícil distinguirlos dentro de nuestra experiencia humana.

El **Modelo Ewing**, como podríamos denominar a la propuesta antropológica que se expone, considera a la Biblia como el Libro que se puede interpretar a sí mismo; el mensaje del Creador está dado y sólo hay que buscarlo con los ojos de la fe. Y el Libro no sólo contiene el conocimiento de Dios sino también del Hombre¹². De esta forma, la esfera somática se refiere propiamente a la esfera de acción biológica, instintiva, reaccional y evaluativa, ligada a los procesos fisiológicos por medio de los cuales el hombre, como organismo biológico, se relaciona con el su medio físico. La *Psique* se refiere a la esfera de la personalidad individual, la vida intelectual, afectiva e introspectiva del ser humano. El *Pneuma* es la esfera de la vida espiritual, la dimensión que le permite al hombre intuir una realidad distinta de la vida intelectual o biológica. A través de esta esfera de acción Jesús de Nazareth realizó las obras maravillosas y sobrenaturales que de él se sabe, en tanto que, la Divinidad y los "demonios" expulsados por él pertenecen ambos a este nivel. Por lo que a cada esfera de acción le corresponde un tipo de vida

¹² Desde el punto de vista de la filosofía religiosa judía, "la Biblia es un libro acerca del hombre. No es una teología desde el punto de vista del hombre, sino más bien una antropología desde el punto de vista de Dios", Abraham Joshua Heschel, "El concepto del hombre en el pensamiento judío", en Radhakrishnan, S., y Raju, P., *El concepto del hombre. Estudio de filosofía comparada*, pp. 138-139. En el **Modelo Ewing** he encontrado los fundamentos racionales más claros y comprensibles con respecto a la visión antropológica, lo cual espero que se clarifique en el momento del análisis comparativo en este mismo capítulo.

específico: la *βίον*, la *ψυχή* y la *ζωή*, respectivamente. No es el lugar adecuado para ahondar en su estudio, sólo los presento de modo indicativo.

Cada esfera de acción o tipo de vida posee sus propias características en donde la visión trina sigue presente. Y así como podemos diferenciar el cuerpo biológico en cabeza, tronco y extremidades, la psique se divide en intelecto, voluntad y emociones. Desconozco si hay una tipología análoga del pneuma¹³. El cuerpo somático es terreno, finito y mortal; tanto la psique como el pneuma son infinitos. Si un individuo no es regenerado¹⁴ desde su vida pneumática, el pneuma permanece en su estado original: un halo de vida que retorna al Creador al cese de las funciones somáticas. La corriente denominada New Age, haciendo de lado los prejuicios antireligiosos propios de nuestra era "moderna y racional" ha penetrado en esta esfera con un conocimiento sistematizado en forma "filosófica".

Al centrarnos en la *psique*, el objeto de nuestra atención radica en el fino desglose que se expone en el Modelo Ewing con respecto a la estructura y naturaleza humanas. Y así como se reconocen cinco sentidos básicos como facultades sensoriales en la esfera de la vida biológica (vista, oído, tacto, gusto y olfato), la psique, en su facultad que denominamos **intelecto** posee también cinco sentidos que nos permiten tener una conciencia como personalidad: la imaginación, la memoria, los

¹³ Es conveniente tener presente que el interés bíblico y, por lo tanto, pastoral, enfatiza la vigilancia de la *psique* del creyente, pues de ello depende la acción práctica del hombre. "Sobre toda cosa guardada guarda tu corazón; porque de él mana la vida" (*Proverbios 4.23*). "Corazón", en el concepto bíblico, se refiere a la vida de la psique del individuo.

¹⁴ La **Regeneración** es una doctrina bíblica muy ligada a la de la **Redención**. Ambas están referidas a la cuestión del pecado original como la divina provisión a la perdida condición del hombre. En la antigüedad, la Redención significa el pago por el rescate de la vida de un hombre en el mercado de esclavos; así, el sacrificio del Mesías es el pago hecho a favor de la deplorable condición en la que se encuentra el hombre. La Regeneración es el "nuevo nacimiento" que experimenta un redimido. Jesús le dijo a Nicodemo: "De cierto te digo que el que no naciere otra vez, no puede ver el reino de Dios" (*San Juan 3.3*).

afectos, la razón y la conciencia)¹⁵. De el ejercicio de ellos depende la vida mental del hombre, sus experiencias almacenadas y las providencias ante una situación determinada con base a ellas¹⁶.

La facultad psíquica denominada **voluntad** es una especie de instinto que induce la acción individual en formas más o menos determinadas. Es la parte que demanda respuestas específicas y, al recibirlas, hay un estado de satisfacción; no alcanzar las metas provoca insatisfacción. Esta insatisfacción no siempre es aprehendida inteligiblemente: sólo se experimentan cualquiera de los dos estados. La voluntad como facultad psíquica tiene una manifestación en **siete anhelos**: 1) de preservación, el cual nos orilla a desear que las cosas, las personas o las relaciones no tengan fin, sino que tengan continuidad; 2) de expresión, el deseo de manifestar nuestra opinión, percepción del mundo, referido a nuestra proyección como respuesta a la evaluación hecha de las circunstancias en las que se

¹⁵ En el Modelo Ewing hay una relación muy estrecha entre las tres esferas de acción aquí expuestas por medio de sus respectivas facultades. Entre la esfera somática y la psíquica es evidente esa interacción. La imaginación es la "vista" del alma; "las voces del recuerdo" se acumulan en la memoria del individuo de la misma manera como percibimos la orientación del entorno con la ayuda del oído en el cuerpo. Y así como el tacto es el medio por el cual diferenciamos entre un golpe y una caricia, los afectos en el alma hacen que nos inclinemos por el que bien nos trata o que nos alejemos del que mal nos hace (como cuando alejamos la mano de algo que nos hiere por ser punzante, cortante o quemante). La razón es la manera como "degustamos" mentalmente las cosas y decimos "está o no interesante"; similarmente, el gusto nos lleva a **juzgar** el sabor de los alimentos como succulento, insípido, dulce, agrio, etc. La conciencia es la facultad que nos hace evaluar tanto nuestros estados internos (introspección o empatía) como nuestra actuación frente a los demás y el resultado que experimentamos de ello, como Cooley hablaba de su concepto del Yo espejo, por el cual daba a entender que el Yo social surge por reflexión, como reacción ante las opiniones de los demás sobre el Yo, y en el cual existen tres elementos de esa autoidea: 1) la imaginación de cómo aparecemos ante la otra persona con la que interaccionamos; 2) la imaginación del juicio de ésta sobre tal apariencia, y 3) un resultado de autosenntimiento de tal apreciación como orgullo o mortificación.

¹⁶ Se ha hecho la exposición de algunos autores que desde la teoría social se han interesado por ver la relación que existe con estas facultades (tratadas en forma intuitiva) y la vida mental y social del hombre. Mead es el autor que mejor expone las cualidades de las mismas y con las cuales genera una explicación de la vida racional en sociedad.

encuentra el actor de la acción; 3) de seguridad, manifestado bajo las formas tanto de la sumisión que se busca para sentirse protegido, o bien como el deseo de brindar protección (paternidad, proyección política, etc.); 4) de fidelidad o lealtad: la explícita demanda que bajo el influjo de una convicción orilla al hombre a dar la vida por una creencia religiosa o por una relación amorosa; los actos filantrópicos en su mayoría tienen su origen en este anhelo; 5) de control, dominio o poder: es el que impulsa a un estudiante desvelado y cansado a proseguir trabajando para obtener una calificación adecuada, por ejemplo; 6) de conocimiento, como el que hace que alguien permanezca ante la pantalla del televisor con una gran tensión esperando ver el desenlace del evento, la curiosidad, etc.; 7) de aceptación, catalogado en cuatro aspectos: 7.A) aceptación por identidad, como el canon que nos permite seleccionar nuestras amistades, por ejemplo; 7.B) aceptación por criterios semejantes, es el origen por el cual nos sentimos a gusto cuando alguien comparte nuestra misma visión sobre un asunto y por ese hecho nos abrimos en tono amistoso a esa persona; 7.C) aceptación por intimidad, como cuando nos sentimos más a gusto con alguien conocido (un hermano, un familiar, un amigo, etc.) a causa del tiempo que se pasa con esa persona, que con la que es más reciente el trato. 7.D) aceptación por sentido de éxito, es la acción interesada o de admiración hacia una persona a causa de su buen logro o realización. Insisto que sólo presento el Modelo Ewing de una forma expositiva y con fines comparativos¹⁷.

¹⁷ La Biblia está llena de ejemplos en los que el trato de Dios para con los hombres se da con base a estas tres facultades psíquicas. Con respecto a los **siete anhelos** puedo ejemplificar las siete palabras que Jesús mencionó en la Cruz como una manifestación de los mismos.

1) "Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen". La iglesia católica enseña que la manera de obtener la salvación es a través de pertenecer a ella y de hacer buenas obras, es decir, el hombre mismo es capaz por sus propios medios de salvarse a sí mismo. Pero un análisis más serio y profundo del tema en la Biblia enseña que la salvación no se obtiene por ser bueno, sino por aceptar el sacrificio de Jesús como el único medio para agradar al Padre, y el castigo o condenación se basa en el rechazo del mismo. Lo que en realidad Jesús está demandando es lo siguiente: "Padre, **presévalos**, pues en su ignorancia desconocen lo que hacen y sus

consecuencias"; es una razón de amor que él buscó para conservar a los que él mismo amó para que no se perdieran.

2) "De cierto te digo que hoy mismo estarás conmigo en el Paraíso". Fueron las palabras dichas al ladrón que estaba a su lado. En términos naturales la muerte es el fin de las cosas, el cese de funciones, ¿puede esperarse algo más allá de ella? Si sólo se tiene una visión lineal, no. Bien observó Weber que el mundo occidental fue "desencantado" con la racionalización que se impuso, y todo lo que puede esperar el hombre moderno es nacer, crecer, reproducirse y morir, no más. Pero, para el que la vida espiritual es una realidad, la esperanza está más allá de esta vida terrena, y la frase "hoy estarás conmigo en el Paraíso" implica el inicio hacia la eternidad, y ¿qué es la Eternidad? Jesús dijo: "ésta es la vida eterna: que te conozcan a Ti, el sólo Dios verdadero, y a Jesucristo a quien has enviado": en otras palabras, la vida eterna es para conocerle por medio de la **expresión** de sus planes, propósitos y proyectos con el que ama.

3) Al ver a María su madre y a Juan, el discípulo que él amaba, dijo: "mujer, he ahí tu hijo", y al discípulo dijo: "he ahí tu madre". ¿En qué puede pensar uno en el momento de la más aguda aflicción sino en uno mismo? ¿Qué motivó a Jesús a dejar de pensar en él y atender a otros? Su deseo de dar **seguridad** y protección a los amados, por no dejarlos desamparados.

4) "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?". Estas son las palabras con las que inicia el Salmo 22, salmo mesiánico escrito muchísimos años antes de la crucifixión, dando a entender los pensamientos que el Mesías tendría en su momento más sublime, de donde el versículo 4 dice: "en ti esperaron nuestros padres: esperaron, y tú los libraste...", por lo que no es un reclamo de Jesús al Padre, sino una confirmación de algo: "Yo te soy **fiel** a ti pues tú eres fiel para librar de la aflicción, por lo que anunciaré tu nombre a mis hermanos, en medio de la congregación te alabaré" (versículo 19): era por la **fidelidad** a Dios que él estaba en la cruz y por esa **fidelidad** todavía le alabaría.

5) "Para que la escritura se cumpliese, dijo: sed tengo", de donde se sabe, por los propios relatos bíblicos, que uno de los tormentos que en el Hades se presenta es la sed más extrema a causa del hervor de fuego (véase la historia de el rico y Lázaro en San Lucas 16). ¿Qué significaba que el Mesías fuese al infierno a ser atormentado? ¿la derrota? No. En el primer mensaje de Pedro en el día de Pentecostés decía a la audiencia: "(David), viéndolo antes, habló de la resurrección de Cristo, que su alma no fue dejada en el infierno, ni su carne vio corrupción. A este Jesús resucitó Dios, de lo cual todos nosotros somos testigos" (Hechos de los apóstoles 2.31-32). Esta frase significaba que él, y no las circunstancias, tenía el **control y dominio** de lo que pasaba: la debilidad más grande se transformó en la victoria más grande.

6) "Consumado es". La máxima expresión que alguien puede declarar cuando termina con éxito un trabajo: "El hacer tu voluntad, Dios mío, hame agradado; y tu ley está en medio de mis entrañas" (Salmo 40.8). El anhelo de **conocimiento** en Jesús le había llevado a escudriñar las escrituras y conocerlas más que los mismos intérpretes de la ley mosaica, de ahí la envidia que le tenían: "... porque yo, lo que a él (el Padre) agrada, hago siempre" (San Juan 8.29). Los problemas que tuvo con los maestros de la ley se debían a que no sólo conocía la palabra en forma mental, sino la llevó a cabo de manera experimental.

7) "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu". Había una **identidad** de hijo a causa de la **intimidad** con la que Jesús caminaba en acuerdo (**criterios semejantes**) con su Padre. "En tus manos" implica la seguridad, el éxito de su empresa y los resultados que esperaba: es su anhelo de

Finalmente, la facultad psíquica de las **emociones** están ligadas a la manera innata de reaccionar frente a las cosas: los cuatro temperamentos, de los cuales ya se expusieron algunos principios generales. El Modelo Ewing los considera dentro de sus parámetros explicativos, desde la perspectiva analizada de las Ciencias del Espíritu, considerada como "la vieja naturaleza" o el "viejo hombre viciado por el pecado"¹⁸.

En estas tres facultades hay una interacción dinámica siempre latente y potencial de la cual depende toda la vida psíquica del hombre. La

aceptación. Como este, hay muchísimos ejemplos de cómo la Biblia trata con estas facultades humanas.

¹⁸ De principio a fin el tema central, el mensaje de la Biblia es Cristo Jesús. El Modelo Ewing encuentra en los cuatro evangelios las cuatro expresiones temperamentales de Jesús, el perfecto hombre (y no la redacción de los mismos como la expresión temperamental de cada evangelista, según Zolli). Los cuatro animales que aparecen en Apocalipsis tienen la función de dar gloria y alabanza al que estaba sentado en el Trono y al Cordero (Jesús glorificado): ese es el mismo propósito de los cuatro evangelios. Los animales tenían un parecer específico: de león, de buey, de hombre y de águila volando. Jesús, en el evangelio de San Mateo, es el León de la tribu de Judá, el Rey mesiánico que viene a promulgar la ley del reino de Dios en esta tierra (Su iglesia): "oísteis que fue dicho ..., pero Yo os digo", es lo que se oye en lo que se conoce como el Sermón del Monte en este libro, mostrando así, la faceta **sanguínea** de Jesús, siempre orientado hacia las gentes. Marcos es el evangelio más corto de los cuatro, pues está enfocando la actividad incansable del Mesías: "el Hijo del Hombre no vino para ser servido sino para servir": esa es la característica particular del buey como animal de trabajo. El temperamento **colérico** de Jesús es manifiesto aquí: orientado a metas, y a la actividad. Es el único evangelio que dice que Jesús "se enojó". El evangelio de Lucas es el único que relata la vida de Jesús desde que era un feto; el único que habla del relato del niño Jesús a los doce años en el Templo. En otras palabras, este evangelio muestra a Jesús como el Hijo del Hombre, dando a conocer su naturaleza humana, y la condición de los hombres sin Dios mirando siempre en forma introspectiva, tal como lo hace el temperamento **melancólico**, de ahí su identidad con nosotros, pues sintió sed, sueño, cansancio, etc, como cualquier otro humano. Por eso el tercer animal tiene rostro "como de hombre". San Juan, desde el inicio, ofrece una visión muy singular de Jesús: él es el Dios hecho hombre, o en términos judíos *Emmanuel*, Dios con nosotros. De manera singular las palabras y los temas de Jesús son de un estilo distinto, de orientación **filosófica** (como también se le conoce al temperamento **flemático**): conversaciones íntimas que no relatan los demás evangelistas, los siete milagros más grandes aparecen aquí con un mensaje específico, etc. Simbólicamente hablando, para el horizonte hermenéutico de los judíos, el águila era un tipo metafórico de la deidad (Deut. 32.11-12; Is. 40.31; Job 39.27; Mt. 24.28).

exposición aquí hecha se tratará de tomar en cuenta para generar una proposición paradigmática de la acción social.

3.3 ANÁLISIS COMPARATIVO DE LOS MODELOS DE EXPLICACIÓN DE LA ESTRUCTURA DE LA PERSONALIDAD EN LA SOCIOLOGÍA CON EL MODELO EWING

Quisiera concluir con una exposición comparativa que permita dilucidar las aportaciones hasta aquí expuestas, sobre el entendido de que cada uno de sus elementos componentes ha sido ya explicado y por lo tanto, no se requiere ahondar.

Para empezar, he de situar los elementos aportados en las teorías sociales de Thomas y Pareto, y el modelo Ewing. Me refiero a los instintos psíquicos que de una u otra manera, cada autor intuye en su sistema.

MODELO PARETO	MODELO THOMAS	MODELO EWING
RESIDUO DE:	DESEO DE:	ANHELO DE:
1.Persistencia de los agregados	-----	Preservación
2.Necesidad de manifestar sentimientos mediante actos externos		Expresión
3.Integridad de quienes depende el individuo	Seguridad	Seguridad o protección
4. -----	(Ser correspondido)	Lealtad o fidelidad
5.Integridad del individuo o quienes dependen de él	Dominio	Control, poder o dominio
6. -----	-----	Conocimiento
Instinto de combinaciones	Nueva experiencia	a) Nueva experiencia (Soma) b) Raciocinio (Psique) c) Intuición (Pneuma)
7.Sociabilidad	Reconocimiento	Aceptación
-----	-----	a) Identidad
-----	-----	b) Criterios similares
Sexual	Respuesta sexual	c) Intimidad
-----	(Aprecio social general)	d) Éxito

Como se puede apreciar, la propuesta del Modelo Ewing, es más completa en su lista que las otras dos. Quizá ésta pudiera ser la visión complementaria a la que los seguidores de Pareto y de Thomas podrían haber llegado si se hubiese investigado más a fondo.

Con respecto a las facultades sensoriales que permiten la percepción y la evaluación del medio ambiente en términos más o menos racionales, el Modelo Ewing presenta una alternativa viable para identificar un número específico de sentidos o facultades a cada una de las esferas de acción determinadas dentro del propio modelo.

SOMA	<i>PSIQUE</i>	<u>PNEUMA</u>
Vista	Imaginación	Fe
Oído	Memoria	Esperanza
Tacto	Afectos	Adoración
Gusto	Razón	Revelación
Olfato	Conciencia	Temor de Dios

Recuérdese que en G.H. Mead las tres facultades por las cuales considera que se realiza la acción social son: la conciencia (presente), la memoria (pasado) y la imaginación (futuro), facultades a las cuales liga directamente a la inteligencia. No obstante, el Modelo Ewing considera que existen más facultades y sin embargo, no hay discordancia entre ambas propuestas. De la misma forma, cabe señalar que algunos filósofos ilustrados ya habían indicado a éstas mismas como el origen de algunas ciencias.

Dentro de la literatura teológica, existen aportaciones referidas al tema, pero con el siguiente cuadro se podrá ver por qué el Modelo Ewing se presenta como una propuesta más completa y definida:

SOMA	PSYCHE
Vista	Pensamiento
Olfato	Conocimiento
Oído	Memoria
Gusto	Voluntad
Tacto	Sentimientos

Este modelo de la estructura de la personalidad sólo considera las dos esfera clásicas de la acción, no toma en cuenta la tercer esfera de acción que contempla el Modelo Ewing.

UN INTENTO DE SUPERACIÓN PARADIGMÁTICA
PARA LA SOCIOLOGÍA

Después de lo expuesto no queda sino "armar" el rompecabezas que se ha visto en parcialidades a lo largo de la exposición. Por ello, en primer instancia quisiera remarcar un problema común al paradigma de la acción social: la falta de consenso en cuanto a la definición del objeto de estudio:

Es admisible suponer que la incapacidad de los científicos sociales para diseñar soluciones a problemas sociales refleja simplemente la impotencia de la sociedad para llegar a un consenso relativo a **la naturaleza de los problemas** y a la clase de remedio que sería tolerable. Si ello es así, el científico social aplicado, se supone, resiente de manera muy aguda tal falta de consenso¹⁹.

De acuerdo a lo anterior, se permea un problema en una doble dirección: a) ¿debe el científico social coincidir en entender un problema social tal como lo concibe la sociedad? La respuesta puede ser afirmativa en el caso de los científicos sociales empíricos (e.g., los "problemas" que asumió la Escuela de Chicago en la década de los veinte eran los que las otras disciplinas excluían y fueron quedando para el estudio de la sociología). No obstante, existe el peligro de que la determinación disciplinar se dé en forma externa, en un tipo de razón instrumental. Aunado a esto, siendo afirmativa la respuesta a la anterior pregunta, se evidencia la falta de unidad de criterio que en la praxis social impera por múltiples factores (políticos, afán lucrativo, intereses particulares, etc.), por lo que para resolver un problema, en primerísimo lugar debe de existir unidad de criterios para identificarlo

¹⁹ Ryan, A., "Los valores de las ciencias sociales", en Barker, P., Cp. Cit., p. 18. El subrayado es mío.

como tal. En el Modelo Ewing se habló de aceptación -o rechazo- por criterios, lo cual aplica a la praxis discursiva del científico social. De esta manera, el científico social empírico tendría su objeto de estudio delimitado en forma "tangible"; b) sin el criterio anterior como punto de partida, el científico social se ve en la necesidad de "crear" su propio objeto de estudio, lo cual, a su vez, lo aleja de la realidad que se supone estudia y, como consecuencia, no siempre sus propuestas son las mejor aceptadas ante la opinión pública²⁰ y la racionalidad administrativa de la universidades.

Sin embargo, y tan sólo a un nivel propositivo y sólo en ese sentido, bien podrían las ciencias sociales emular a las ciencias naturales en algunos aspectos que valdría la pena comentar. En ninguna manera pretendo revivir la vieja disputa tradicional con respecto al monismo metodológico o a la unidad reduccionista de las ciencias, para subsumir a las ciencias sociales bajo el dominio de las naturales: lo que propongo es tan sólo imitar aquellos aspectos que permiten unidad de criterio en relación al objeto de estudio en dichas ciencias con un fin heurístico y no prescriptivo. Para ello, en primera instancia se hace necesario consensar que no puede existir solución a los problemas sobre los cuales no se está de acuerdo: sólo se pueden producir

²⁰ Al respecto considero conveniente comentar lo que ocurre en algunos programas de investigación de las Ciencias Sociales a nivel doctorado en México. En específico, el doctorado en Sociología de la UNAM, hasta donde tengo entendido por los comentarios de colegas inscritos en ese programa, pareciera ser que los proyectos de investigación deben ser empíricos, es decir, que se aboquen a un "problema específico" de la sociedad, en tanto que los tópicos relacionados, por ejemplo, al status de la disciplina con miras a una mejor definición de la misma, carecen de interés por parte de los directores de proyectos de investigación. Esto significa la sobreposición de la racionalidad administrativa sobre la racionalidad científica como un obstáculo latente al desarrollo de la ciencia al imponerle los criterios y objetos de investigación. Sugiero que se vea el ensayo de H. G. Gadamer titulado "Ciencia y opinión pública", *Op. Cit.*, en donde trata el tema desde su siempre analítica perspectiva filosófica. De la misma manera, ver a Weber, M., *La ciencia como vocación*, en donde se pregunta acerca del sentido tanto de la ciencia como del científico en su quehacer diario.

soluciones racionales a problemas limitados sobre los cuales todo mundo coincide²¹.

En segunda instancia, un problema sólo puede ser resuelto si entre sus características se encuentra el que éste es estable. Si el cliente de un ingeniero cambiara de opinión a cada instante acerca del tipo de puente que necesita, del lugar en donde puede ir y del material a utilizar, sería un caos para el científico en cuestión. Las ciencias naturales han librado este obstáculo con éxito, dado que se enfocan a estudiar las *regularidades* de los fenómenos; la especificidad particular de algún evento queda excluido o considerado como no apto para ser estudiado. En otras palabras, el objeto de estudio en las ciencias naturales tiene la característica de ser **constante**, aunque existe el margen de límite máximo y mínimo de variación para considerarlo dentro del problema a estudiar²².

No quisiera entrar en la también vieja batalla acerca de lo que es el objeto de estudio para las Ciencias Sociales y Naturales, en donde las primeras eran caracterizadas por enfocarse a fenómenos particulares de la vida social. Tampoco quisiera demeritar tal opinión, antes bien considero que es justa y además necesaria, pero tan necesaria como una definición inamovible en cuanto al objeto de estudio de las ciencias sociales. Me uno a la petición de un teórico de vieja vanguardia en la sociología norteamericana, George C. Homans: volvamos al hombre²³. La hipocresía intelectual,

²¹ Ryan, A., *Ibíd.*

²² Vid. Pittaluga, G., *Temperamento, carácter y personalidad*, p. 9, citado con anterioridad con respecto a lo que es la "teoría de la normalidad".

²³ Homans, G. C., "De retorno al hombre", en Ryan, A., *La filosofía de la explicación social*, p. 103, en donde, tras muchos años de ejercer la disciplina sociológica como profesor y de ser presidente de la Asociación Sociológica Norteamericana en 1964, escribe: "Si se realiza un serio esfuerzo para construir teorías que siquiera empiecen por explicar los fenómenos sociales, resulta que las proposiciones de dichas teorías no se refieren al equilibrio de las sociedades, **sino al comportamiento de hombres**. Esto es cierto, incluso respecto de algunos buenos funcionalistas, aunque ellos no la admitan". El gran temor existente en muchos teóricos sociales con respecto al tipo de explicaciones "psicológicas" que parecían evitar a toda costa y que ahora puedo

como él llama al disimulo de muchos teóricos en su aferramiento dogmático con respecto a situaciones definidas de la explicación social, tendría un cese muy efectivo al reconocer que el **elemento común y constante** en todas y cada una de las ciencias sociales es el hombre mismo, ya como un sujeto jurídico, como comprador racional, o un ser cultural, tal como es visto por cada disciplina en particular: en esencia, es el mismo objeto de estudio.

Uno de los terribles miedos de algunos teóricos de las ciencias sociales ha sido la idea de caer en un *psicologismo* dentro de sus explicaciones, quizá por pensar que ello demeritaría la autonomía relativa de cada disciplina social. Es interesante notar que en las ciencias naturales es muchísimo menos frecuente el temor de usurpar, o de sentirse usurpado por otro campo de investigación empírica por utilizar los términos y conceptos de las mismas:

La química no es una rama de la física en ningún sentido directo, aun cuando los químicos dan por sentado que hay algún tipo de explicación física de los fenómenos químicos. Similarmente, la sociología no se convertirá en una rama de la fisiología, aunque, sin duda, es probable que con el tiempo lleguemos a saber más acerca de cómo depende nuestra vida social de las posibilidades conductistas de organismos contruidos como nosotros mismos²⁴.

Quizás la propuesta que he de presentar parezca muy descabellada a los ojos de algunos puritanos de

vislumbrar, me hace pensar que ha sido uno de los principales errores más fatídicos dentro de la teoría social. Esas explicaciones "psicológicas" de algunas teorías no son sino intuiciones de lo que he denominado los **presupuestos ontológicos** de la teoría social con respecto a la explicación y comprensión de las acciones de los individuos reales y concretos que estudiamos los científicos sociales y, a los cuales también, por fortuna o por desgracia, también pertenecemos nosotros.

²⁴ Ryan, A., *La filosofía de la explicación social*, p. 11. Me llama la atención que un filósofo que es leído en varios círculos universitarios no sea tenido en cuenta respecto a estas inquietudes, las cuales, de él mismo he tratado de resaltar, y que también me parecen importantes además de interesantes.

la racionalidad científica, pero eso no significa que no merezca el ser analizada como una propuesta para la definición del quehacer científico dentro del ámbito social. Los científicos naturales estudian una parcela definida de la realidad, por ejemplo los médicos, y no por ello los especialistas de la disciplina están peleados entre sí por abocarse a estudiar el cuerpo humano: se han "dividido" el objeto de estudio a analizar, de tal forma que la oftalmología es el resultado de aquellos que se han dedicado al estudio de los ojos; el otorrinolaringólogo es el que se especializa en las vías respiratorias, oídos, nariz y garganta; el que se especializa en el estudio nervioso es el neurólogo, y la odontología es resultado de quien estudia los dientes. En todos ellos existe una característica común: saben que estudian al hombre en una particularidad específica, por lo que tienen conocimientos de medicina general (como en el caso de los oftalmólogos y de los odontólogos), y en otros casos, tras estudiar la medicina general como algo necesario y básico, es como pueden entrar a la especialidad. Los resultados de una especialidad son respetados por otra, e inclusive son valiosos y necesarios en un momento dado.

¿Qué moraleja se puede sacar de lo anterior? Si los científicos sociales, dado que estudian al hombre desde sus perspectivas sociales, también se dividiesen su objeto de estudio en "especialidades" (como eso, especialidades, sin pretensión de que esas explicaciones sean holísticas) y se reconociese la necesidad de esos estudios como complementarios, habría, creo yo, un avance decidido en ese campo de estudio. Todo lo que haría falta, a mi entender, sería una perspectiva sistémica más comprensiva del objeto de estudio: el hombre mismo, su estructura y su naturaleza, tal como se vivencia a sí mismo y no como "se cree" desde algunas teorías de manera dogmática (por decirlo así, tan sólo como ser racional o instintivo, habitual o temperamental).

¿Significa lo anterior que la total historia de las tradiciones científicas estén en un caos en medio de la más tenebrosa confusión? En ninguna manera. Antes bien, una disciplina como la *Lógica* me puede dar la razón en cuanto al uso de las conectivas lógicas como la explicación intuitiva de las funciones de los cinco sentidos psíquicos antes expuestos, pues después de todo se refieren a procesos que lleva acabo la mente humana:

- Negación (De lo que se afirma)
- $\wedge$ Conjunción (y)
- $\vee$ Disyunción (o)
- $\Rightarrow$ Implica; entonces (Condicional)
- $\Leftrightarrow$ Si y solo si (Bicondicional)

La **razón** como facultad es la facultad que nos ayuda a apreciar la realidad de una manera tal, que forma estereotipos mentales que aceptamos como "normales", y los que no entran en el mismo están fuera, pues se *niega* (-) que se identifiquen con el estereotipo. Se niega lo que se sabe que no es. La racionalidad de un grupo social extraño al nuestro, nos lleva a rechazar (que ya es una negación, una no aceptación de lo que se nos presenta) sus costumbres pues el parámetro de validez es nuestra misma racionalidad cultural.

¿Cómo se manifiesta la **memoria** en términos lógicos sino encadenando un acontecimiento con otro, tal como plantea el pragmatismo la continuidad del acontecer social? Así, la *conjunción* ($\wedge$) nos ayuda a tener presente las características de x o y.

La elección de una opción en una situación dada depende de la evaluación que sobre la situación se haga (*definición de la situación* en Thomas): así actúa la **conciencia**, y del mismo modo funciona la *disyunción* ($\vee$).

Los resultados que se obtienen de una elección y que se aprecian en forma lógicamente previsoria tienen relación con la conectiva *condicional* ($\Rightarrow$) Del mismo modo, la **imaginación**, entre otras funciones, tras una evaluación de las circunstancias prevé lo que puede ocurrir. Los estudios de mercado desde la economía, en esta forma, prevén la actuación potencial del consumidor en condiciones determinadas.

Los **afectos** actúan esencialmente en una manera *bicondicional* ($\Leftrightarrow$) si y solo si hay un trato hacia mi persona (digamos de cortesía), yo puedo y debo de responder con cortesía. Y esto es correcto en término estrictamente racionales (aunque sabemos y experimentamos que no siempre es así, lo que evidencia que no siempre actuamos bajo influjos estrictamente racionales, sino también instintivos, temperamentales o habituales).

De la misma forma, otras disciplinas sociales trabajan sobre supuestos ontológicos (como los residuos de Pareto, los deseos de Thomas o los anhelos de Robert Ewing) y sólo los intuyen en una débil manera. Por ejemplo:

En realidad, las implicaciones de la universalidad de las formas de **dominio** y **subordinación**, la **necesidad de una dirección** y una **autoridad** para sostener el compromiso, etcétera, son importantes en muchos campos²⁵.

¿Acaso no es clara la evidente relación entre esas actividades sociales y la orientación guiada por los **anhelos** de control y de seguridad? Muchas explicaciones de las ciencias sociales tienen origen en la naturaleza de estos anhelos como la fuente de demandas específicas de los individuos en

²⁵ Pahl, R., "Sociología", en Barker, P., *Op. Cit.*, p. 57. El subrayado es mío.

interacción social²⁶. A partir de estos anhelos es posible una pretensión nomológica, como la previsión de acciones altamente posibles, aunque no rigurosa de las mismas. Al respecto, Winch cita a Mill diciendo:

(...) puede haber ciencia donde quiera que existan uniformidades, y pueden existir uniformidades aunque todavía no las hayamos descubierto y no seamos capaces de descubrirlas y formularlas mediante generalizaciones²⁷.

Por otro lado, según Thomas, es muy fácil identificar a los temperamentos (cosa que nunca hace en su obra, por lo que los maneja como dados por supuesto) y se aboca a estudiar las tipologías de personalidad que en momento dado pueden aparecer en una sociedad específica. Thomas también le dio importancia al análisis de los cuatro deseos, para tiempo después abandonar ambas proposiciones y dedicarse a la definición de la situación.

Con los datos referidos al temperamento, podríamos tener una conclusión distinta. El temperamento será la base sobre la que se organizan los diferentes instintos psíquicos en una manera más o menos definida. Por ejemplo, el anhelo de aceptación, se manifestará de manera distinta en individuos donde predomine cada uno de los temperamentos. Así, en el temperamento sanguíneo se manifestaría en una manera más acusada, mientras que en el flemático no será un impulso tan prioritario ni básico.

Vistos en su dinámica social, el poder identificar y clasificar el temperamento específico

²⁶ Para William Isaac Thomas, la mezcla de las actitudes originales de los individuos con valores sociales específicos en una forma más o menos constante, genera las instituciones sociales. En Pareto hay una explicación social similar, sólo que él extrapola la noción de sus residuos para explicar todo el acontecer social.

²⁷ Winch, P., *Ciencia social y filosofía*, p. 66.

predominante en cada individuo y, con un conocimiento profundo de las posibilidades potenciales de acción natural, la selección de tales individuos a las demandas sociales quizá sería una alternativa más adecuada que la clásica selección hecha con base a *las capacidades de inteligencia* por las que nuestra moderna sociedad nos identifica y evalúa. Este es, quizás, uno de sus más graves errores al caminar en el presupuesto de *racionalidad* antes descrito.

Por todo lo anterior, me gustaría terminar con una cita de un famoso físico convertido en historiador de la ciencia:

Todo problema de investigación lleva al científico a enfrentarse con anomalías cuyas fuentes no puede identificar claramente. Sus teorías y sus observaciones nunca concuerdan del todo; las observaciones sucesivas nunca arrojan exactamente los mismos resultados; sus experimentos tienen productos secundarios, tanto teóricos como fenomenológicos, a los que sería necesario dedicar otro proyecto de investigación. Cada una de estas anomalías o fenómenos no entendidos del todo puede ser la clave para una innovación fundamental dentro de la teoría o la técnica científicas, pero quien se detiene a examinarlas, una por una, nunca concluye su proyecto original²⁸.

Dada mi inexperiencia como filósofo de la ciencia, de seguro este trabajo tiene sus *bemoles* en más de alguno de los temas aquí tratados. No obstante, quisiera que fuese considerado como un intento por generar trabajos de este tipo.

Deseo dejar abierto el análisis y evaluación exhaustivos de estos elementos para otra investigación más adecuada, quizás más al nivel de teoría sustancial de primer grado. El espacio aquí ocupado mira hacia la discusión filosófica de la propuesta del Modelo Ewing como complementaria al

²⁸ Kuhn, T.S., *Op. Cit.*, p. 259.

paradigma de la acción social, tal como ha sido analizado en las perspectivas que caen en un *solipsismo ontológico* evidente, sobre todo si se atiende a la crítica analítica respecto a que tanto la identificación y clasificación de los "residuos" paretianos y los "deseos" de W. I. Thomas quedó inconclusa.

La propuesta del Modelo Ewing provee de elementos definidos que, en su correcta dimensión, pueden generar explicaciones más comprensivas y hasta de naturaleza causal, de la acción humana, pretensión del, paradigma de la acción social.

Estos serían los alcances más prometedores de esta visión, aunque sus límites se evidencian en la falta de un análisis de la estructura y procesos sociales a nivel macro, de lo que devendrían sus críticas más severas. No obstante, la clara identificación y clasificación de los elementos estructurales podría ser un paso hacia adelante en los estudios de este tipo.

BIBLIOGRAFIA GENERAL CONSULTADA

Abbagnano, N. Historia de la pedagogía, México, F.C.E., 1987

Adinayaran, S.P., ¿Qué es la mente humana? México, Novaro, 1962

Alexander Jeffrey, Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra mundial, México, Gedisa, 1990

-----, "La centralidad de los clásicos", en Giddens, A., y Turner, J., La teoría social hoy, México, Alianza editorial, 1990.

Barnes, H., y Becker, H., Historia del pensamiento social II, México, FCE, 1977

Benítez, L., y Robles, J., El problema de la relación mente-cuerpo, México, IIF, UNAM, 1993

Berger, P. Introducción a la sociología, México, Limusa, 1977

Carabaña, J., y Lamo de Espinosa, E., "Resumen y valoración crítica del Interaccionismo Simbólico", en Jiménez Blanco y Moya, C., (comps.) Teoría sociológica contemporánea, Madrid, Tecnos, 1978.

Cassirer, E., Antropología filosófica; México, FCE, 3ª ed., 1965

-----, La filosofía de la Ilustración, México, FCE, 1981

Dewey, J. Naturaleza humana y conducta humana, México, FCE,

Effrat, A., Perspectives in political sociology, Indianapolis, The Bobbs Merryl Co., 1973

Ewing, R., El orden divino de Dios para su iglesia neotestamentaria en fe y en práctica, México, 1ª ed. en español, 1991

Fisher, B., y Strauss, A., "El interaccionismo", en Bottomore y Nisbet, comps., Historia del análisis sociológico, Buenos Aires, Amorrortu, 1988

Filloux, J., La personalidad, México, Publicaciones Cruz, 1992

Freund, J., Las teorías de las ciencias humanas, Barcelona, Península, 1975

Gadamer, H. G., Elogio de la teoría. Discursos y artículos, Barcelona, Península, 1993

-----, Verdad y método, II vols., Salamanca, ed., Sígueme, 1993.

García, F., "La sociología, ¿una ciencia multiparadigmática?" en Jiménez Blanco y Moya, C., Teoría sociológica contemporánea, Madrid, Tecnos, 1978

Grawitz, M., Métodos y técnicas en las ciencias sociales, 2 vols., Barcelona, ed. Hispanoeuropea, 1984.

Homans, G.C., "De retorno al hombre", en Ryan, A., comp., La filosofía de la explicación social, Madrid, FCE, 1977.

Jacobs, J., y Schwartz, H., Sociología cualitativa. Método para la reconstrucción de la realidad, México, ed. Trillas, 1984

James, W. Principios de psicología, México, FCE, 1989

Jimenez Blanco, y Moya, C., Teoría sociológica contemporánea, Madrid, Tecnos, 1978

Kant, E., Antropologie du point de vue pragmatique, Paris, Librarie philosophique, 1988

Kuhn, T. S., La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia, México, FCE, 1987

Mardones, J, y Ursua, J. M., Filosofía de las ciencias humanas y sociales, Barcelona, Fontamara, 1982

Martindale, D., La teoría sociológica. Naturaleza y escuelas, Madrid, Aguilar, 1968

Masterman, M., "La naturaleza de los paradigmas", en Lakatos, I., y Musgrave, A., La crítica y el desarrollo del conocimiento, Barcelona, Grijalbo, 1975

Marcuse, Herbert, Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud, México, Joaquín Mortiz, 1989

Merril, E.F., Introducción a la sociología, Madrid, Aguilar, 1967

- Nohl, H., Antropología pedagógica, México, 3ª ed., FCE, 1965
- Ortiz Quesada, F., La enfermedad y el hombre, México, ed. Nueva Imagen, 1985
- Pahl, R., "Sociología", en Barker, P., Las ciencias sociales hoy, México, FCE, 1979
- Paoli, F., Las ciencias sociales, México, Trillas, 1990
- Pareto, V., Forma y equilibrio sociales, selección e introducción de Giorgio Braga, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1967
- Pigem, J., (coord.), Nueva conciencia. Plenitud personal y equilibrio planetario para el siglo XXI, Barcelona, Eds. Integral, 1991
- Pittaluga, G., Temperamento, carácter y personalidad, México, FCE, 1954
- Radkrishnan, S., y Raju, P.T., El concepto del hombre, México, FCE, 2ª ed. 1966
- Robles, O., Introducción a la psicología científica, México, Porrúa, 1968
- Rodríguez Ibañez., La perspectiva sociológica. Historia, teoría y método, Madrid, Taurus Humanidades, 1989
- Rose, C., Sociología. Estudio del hombre en sociedad, México, UTEHA, 1981
- Russell, B., Religión y ciencia, México, FCE, 1951
- Ryan, A., La filosofía de la explicación social, Madrid, FCE, 1976
- Solé, C., Sociología. Fundamentos filosóficos y cuestiones metodológicas, Barcelona, ed. Hispanoeuropea, 1986
- Sorokin, P., Sociedad, cultura y personalidad, Madrid, Aguilar, 1973
- Thomas, W.I., On social organization and social personality, selected papers by Morris Janowitz, Chicago, The University of Chicago Press, 1965
- Timasheff, N., La teoría sociológica. Su naturaleza y desarrollo, México, FCE, 1961

- Weber, Max, Economía y sociedad, México, FCE, 2ª ed. 1964
- Weber, Max, La ciencia como vocación, México, Alianza editorial.
- Weber, Max, La ética protestante y el espíritu del capitalismo, México, Cinar, 1994
- Wright, G. H., von, Explicación y comprensión, Madrid, Alianza, 1979
- Willwoll, A., Alma y espíritu, Madrid, ed. Razón y Fe, S.A., 1953
- Winch, P., Ciencia social y filosofía, Buenos Aires, Amorrortu, 1972
- Zolli, E., Guía del Antiguo y Nuevo Testamento, México, UTEHA, 1961