

Fascinación retórica y pensamiento mágico en las ciencias del espíritu

José Padrón G.

*Decanato de Postgrado. Universidad Simón Rodríguez.
La Urbina. Caracas-Venezuela. Fax: 2436346.*

Resumen

Resulta notorio el auge que han llegado a tener las propuestas asociadas al concepto de *Ciencias del Espíritu* dentro del actual panorama de la Investigación en Ciencias Sociales (tanto que no parece insensato preguntarse si, en lugar de *paradigmas "emergentes"*, debiéramos hablar más bien de *paradigmas 'dominantes'*). Conviene entonces analizar y estudiar esas propuestas con el objeto de evaluar sus posibles méritos y debilidades, para lo cual parece necesario, previamente, una caracterización tanto de sus postulados de base como de sus desarrollos efectivos.

Dentro de este marco, el principal objetivo de este artículo es llamar la atención sobre dos rasgos sobresalientes de los trabajos comúnmente desarrollados dentro de la posición asociada al concepto de *Ciencias del Espíritu* (CE, para abreviar), rasgos que pueden ser analizados por referencia a las nociones de *'retórica'* y *'magia'*, tal como se sugiere en el título de este trabajo. Para ello se pretende mostrar cómo esas dos características se derivan consistentemente de ciertos postulados básicos de la misma epistemología de las CE.

Palabras claves epistemología, ciencias del espíritu, pensamiento mágico, retórica.

Rhetorical fascination and magical thought in the sciences of the spirit

Abstract

The rise to which the proposals commonly related to the concept of *Sciences of the Spirit* have come within the present scene of Social Research is quite well-known (to such an extent that it doesn't seem a nonsense to wonder if we should better talk about 'dominant' paradigms, instead of "emergent paradigms"). So, it's advisable to study and analyze those proposals, in order to assess their possible merits and weaknesses. But previous descriptions of their fundamentals and their actual practices seem necessary.

Within this frame, the main objective of this paper is to point out two outstanding features of the works generally produced within the trends linked to the concept of *Sciences of the Spirit* (briefly CE, from the Spanish *Ciencias del Espiritu*). These two features can be analyzed by reference to the ideas of *Rhetoric* and *Magic*, as suggested in the title of this paper. To do so, it's intended to show how those two features are consistently generated from some basic assumptions under the epistemology of the CE itself.

Key words: epistemology, sciences of the spirit, magic thought, rhetoric.

INTRODUCCIÓN

En el cuadro de los debates epistemológicos actuales y en el terreno de la investigación social, es notorio el auge de los trabajos ubicados en la postura asociada al concepto de 'Ciencias del Espíritu' (CE, de aquí en adelante). Dada la creciente influencia de ésta sobre investigadores e investigaciones en el ámbito de los estudios sociales, parece obvia la conveniencia de analizar y evaluar los posibles méritos de esa orientación epistemológica.

En ese contexto, resulta válido preguntarse por algunas propiedades que caractericen sus desarrollos efectivos, es decir, que permitan no sólo discriminarlos de otros desarrollos producidos bajo orientaciones diferentes, sino que, sobre todo, puedan ser tomadas como base para

explicar sus mecanismos de funcionamiento en el nivel de las ejecuciones prácticas. Esto último, a su vez, podría servir, a más largo plazo, para estimar sus posibilidades de éxito en relación con las necesidades de producción de conocimientos que confronta nuestra sociedad.

Dentro del marco arriba señalado, este trabajo intenta caracterizar parcialmente aquellos desarrollos que, en el campo de los estudios sociales, o bien se acogen expresamente a los postulados enmarcados en el concepto general de 'Ciencias del Espíritu' o bien, por exclusión, parecen acogerse a ellos, por el sólo hecho de revelar menos divergencia con los mismos y, en cambio, abierta contradicción con los tratamientos típicos de la *ciencia normal*, en sentido kuhniano.

Más concretamente, aquí se intenta poner en evidencia dos rasgos sobresalientes de los trabajos comúnmente desarrollados dentro de la posición asociada al concepto de *CE*, rasgos que pueden ser analizados por referencia a las nociones de '*retórica*' y '*magia*', tal como se sugiere en las expresiones *Fascinación Retórica y Pensamiento Mágico*, respectivamente, utilizadas en el título de este trabajo. Para ello se pretende mostrar cómo esas dos características son consecuencia o se derivan consistentemente de ciertos postulados básicos del mismo concepto de *CE* y de su propia epistemología.

1. LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

Antes de entrar de lleno en el análisis de las *CE*, conviene advertir que en este trabajo nos estamos refiriendo exclusivamente a aquella postura que propugna una radical separación de los estudios sociales con respecto a la *ciencia* en general y que propugna un enfoque psicosociológico de los hechos de conocimiento, excluyendo sistemáticamente toda atención a sus estructuras lógicas internas y todo tratamiento simbólico-matemático. Decimos esto porque, tanto dentro del enfoque 'analítico' (positivista y racionalista) como dentro del enfoque 'sociohistoricista' de la filosofía de la ciencia, ha habido puntos de vista integradores cuyo interés ha sido el de congeniar los aspectos lógico-estructurales ('internalismo') con los aspectos sociopsicológicos ('externalismo') en la producción de conocimientos (por ejemplo, Stegmüller, 1981; Kuhn, 1976; Hempel, 1979, etc.). Para efectos prácticos, no estamos considerando como propiamente 'sociohistoricistas' estas propuestas integradoras.

A lo largo de la historia parece haber sido una constante la preocupación por clasificar las 'ciencias' y por delimitar los tipos de conocimiento, desde Aristóteles hasta los recientes intentos por fundamentar las nociones de interdisciplinaridad, transdisciplinaridad, etc. Sin embargo, no parece justo ubicar todas esas clasificaciones bajo una misma intención o alcance: en efecto, muchas veces tales clasificaciones han tenido una función instrumental y un carácter descriptivo-organizativo, obedeciendo más bien a la necesidad de aclarar el panorama de los desarrollos y ocupaciones científicas ante la creciente complejidad del avance entrecruzado del conocimiento. Pero otras veces - y es el caso que nos interesa - los intentos delimitatorios han tenido un carácter más bien normativo, en atención a la necesidad de definir cómo se deben orientar ciertas áreas de producción de conocimiento desde el punto de vista metodológico y de contenido. En este sentido es célebre la tesis de la 'Ciencia Unificada' del Círculo de Viena, tesis que surge, precisamente, como reacción a la difusión que había dado Dilthey (1949) a la distinción normativa entre "Ciencias de la Naturaleza" y "Ciencias del Espíritu" (anteriormente, en 1838, en su *Essai sur la Philosophie des Sciences*, Ampère había propuesto la distinción entre "ciencias del espíritu" o "noológicas" y "ciencias de la naturaleza" o "cosmológicas"; Hegel, 1971:24, por su parte, ya había también distinguido entre ciencias "del pensar", "de la naturaleza" y "del espíritu").

Así, el concepto de CE parece generarse dentro de una taxonomía de alcance normativo, lo cual es importante, entre otras cosas porque justifica la búsqueda de conexiones entre prescripciones epistemológico-metodológicas y rasgos lógico-lingüísticos de los trabajos o escritos (y aún de la jerga académica) que se producen dentro de esa orientación. Es decir, características como las de *fascinación retórica* y *pensamiento mágico*, aquí planteadas, no sólo son constatables a posteriori, en cualquier corpus, sino que además son previsibles o predecibles a partir de la normativa implícita en el mismo concepto de CE. Pero, veamos por ahora dónde radican estas implicaciones normativas.

Para ello partamos de un esquema muy simplificado del proceso de producción de conocimientos (Padrón, 1992), entendido como una transformación o paso desde una cierta realidad bajo estudio (que llamaremos 'E', mundo *Empírico* desconocido) hasta una cierta visión cognitiva abstracta de dicha realidad (que llamaremos 'T', imagen *Teórica* que expresa nuestro conocimiento de E). La transformación de E en T

se logra en virtud de un cierto conjunto de operaciones (que llamaremos 'm', secuencia *Metodológica*), de tal modo que todo el proceso de producción de conocimientos podría concebirse, en su modo más simplificado, como una función *m* que proyecta valores de *E* en valores de *T*:

$$m:E \rightarrow T$$

La manera en que cada quien conciba la naturaleza, rasgos, alcances e interrelaciones de cada uno de estos tres componentes estructurales nos dirá, también esquemáticamente, el tipo de epistemología a la que se adhiera. Además, el uso de este esquema para el análisis de una epistemología cualquiera permitiría organizar los datos del análisis de un modo simple y elemental. Intentaremos, pues, describir las CE en términos de esos tres componentes que estructuran los procesos de producción de conocimientos, limitándonos solamente a aquellos rasgos que más interesan para este papel de trabajo y sin pretender de ninguna manera una caracterización exhaustiva de las CE.

1.1. Los productos o resultados de la producción de conocimiento (el componente 'T') en las Ciencias del Espíritu)

En las CE el resultado de las investigaciones no es ya una representación de relaciones entre hechos sino lo que podríamos considerar como un estado psicológico de captación de cosas ('comprensión de esencias'). Mientras la investigación convencional (típica de la ciencia normal y ajena a las CE) termina en un esquema que explica cierta interdependencia de unos hechos con respecto a otros, la investigación de las CE termina en una especie de visión interna impregnada de una nueva aprehensión de la realidad. Podría decirse que, mientras en la investigación convencional tiene lugar una producción lingüística de representaciones cognitivas (o sea, una 'semiosis', en el sentido de Peirce), en cambio en la investigación de las CE tiene lugar una producción de estados de conciencia (una "autognosis", en palabras del mismo Dilthey). Efectivamente, en las CE priva una orientación psicológica y un énfasis en los espacios de 'conciencia' y en la 'vida anímica', según una línea de pensamiento que parece comenzar directamente con Hegel y de la cual Dilthey y Husserl han sido los máximos exponentes.

Dilthey (1960:193,344) habla de "autognosis", en cuanto "conocimiento de ciertas condiciones de la conciencia" y caracteriza los produc-

tos del conocimiento del hombre "nunca como conceptos universalmente válidos, sino siempre como experiencias vivas, que brotan de la profundidad de su esencia entera".

Husserl, por su parte, discípulo de Brentano (autor de la doctrina de la intencionalidad y del concepto de "Psicognosis"), destacó el interés prioritario por una filosofía de la psicología y por la definición de los actos de conciencia, a los cuales concibió como "vivencia intencional". Es célebre su noción de "fenomenología" como verdadera "filosofía primera", basada en la primacía de los actos de conciencia y de sus objetos. Destacando que estos 'fenómenos' de conciencia son, según él, susceptibles de ser "intuidos", encabezó la tesis de que la "intuición de las esencias", en cuanto "unidades ideales de significación", constituye la plataforma de la "Fenomenología" (véase al respecto la interpretación de Ayer, 1983:242-245).

1.2. Los objetos de atención o de estudio en la producción de conocimientos (el componente 'E') en las Ciencias del Espíritu.

En las CE los objetos de conocimiento -aquéllos que constituyen el centro de atención de los procesos investigativos- son espacios de conciencia y no realidades externas al sujeto. En principio, y según esto, una realidad x cualquiera, en tanto entidad que se manifiesta a través de olores, colores, forma, peso, etc., no sería sólo por eso un objeto de conocimiento para las CE. Lo sería en cambio en la medida en que pueda ser aprehendido en términos de un 'fenómeno' de conciencia, es decir, en la medida en que sea capaz de 'aparecer' significativamente en el espacio de la interioridad del sujeto. En otras palabras, x no valdría nada, como objeto de estudio, mientras sólo se mantenga en la esfera de las exterioridades y mientras no salte desde allí hasta la esfera de las interioridades subjetivas donde, filtrada a través de la conciencia, podría convertirse en objeto de 'intuición' o 'introspección' (*un libro no es un libro hasta que no haya alguien que lo lea*).

Recordemos a este respecto el "esse est percipi" del obispo Berkeley (*existir consiste en ser percibido*), no sólo porque dicho enunciado parece ser una implicación inevitable en el enfoque 'interiorista' antes reseñado, sino además porque se asocia, también el caso de Berkeley (y no por casualidad), a una radical impugnación del conocimiento cientí-

fico convencional, aquél que toma como objetos de estudio las realidades exteriores e independientes del sujeto (aún cuando sólo lo sean en un plano intersubjetivo y no estrictamente objetivo). En efecto, Berkeley sólo cree en la actividad anímica y no en la materia, por lo cual se declara enemigo, en su época, de las teorías de Newton y Leibnitz (gravitación, cálculo infinitesimal), alegando que hay que "aprender a comprender el lenguaje del Creador y no pretender explicarlo todo por causas corporales" (en Rosenthal/Iudin, 1981:44). Este recordatorio o asociación nos permite vislumbrar con cierta claridad el objeto típico de las investigaciones en las CB: en primer lugar, se trata de 'fenómenos' que sólo adquieren sentido problemático e interés indagativo (o sea, que sólo adquieren carácter de 'realidades' cognoscibles) mientras puedan ser analizados en términos de datos de conciencia individual, de entidades interiorizables o, simplemente, de vivencias y experiencias personalizadas. En segundo lugar, se trata de 'fenómenos' significativamente diferentes a los que suele atender la ciencia convencional (la cual es reduccionista, interesada en el poder o ideologizada, indiferente a la condición humana, instrumentalizante, mecanicista, alienadora, etc.), en el sentido de que las perspectivas del espíritu o la conciencia son superiores y específicamente competentes con respecto a las perspectivas de la razón y de la constatación sensorial.

En este esquema de pensamiento, Dilthey sostiene que el objeto de indagación debería ser la "esencia de la vida natural y del espíritu", partiendo del análisis de la conciencia (en Rosenthal/Iudin, p.123). De ese modo, la "autognosis se convierte, de aprehensión de lo psíquico-espiritual, en fundamento del conocimiento filosófico sistemático" (en Ferrater, 1986_XE "Ferrater, J. (1986): Diccionario de Grandes Filósofos. Madrid: Alianza." _ : 118).

Según Husserl (1962), la fenomenología no se ocupa de hechos (ya que, precisamente, las cuestiones fácticas o experienciales quedan "suspendidas" o "puestas entre paréntesis"), sino de "esencias", mediante un proceso de aprehensión de lo dado tal como se presenta ante la intuición. Así, lo que se capta o se "comprende" no es propiamente la "realidad", sino el trasfondo mismo de todas las realidades, incluso aquéllas que son "ideales" (o "idealidades"). Su "filosofía primera" no tiene que ocuparse ni de la Naturaleza ni de los hechos psíquicos en cuanto objetos reales, sino de las significaciones, que es el reino de las "esencias", en el sentido ya explicado, y que abarca todo el espacio posible del conocimiento

humano, ya que el mismo estudio de la naturaleza y de los hechos reales sólo tiene sentido por referencia al "Espíritu" (véanse referencias generales en Ferrater, 1986).

1.3. Los métodos, instrumentaciones y operaciones en la producción de conocimientos (el componente 'm') en las Ciencias del Espíritu.

En las CE no parecen darse operaciones metodológicas desencuabiertas o a la vista, en el sentido de que puedan repetirse siempre de la misma manera o de que puedan ser observadas por terceros. Más que operaciones intelectuales o instrumentales, parecen ser operaciones del 'espíritu' o del ánimo o, en todo caso, operaciones *in pectore*, es decir, intransmisibles e inefables, lo cual recuerda aquella famosa respuesta de San Agustín a la pregunta de qué es el tiempo: "¿Qué es él (el tiempo) en sí? Cuando nadie me lo pregunta, lo sé; pero si me lo preguntan y quiero explicarlo, ya no lo sé" (Confesiones, Libro XI, Cap. XIV, N° 2). En este sentido, Seiffert (1977) explica que:

Los enunciados fenomenológicos descansan siempre en experiencias personales de la vida por parte del autor en el ámbito al que él se refiere. Por tanto, la instancia para la comprobación intersubjetiva de enunciados fenomenológicos no es un procedimiento empírico (...), sino el asentimiento del lector experimentado y competente en una impresión "sí, es así". Tal lector competente comprueba, pues, hermeneúticamente la contundencia de lo dicho en su propia experiencia de vida; él examina el texto bajo el punto de vista de si reproduce o interpreta adecuadamente esta experiencia (p. 241).

La auténtica fortaleza del método fenomenológico está en el "nivel individual" de los que lo aplican (amplitud de experiencia o de inteligencia o ambas cosas a la vez). Radica en el carácter de una "ciencia de la vida" que ella no puede renunciar a este momento (sic); pues de otro modo perder sin necesidad un tesoro de experiencias interpretables de la vida, las cuales pueden contribuir mucho al esclarecimiento de la vida, aún cuando no sean estandarizables ni, por tanto, accesibles a cualquier investigador social (Subrayado nuestro). (p. 243-244).

El mismo Adorno (1976: 9) había dicho que,

ya que la dialéctica no es un método independiente de su objeto, la misma no puede, a diferencia del sistema deductivo, ser representada en sí misma. No accede al criterio de definición porque, en cambio, ella critica ese criterio mismo.

Dilthey (1944) habla de las 'vivencias inmediatas del yo' y las define así:

Vivencia es, en primer lugar, la unidad de actitud y contenido. Mi actitud perceptiva, junto con su relación con el objeto, es una vivencia, lo mismo que mi sentimiento por algo o mi voluntad para algo. La vivencia tiene siempre certeza de sí misma.

Afirma también que,

los hechos espirituales no nos son dados, como los procesos naturales, a través de un andamiaje conceptual, sino de un modo real, inmediato y completo. Son aprehendidos en toda su realidad. Esta aprehensión es una autognosis, una captura del objeto distinta de la que tiene lugar en el acto de la comprensión inmediata de la interioridad cuando se agregan elementos ajenos a ella.

Deberíamos, entonces, según esto, describir la metodología de las CE como un acto eminentemente voluntarista, en el que se incluyen las 'actitudes', 'sentimientos' y 'voluntad' hacia el objeto de estudio. Quedarían así asociados 'entendimiento' y 'ánimo' o 'conocimiento' y 'apasionamiento', cosa que luego llevaría, a su vez, a la imposibilidad de separar 'gnoseología' de 'axiología' y 'juicios de razón' de 'juicios de valor' (tal como observa Popper, 1992). A este respecto es ilustrativa la siguiente observación de Mark Kac (1987) en su autobiografía:

En ciencias, al igual que en otros terrenos de la actividad humana, hay dos clases de genios: los ordinarios y los mágicos. Un genio ordinario es alguien al que usted y yo habríamos podido igualar si hubiéramos sido varias veces mejores. No hay ningún misterio sobre la manera de trabajar de su intelecto. Una vez comprendido lo que ha hecho, nosotros seríamos capaces de hacerlo. Es diferente con los mágicos. Están, utilizando la jerga matemática, en nuestro comple-

mentario ortogonal y la forma en que su espíritu trabaja es a todas luces incomprensible. Incluso después de haber comprendido lo que han hecho, el procedimiento por el que lo han realizado queda completamente oculto. Raras veces o nunca tienen alumnos porque no pueden tener émulos y debe ser terriblemente frustrante para un espíritu joven y brillante medirse con los caminos misteriosos por los que atraviesa el cerebro de un mago. (p. XXV).

Otra noción metodológica general es la de 'intuición'. Independientemente del múltiple manejo que desde Plotino y los escolásticos hasta Kant y los actuales lógicos y matemáticos ha tenido este término, en las CE resulta importante en cuanto método de aproximación directa al objeto, sin mediación de otros conocimientos ni de otras experiencias ni de otros sujetos y aún sin mediación de las mismas apariencias empíricas o singulares que rodean al objeto. Con esta noción salta una vez más a la vista, entre otras cosas que por ahora omitimos, la inexistencia o, al menos, la incomunicabilidad de secuencias o rutinas operativas en la producción de conocimientos, ya que el mismo concepto de 'conocimiento directo e inmediato' contradice la definición de 'método'. En consecuencia, quedaría eliminada la clásica idea de contexto de justificación, lo que significaría que el investigador queda eximido de rendir cuentas de los pasos de su propia actividad.

2. FASCINACIÓN RETÓRICA Y CIENCIAS DEL ESPÍRITU

En este trabajo el término Retórica no se utiliza únicamente en un cierto sentido clásico de arte de la *argumentación* ni de *persuasión mediante el discurso*. Más allá, se refiere también a la predilección por las palabras en sí mismas, en cuanto recurso dotado de posibilidades propias e independientes del significado referencial (más adelante llegaremos a una descripción menos ambigua). Por eso se eligió aquí la expresión "Fascinación Retórica", para significar, por un lado, una intersección entre poética y retórica, propiamente dicha, y, por otro, un carácter de tendencia variable. La característica más general de la fascinación retórica es su proyección hacia el ámbito anímico o hacia la esfera emocional en atención a una especie de deleite de la construcción lingüística. Se busca impactar el ánimo y ganar actitudes, pero no sólo a través de la apelación a los mundos vivenciales o emotivos, sino

también a través de las posibilidades estéticas de la palabra en sí misma. Para profundizar en el sentido de la fascinación retórica, conviene establecer algunos puntos de referencia.

Un primer punto de referencia está en el concepto general de 'significado elemental' o 'significado básico' de las expresiones lingüísticas. Barthes (1973)_ XE "Barthes, R. (1973): El Grado Cero de la Escritura. Madrid: Siglo XXI." _ utilizó la expresión "Grado Cero" para referirse al mínimo nivel de elaboración de un texto, tal que sea capaz de producir un determinado significado, suponiendo que, por encima de ese grado cero, el texto es susceptible de ser revestido con mecanismos lingüísticos que ya no añaden mucho al significado básico, pero que cumplen funciones estéticas y psicológicas. Moles (1976), por ejemplo, desde la perspectiva de las teorías de la información, distingue entre "información semántica" e "información estética", precisando que:

La Información Semántica es traducible con exactitud a una lengua extranjera, por ejemplo, ya que posee características propias, símbolos y leyes pertenecientes a una lógica universal común a todas las lenguas; de manera más general, puede decirse que es conmutable de un canal al otro: la misma cantidad de información puede transmitirse a un individuo mediante el canal escrito, la palabra, la radio o la imagen (una orden militar, un esquema de conexiones eléctricas, las instrucciones en caso de incendio, una partitura musical, etc.). La información semántica tiene, pues, en general, un carácter puramente utilitario, pero sobre todo lógico, adhiriéndose al acto y a la significación, al estadio del lenguaje que obedece a las leyes de la lógica universal: es una logística por cuanto sus reglas, sus símbolos, son aceptados universalmente por todos los receptores del mensaje.

La Información Estética (es, en cambio,) intraducible y se refiere, en vez de a un repertorio universal, al repertorio de conocimientos comunes a emisor y receptor (...) y determina, en realidad, estados interiores de los que sólo son objetivamente criticables sus repercusiones, al menos en los casos típicos. (Pp. 217-219).

Desde la perspectiva de las teorías lingüísticas de la traducción, y en relación con el concepto de 'límites de la traducibilidad', se puede hacer referencia a esta misma distinción mediante los conceptos de

'traducción' y 'transferencia', considerando que la información semántica es 'traducible', mientras que la información estética es sólo 'transferible', bajo ciertas condiciones (se habla, además, de traducibilidad 'lingüística' y traducibilidad 'cultural'; así, por ejemplo, Carford, 1970:164: "Lo que parece ser un problema totalmente diferente surge cuando un rasgo situacional, funcionalmente relevante para el texto LO -o lenguaje original- no existe en la cultura de la que LT -o lenguaje traducido- es parte").

Desde la perspectiva de las teorías lógico-lingüísticas, es célebre la distinción de Frege (1971) entre "Significado" y "Sentido": dos expresiones como, por ejemplo, *el lucero vespertino* y *el lucero del alba* tienen un mismo 'significado', pero distinto 'sentido'. Más corriente aún es la antigua diferencia entre 'Denotación' y 'Connotación': lo 'denotativo' corresponde al significado primario original de las expresiones, desde un punto de vista universalmente intersubjetivo e independiente de las variaciones situacionales (lo que arriba vimos como 'información semántica'); lo 'connotativo', en cambio, corresponde a los efectos o resonancias de 'sentido', a los significados secundarios que actúan por encima del 'grado cero' y que funcionan como matizadores o filtros estético-psicológicos dependientes de una cierta situación contextual (y que, por tanto, sólo son entendibles si se conocen las presuposiciones típicas de dicha situación).

En esta misma perspectiva es también conocida, y particularmente útil, la distinción de Bühler (1967) entre las siguientes funciones del lenguaje: la "representativa", orientada a informar, describir y explicar; la "apelativa", orientada a producir efectos de acción en el oyente; y la "expresiva", orientada a manifestar las vivencias internas del hablante.

Así, pues, el concepto de 'Fascinación Retórica' puede entenderse en relación con los anteriores puntos de referencia. Se trata de una tendencia a saltar desde el plano denotativo hacia el plano connotativo del discurso, desde el plano de la información semántica hacia el de la información estética, de los significados referenciales a los efectos de sentido y desde la función representativa hasta las funciones apelativa y expresiva. Dado que se trata de una tendencia a saltar de uno a otro plano, en los trabajos producidos dentro de las CE habrá casos extremos en que el plano denotativo o referencial es escasamente mantenido, mientras que el plano retórico es permanentemente trabajado; habrá también otros casos en que los saltos de uno a otro plano son menos

notorios o frecuentes. Los casos fuertes de texto retórico parecen obedecer a aquella descripción de Popper (1992:86):

La receta es: tautologías y trivialidades aderezadas con paradójicos absurdos. Otra receta es: póngase a escribir cualquier pomposidad escasamente comprensible y añada trivialidades de vez en cuando. Esto lo disfrutará aquel lector que se sienta halagado por encontrar en un libro tan 'profundo' las ideas que él ya había tenido alguna vez.

He aquí un ejemplo, tomado de una "Terminología Científico-Social", en que se intentan definir los conceptos (matemáticos, por cierto) de 'finito', 'infinito' y 'transfinito' (en Reyes, 1988: 422):

El pensar de la transfinitud es un pensar de reconciliación que abandonando el sueño -pesadilla- de las totalidades (...) asume la belleza de una tragicidad sagrada: ese luminoso temor de los seres emergiendo un segundo -un eterno- antes de desaparecer. Esa alteridad del diferir sin fin en que se estremece lo mismo sin ser nunca aún. Esa gracia gratuita de lo que brota y se oculta en quiebras de plenitud, en destellos de persistencia y variación rumorosa... muriendo en resurrecciones multidimensionales, sin necesidad de cambiar de mundo. Esa complejidad caleidoscópica de las implicaciones mágicas, de las razones danzando transparencias diamantinas... esas geometrías, esas arquitecturas musicales... ligereza grávida... risa... Somos en el vértice abismático de un despliegue de belleza: el de los concretos inagotables del ser, del tiempo.

El siguiente es otro ejemplo, bastante menos retórico-estético que el que se acaba de transcribir, pero donde igualmente se nota el deleite en las palabras (el fragmento está tomado de una disertación titulada "la crisis de la postmodernidad", precisamente uno de los temas preferidos dentro del actual desarrollo de las CE):

Finalmente, nos encontraríamos en una situación en la que se carece de fundamento para todo, tanto para el "más allá" como para el "más acá". Es el comienzo de una crisis profunda, insostenible y en la que cada parcela del mundo puede ser considerada como lugar suficiente, paso provisional que en la misma provisionalidad se agota.

(...)

El posmoderno rompe, realmente, con el lazo invisible y poderoso que hasta el momento seguía atando la metafísica teológica. Por eso no quiere llenar vacío alguno. Por eso no busca un terreno firme, una epistemología que le sitúe en una zona desde donde, recostado, pueda entender el mundo. Está a gusto o no, acepta ese destino. Sólo desde el reconocimiento de una nada real puede relativizar sus ideas y acciones y entender a los otros como seres, que al relativizar recíprocamente sus ideas y opciones, no coinciden con las suyas. Se entiende, por eso, en la diferencia.

(En Reyes, 1988: 644, 645)

En general, podemos decir que la *fascinación retórica* cumple una doble función: primero, la de persuadir, pero no por la vía de las argumentaciones o razonamientos, sino por la vía de las emociones, vivencias y estados anímicos; la segunda función es la de crear sensaciones estéticas o de deleite (con lo cual se sugiere una notoria intersección entre poética y retórica). Aunque la segunda de estas funciones suele estar, a su vez, al servicio de la primera, ambas en general remiten no a la esfera del intelecto o de la cognición, sino a la esfera del ánimo, del apasionamiento. Según Cicerón (calcando a Aristóteles), las funciones de la Retórica consisten en "docere", "delectare" y "movere". Racine, en su prefacio a Berenice, privilegia estas dos últimas cuando dice: "La regla principal consiste en agradar y en commover. Las demás no están hechas más que para llegar a la primera" (ver Colin, 1985_XE "Colin, J-P. (1985): "Lingüística y Literatura", en Pottier, B. (dir): El Lenguaje. Bilbao: Mensajero." _: 337).

En este mismo sentido se orienta la siguiente observación de Aristóteles en su Poética, (versión de Emecé, Buenos Aires, p. 74):

El temor y la misericordia pueden producirse por efectos del espectáculo, como también provenir de la misma composición de las acciones, lo cual es sin duda preferible y propio de un mejor poeta. La fábula debe estar compuesta de tal modo que quien escucha el relato de las acciones que se producen, aún sin verlas, se estremezca y sienta conmiseración por lo que sucede.

Y, más adelante (ib. p. 88): "El arte de la Poesía es, pues, propio de los que se encuentran exaltados o de los ingeniosos; éstos son aptos para imaginar; aquéllos, propensos al éxtasis poético".

Ahora bien, ¿en qué sentido podemos decir que el concepto de Fascinación Retórica es consistente con los postulados básicos de las CE o que de estos postulados se deriva lógicamente una actitud y una práctica orientadas a la fascinación retórica?

En primer lugar, por el hecho de que en las CE se privilegian los estados vivenciales, anímicos, y no los estados cognitivos o intelectuales (recuérdese la cita de Dilthey, arriba), del mismo modo en que la fascinación retórica se orienta a la esfera de la sensibilidad y no a la de las argumentaciones o razonamientos.

En segundo lugar, porque, como se vio arriba, los objetos de estudio de las CE no son las realidades externas sino las interioridades del sujeto, del mismo modo en que la fascinación retórica desecha los planos *denotativos* (referenciales, o sea, adscritos a la realidad externa) o los niveles semánticos, para centrarse en los niveles *estéticos*, *connotativos* o de *sentido*: dado que el interés básico de las CE está en la propia conciencia individual (autognosis, psicognosis, captación de las esencias, idealidades, etc.) y no en los hechos materiales, consecuentemente su lenguaje específico se orientará también hacia las formas interpretativas o de sentido y no hacia las formas referenciales o denotativas, lo que antes se mencionó como *información semántica*.

En tercer lugar, la fascinación retórica es consistente con los postulados de las CE porque éstas, al afirmar la infabilidad de sus métodos u operaciones de descubrimiento, al negarse a una explicación inequívoca de sus procedimientos de búsqueda (al rechazar todo *contexto de justificación*), se ven obligadas, consecuentemente, y como se dijo arriba, "a saltar desde el plano denotativo hacia el plano connotativo del discurso, desde el plano de la información semántica hacia el de la información estética, de los significados referenciales a los efectos de sentido y desde la función representativa hasta las funciones apelativa y expresiva".

No es pues casual el que 'fascinación retórica' y CE vayan indisolublemente vinculadas entre sí. Se trata de un nexo lógico entre sus postulados conceptuales y los lenguajes en que tales postulados pueden ser llevados a la práctica.

3. PENSAMIENTO MÁGICO Y CIENCIAS DEL ESPÍRITU

En general, el pensamiento mágico consiste en transitar injustificadamente entre el plano de lo que se concibe, se percibe o se siente y el plano de lo que es o de lo que ocurre efectivamente en el mundo físico. Se trata, en un cierto sentido, de una contradicción al famoso refrán "del dicho al hecho hay mucho trecho", especialmente si cambiamos lo "dicho" por lo "pensado", lo "imaginado", lo "percibido" o lo "sentido".

San Anselmo, uno de los Padres de la Iglesia, que vivió en el siglo XI, místico y defensor de los estados de conciencia por encima de los estados de cognición, elaboró, en el capítulo 2 de su *Proslogium* lo que se llamó la "prueba ontológica de la existencia de Dios", que es una de las mejores muestras del tránsito injustificado entre la esfera de los pensamientos y la esfera de los hechos:

Ciertamente, no puede encontrarse sólo en el entendimiento aquello con respecto a lo cual no pueda pensarse algo mayor. Si se encontrara sólo en el entendimiento, se podría pensar que estuviera además en la realidad y, por tanto, que fuera mayor. Si, por tanto, aquello mayor del cual no es posible pensar otro se encontrara sólo en el entendimiento, aquello de lo cual no puede pensarse otro mayor sería algo de lo que se puede pensar una cosa mayor. Pero esto es, ciertamente, imposible. Por lo tanto, es indudable que aquello de lo cual no puede pensarse algo superior existe tanto en el entendimiento como en la realidad.

Dicho de modo más breve: Dios es aquel Ser mayor del cual no podemos pensar otro; si este Ser no existiera, ya no sería aquél ser mayor del cual no es posible pensar otro (puesto que carecería de existencia); es decir, cabría entonces pensar otro ser aún más perfecto, dotado de existencia. Por tanto, Dios existe efectivamente.

Dentro de esa definición en círculo, salta a la vista el tránsito ilícito entre el plano de lo que se piensa y el plano de lo que ocurre. A partir de las premisas i) y ii):

- i) *imagino (o pienso) a un ser mayor que cualquier otro ser posible*
- ii) *un ser mayor que cualquier otro debe estar dotado de existencia.*

la única conclusión válida es algo así como *imagino que existe un ser de ese tipo* o cualquier otra proposición encabezada por el funtor epistémico '*imagino*' o '*pienso*' (que es el funtor de la primera premisa), pero jamás es válida una conclusión que salga fuera de los alcances de ese funtor para convertirse en una proposición referencial sobre el mundo externo, tal como *existe ese tipo de ser* (que es precisamente la conclusión de San Anselmo).

Pasar del plano de lo que se piensa al de lo que ocurre, sin validar ese tránsito, viene a ser un caso análogo, *mutatis mutandis*, al de la "función imaginativa" en la primera de las fases de desarrollo psicolingüístico (Halliday, 1975... XE "Halliday, M. (1975): *Learning How to Mean*. London: Edward Arnold." _) o al de la etapa preoperatoria piagetiana, en que el niño *confunde* el signo o la idea con la realidad equivalente.

Y es en este sentido en que el pensamiento mágico se diferencia de las conjeturas y de las teorías, que también constituyen un tránsito entre lo que se piensa y lo que ocurre en la realidad. Mientras las conjeturas y las teorías tienen carácter de tentativa, se guían por ensayo y error y se someten a prueba o justificación canónica, en el pensamiento mágico ese tránsito entre ambos planos es gratuito, espontáneo, inmediato y opera dentro del deslizamiento de una *lógica epistémica* a una *lógica referencial* (o *básica*). Aquí el salto de uno a otro plano es efectivo, definitivo e independiente de prueba, mientras que en la conjetura y en las teorías depende de su comportamiento dentro de un esquema refutativo condicional ($p \rightarrow q$, donde se trata de encontrar $\sim q$ para falsear p) y dentro de una secuencia explícita (claramente comunicable o transmisible) de operaciones de validación.

En sus estructuras aparentes o superficiales, el pensamiento mágico tiene, por lo menos, una versión positiva y otra negativa, siempre en un tránsito de lo subjetivo a lo objetivo. Positivamente, el deslizamiento ocurre desde una construcción de pensamiento, pasando a menudo por una construcción de lenguaje, hasta la convicción de que es real, es decir, una entidad mental *yo* una entidad lingüística generan una entidad factual, en una particular modalidad de *modus ponens* (nótese que no discutimos si esa entidad factual existe realmente, o sea, no se trata sólo de la oposición idealismo/realismo; lo que se quiere hacer notar es la gratuidad o independencia de prueba, la espontaneidad y la inmediatez en ese deslizamiento de lo subjetivo a lo objetivo). Ejemplos ilustrativos,

además del citado caso de San Anselmo, son los casos de "Autoinstrucción", "Autoaprendizaje" y "Aprender a Aprender", construcciones lingüísticas cuya invalidez y contradictoriedad interna han sido demostradas (ver Padrón, 1995 XE "Padrón, J. (1995): "Hacia un Concepto Teórico Unificado de Educación a Distancia y Educación Presencial", en UNA-Documenta, Año 11, Vol. 1-2, 11-18." : 12-13, y Padrón, 1996 XE "Padrón, J. (1996): Análisis del Discurso e Investigación Social. Caracas: Ediciones del Decanato de Posgrado de la USR." : 208-209), pero que en ciertos medios académicos de las Ciencias Sociales siguen siendo gratuitamente consideradas como correlativas a entidades reales.

En su versión negativa, siempre en un tránsito gratuito y espontáneo desde lo subjetivo hasta lo objetivo, el pensamiento mágico maneja un deslizamiento desde la no percepción de lo factual hacia su correlativa negación en el plano conceptual. Mientras la versión positiva pasa de una afirmación epistémica a una afirmación ontológica, la versión negativa pasa de una negación epistémica a una negación ontológica, en una particular modalidad de *modus tollens*.

Aparte de la clásica metáfora del avestruz (con su cabeza metida en el hueco, una vez que deja de ver a sus perseguidores, concluye que éstos no existen) y aparte de la ya citada expresión "un libro no es un libro hasta que no haya alguien que lo lea", una de las mejores ilustraciones, tanto del pensamiento mágico negativo como de sus diferencias con el positivo, nos la ofrece el poeta Antonio Machado ("Proverbios y Cantares", en *Nuevas Canciones*), quien agudamente se da cuenta de que

El ojo que ves no es
ojo porque tú lo veas:
es ojo porque te ve.
(...)
En mi soledad
he visto cosas muy claras,
que no son verdad.

En realidad, ambas versiones parecen generarse a partir de la excesiva preferencia por el punto de vista del yo, no sólo frente al punto de vista del objeto, sino sobre todo frente al punto de vista de los otros (lo intersubjetivo). Para el pensamiento mágico es más importante el sujeto que los objetos. Incluso, el mundo de los objetos queda supeditado a las condiciones del sujeto (éste pone o quita, afirma o niega, siempre

transitando gratuitamente desde lo mental hasta lo fáctico). Y, dado que los demás posibles sujetos (sus congéneres) llegan a constituir también fuentes de percepción y conocimiento, entonces también éstos desaparecen en cuanto sujetos alternativos, convirtiéndose así en objetos, supeditados a las mismas condiciones de percepción que el sujeto establece para el mundo de los objetos. Pasa entonces a ser ya el sujeto único, conforme a los mismos rasgos de egocentrismo que atribuye Piaget a la etapa preoperatoria. Es por eso que el pensamiento mágico niega, en última instancia, al *sujeto alternativo*. En efecto, si *esse est percipi, si un libro no es un libro hasta que no haya alguien que lo lea y si el ojo que ves es ojo porque lo ves y no porque te ve*, entonces también, del mismo modo, nadie habla mientras yo no escuche ni los demás existen por sí mismos, sino en la medida en que existan para mí.

Además de la preeminencia del yo, otro factor a partir del cual suelen generarse las dos versiones del pensamiento mágico es el lenguaje. En general para todos los humanos, tal como quedó formulado en la célebre hipótesis Sapir-Whorf, mente y palabra interactúan con respecto a un efecto significativo sobre la descripción de la realidad, de modo que:

We dissect nature along lines laid down by our native languages. The categories and types that we isolate from the world of phenomena we do not find there because they stare every observer in the face; on the contrary, the world is presented in a kaleidoscopic flux of impressions which has to be organized by our minds—and this means largely by the linguistic systems in our minds. We cut nature up, organize it into concepts, and ascribe significances as we do, largely because we are parties to an agreement to organize it in this way—an agreement that holds through our speech community and is codified in the patterns of our language. The agreement is, of course, an implicit and unstated one, but its terms are absolutely obligatory; we cannot talk at all except by subscribing to the organization and classification of data which the agreement decrees. (Whorf, 1956_XE "Whorf, B. (1956): "Science and Linguistics", en Carroll, J. (Ed): Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf. Cambridge, Mass.: MIT Press." _: 213-214)

Esta hipótesis, generalmente admitida hoy en día aunque sólo sea en formas menos fuertes, alude a lo que se ha llamado relativismo

lingüístico, en el sentido de que las posibilidades de una percepción estrictamente objetiva del mundo circundante tienden a decrecer en virtud de la mediación de las estructuras de lenguaje. Sin embargo, hay otros dos hechos que compensan este relativismo, frenando sus efectos de tipo Torre de Babel: uno es la existencia de universales lingüísticos (ver, por ejemplo, Chomsky, 1968_XE "Chomsky, N. (1968): *Language and Mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich." _), es decir, de estructuras comunes a todo ser humano (de carácter innato, según muchos), tales que hacen posible, entre otras cosas, el aprendizaje rápido y fácil de una lengua por cualquier niño o adulto y tales que explican la existencia de elementos comunes en todas las lenguas, incluso aquéllas que puedan haber estado segregadas de cualesquiera otras lenguas y de cualesquiera otras culturas (el caso de las relaciones entre el inglés y el navaho es uno de los más ilustrativos). El otro hecho equilibrador de ese relativismo lingüístico es el esfuerzo que realiza el ser humano por superar las barreras que el lenguaje pueda interponer entre las estructuras del mundo externo y los procesos de percepción y representación del mismo. Una primera clase de ejemplos de este esfuerzo está en la historia de la ciencia y de los lenguajes científicos, especialmente en lo que concierne a análisis, instrumentación, observación, control de datos, etc. Otra clase de ejemplos está en la historia de la búsqueda de identidades grupales (locales, regionales, nacionales, continentales...), de cohesión de grupos y colectividades, especialmente en lo que atañe a formas de acuerdo, negociación, solución de conflictos e incompatibilidades, etc. Dice Bross (1973: 213-221):

It has taken hundreds of years and millions of dissections to build up the detailed and accurate picture of the structure of the human body that enables the surgeon to know where to cut. A highly specialized sublanguage has evolved for the sole purpose of describing this structure. The surgeon has to learn this jargon of anatomy before the anatomical facts could be effectively transmitted to him. Thus, underlying the "effective action" of the surgeon, is an "effective language".

Pues bien, pareciera que el pensamiento mágico estuviera más orientado al relativismo lingüístico que a estos otros dos factores de compensación que se acaban de exponer. Pareciera ser especialmente sensible a la incidencia de las estructuras de lenguaje sobre las estructuras de pensamiento, a despecho de las formas lingüísticas universales y,

sobre todo, a despecho de la actividad inquisitiva y analítica que está basada en la razón socializada. Tal vez ésa es la explicación de la correspondencia significativa que se puede observar entre pensamiento mágico y lenguaje individualizado, con las mismas características de la fascinación retórica. En efecto, ésta se caracteriza por su escaso o nulo alcance intersubjetivo y, en cambio, por su alto grado de vinculación al 'autor', a la singularidad de visión y a la libertad subjetiva. En circunstancias normales, nadie suele preguntarse, por ejemplo, quién es el autor de un instructivo o manual de uso de un equipo; pero las piezas retóricas, en cambio, resultan prácticamente incomprensibles si no se relacionan con su autor. Como dijo François Jacob:

El autor de una obra es único, irremplazable. El de un descubrimiento, intercambiable. Sin Flaubert no existiría *Madame Bovary*. Sin Mozart tampoco *La Flauta Mágica*. Por el contrario, si un descubrimiento no hubiera sido hecho por el profesor A, lo hubiera sido por el doctor B. Hasta por C o incluso por D. (Citado por Brezinski, 1993: 21_XE "Brezinski, C. (1993): *El Oficio de Investigador*. Madrid: Siglo XXI de España." _).

Así, pues, el pensamiento mágico y la fascinación retórica parecen totalmente consistentes entre sí. Al excluir al sujeto alternativo y magnificar al sujeto único, se excluyen también los lenguajes socializados y se enfatizan los lenguajes individuales.

Ahora bien, ¿en qué sentido el pensamiento mágico se deriva de los mismos postulados de las CE? Apartando el hecho de que éstas van asociadas a la fascinación retórica (como se vio en la sección anterior) y ésta, a su vez, al pensamiento mágico (como se acaba de ver), tenemos las siguientes correspondencias.

Primero, está la preferencia por el punto de vista del yo, que en el pensamiento mágico se traduce en egocentrismo, aniquilación del sujeto alternativo y énfasis en el sujeto único, mientras que en las CE se revela, entre otras cosas, en los conceptos de comprensión y de intuición. No hay intuiciones socializadas. La intuición, enmarcada en contextos tales como misticismo, iluminismo, arte, etc., es propia y específica de la conciencia individual. Aun cuando el contenido de una intuición pueda ser transferido a grandes masas (como en el caso de las religiones), el

acto intuitivo en sí mismo es totalmente personalizado, centrado en el yo e inaccesible a los demás.

En lo que concierne a la comprensión, aun la forma sintáctica de la palabra está limitada a sólo dos valencias o puntos de enlace: el sujeto que comprende y el objeto que es comprendido. No caben más puntos de enlace sintáctico, a diferencia de la explicación, cuya forma sintáctica implica no sólo al sujeto que explica y al objeto que es explicado, sino adicionalmente a los demás sujetos a quienes se les explica (los destinatarios o beneficiarios de la explicación). La comprensión, al menos desde el punto de vista de su estructura formal de lenguaje, remite a una unión excluyente entre quien comprende y la cosa que es comprendida. La asimetría de ese concepto con respecto al concepto de explicación es evidente.

En segundo término, los postulados de las CE prevén como objeto de conocimiento no las realidades empíricas tal como están dadas, sino las significaciones tal como surgen en los estados de conciencia. Pero dichas significaciones se derivan de la interacción del sujeto con el mundo externo, con lo cual los límites entre el plano de lo subjetivo o mental y el plano de lo objetivo o fáctico se hacen sumamente borrosos y ambiguos (recordemos la cita de Dilthey, transcrita antes: "nunca como conceptos universalmente válidos, sino siempre como experiencias vivas, que brotan de la profundidad de su esencia entera").

No hay garantías de que una entidad cualquiera que aparezca en los estados de conciencia sea correlativa a un objeto físico y de que no sea más bien un producto puro y exclusivo de la imaginación, de una disfunción del pensamiento o de una revelación divina. Ésta es precisamente la óptica desde la cual no podemos decidir cuál es la verdadera realidad: la del demente, el alucinador, el soñador, etc. o, en cambio, la del cuerdo y la que ve la mayoría de las personas puestas bajo esas mismas circunstancias. Es también desde esa óptica desde donde resulta imposible evaluar el razonamiento de San Anselmo, ya que, por otra parte, las reglas lógicas no cuentan (recordemos la anterior cita de Adorno: la dialéctica no es un método independiente de su objeto, la misma no puede, a diferencia del sistema deductivo, ser representada en sí misma. No accede al criterio de definición por que, en cambio, ella critica ese criterio mismo) y son precisamente las reglas lógicas lo único de lo que disponemos para evaluar ese argumento (véase, por cierto, el rechazo que hace Seiffert, 1977, a la lógica). Así, pues, en las CE queda

totalmente abierto el camino para los deslizamientos espontáneos y gratuitos desde el plano de lo subjetivo hacia el plano de lo objetivo, que es justamente la caracterización del pensamiento mágico. De ese modo, a la imagen del pensador y del científico se opone la imagen del gurú, del místico y del iluminado.

En tercer lugar, y con esto la anterior coincidencia entre CE y pensamiento mágico se hace más resaltante, los postulados de la CE eximen al sujeto cognoscente de cualquier justificación de sus operaciones de cognición por el hecho de que éstas resultan incabales e intransmisibles, tal como se deriva del mismo concepto de intuición en el sentido de 'captación salvaje'. No olvidemos la cita de Seiffert, arriba: "(...) la auténtica fortaleza del método fenomenológico está en el nivel individual de los que lo aplican (amplitud de experiencia o de inteligencia o ambas cosas a la vez) (...) aún cuando no sean estandarizables ni, por tanto, accesibles a cualquier investigador social". Según este postulado, el único criterio de validación está en la "amplitud de experiencia y/o de inteligencia" del sujeto cognoscente, lo cual implica, entre otras cosas tal vez banales (como, por ejemplo, que los jóvenes no pueden investigar porque carecen de experiencia y porque tal método no es "accesible a cualquier investigador social"), que tenemos que recurrir al principio *ex auctoritate*, denunciado como falaz desde la época de los antiguos griegos y según el cual el que más sabe es quien tiene la razón.

El otro método de validación es la empatía (el término "consenso", divulgado más recientemente, no pasa de ser un eufemismo que disimula el carácter emocional de las coincidencias empáticas), según la cual, según la anterior cita de Seiffert, "el lector experimentado y competente" (vuelta al principio *ex auctoritate*) asiente con el sabio "en una impresión" del tipo "sí; es así", comprobándose de ese modo "hermenéuticamente, la contundencia de lo dicho en su propia experiencia de vida". Cabe preguntarse si esa misma impresión del tipo "sí; es así" no fue la misma que millones de alemanes dieron a Hitler como respuesta ingenua y sí, consecuentemente, no fue ésa también una interpretación "hermenéutica". Realmente, la diferencia entre el fenómeno nazi y el "sí; es así" de las CE no aparece por ningún lado, a menos que Seiffert haya olvidado alguna explicación específica.

En síntesis, también en las CE, así como en el pensamiento mágico, tiene lugar el deslizamiento entre los planos subjetivo y objetivo y dicho deslizamiento es, además, gratuito, espontáneo e inmediato.

COMENTARIOS FINALES

1. Los postulados básicos o tesis de cualquier enfoque epistemológico se obtienen de aquellos autores que proponen, sistematizan y difunden el enfoque en cuestión. Por tanto, un análisis de los enfoques epistemológicos en general puede obtenerse a partir de los postulados o tesis expuestos en los textos de sus autores más representativos.

Lo que se intentó hacer en este papel de trabajo fue precisamente revisar a los autores más representativos del enfoque asociado a la expresión "Ciencias del Espíritu", sintetizar sus planteamientos centrales, derivar ciertas consecuencias y mostrar cómo esas consecuencias son consistentes con los rasgos de dos tendencias particulares que aquí se han llamado "Fascinación Retórica" y "Pensamiento Mágico".

A partir del señalamiento de esas consistencias se cuenta con más datos para evaluar la eficiencia y/o conveniencia de las investigaciones que en Ciencias Sociales se adhieran a ese enfoque epistemológico.

2. La credibilidad y adecuación de lo expuesto en este papel de trabajo depende de que:

i) Los autores elegidos como fuentes de análisis sean verdaderamente representativos del enfoque en referencia.

ii) Se hayan identificado sus planteamientos más relevantes y pertinentes y éstos hayan sido expuestos e interpretados fielmente.

iii) La derivación de consecuencias a partir de esos planteamientos haya sido válida.

iv) La identificación de los rasgos asociados a las tendencias de fascinación retórica y pensamiento mágico haya sido adecuada.

Aunque es posible lograr mayor rigurosidad en estas cuatro condiciones, especialmente si se recurre a artificios simbólicos y a una organización textual formalizada, lo aquí presentado puede servir para una primera instancia de crítica y como insumo para una profundización más rigurosa.

Lo que, en cambio, no afecta la credibilidad y adecuación de estas ideas es, por una parte, el hecho reconocido plenamente de que muchos otros autores no representativos y aun muchos investigadores adheridos al enfoque de las CE disienten de los más críticos de estos planteamientos originales y mantienen posiciones menos radicales o más alejadas de las tendencias retóricas y mágicas. Efectivamente, dentro del enfoque de las

CE hay autores e investigadores que propician una mayor cercanía con los estándares de crítica e intersubjetividad de la llamada 'ciencia normal'. Sin embargo, aun no parecen haber madurado uniforme y suficientemente tales reelaboraciones al punto de que puedan ser analizadas de modo tan compacto como puede hacerse con los autores originales.

Por otra parte, tampoco afecta la credibilidad o adecuación de esta exposición el carácter polémico de los planteamientos y críticas aquí presentadas. Este comentario viene al caso porque en situaciones de debate a menudo se esgrimen argumentos de inelegancia, descortesía o falta de benignidad, etc., los cuales desplazan la crítica y la discusión de fondo. Aunque es cierto que las controversias deben velar por el respeto y la tolerancia, también es cierto que las mismas requieren amplia libertad de expresión y, sobre todo, que los argumentos no deben desplazarse desde la esfera de los contenidos hacia la esfera de la formalidad. En todo caso, ambas cosas deberían discutirse por separado.

3. Las consistencias encontradas entre CE, por un lado, y retórica y magia, por otro, son de tal peso sobre la fiabilidad de las investigaciones sociales en relación con las necesidades de desarrollo de una sociedad como la nuestra (y con las exigencias de las tomas de decisión a las que responden dichas investigaciones), que los planteamientos del enfoque asociado a CE, al menos en las tesis de los autores aquí analizados, parecen inconvenientes y contraproducentes.

Lo más que podría aceptarse de tales planteamientos es su posible eficiencia para el manejo de los hechos de conocimiento ordinario en situaciones cotidianas, en cuyo caso no deberíamos trasladarlos al ámbito de la 'ciencia' ni de la 'investigación' sociales sino, tal vez, al ámbito de las relaciones humanas y de los manejos interpersonales, como de hecho ha ocurrido en las áreas de terapia individual y grupal, dinámica organizacional, etc. De hecho, no es posible dejar de reconocer los méritos de ese enfoque en numerosas actividades orientadas a objetivos familiares, institucionales, vecinales, comunitarios, gremiales y políticos. La dificultad está en los criterios de validación y en sus contextos de justificación, dificultad que podría traducirse en dos clases de pregunta:

i) ¿cómo podemos distinguir entre un "sí, es así" a Cristo, por ejemplo, y un "sí, es así" a Hitler o a otra intuición de este último tipo? La dificultad es importante, porque, a lo largo de la historia, las empatías, introspecciones, revelaciones, corazonadas, etc. han conducido tanto a

ideales hermosos como a desastres. Tanto las guerras liberadoras y emancipadoras como las persecuciones y los proyectos siniestros han apelado a la conciencia y a los estados de ánimo. Realmente, los criterios de discriminación y justificación parecen irrenunciables.

ii) ¿qué rasgos distinguen a un investigador social de un luchador, un líder, un profeta, un misionero..., o un iluminado? Lo menos que podemos exigir a las CE es que, o bien declaren expresamente que no existen tales diferencias, o bien que señalen dónde están los límites.

Bibliografía

- ADORNO et Al. 1976. *The Positivist Dispute in German Sociology*. New York: Harper Torchbooks.
- AYER, A. 1983. *La Filosofía del Siglo XX*. Barcelona: Crítica.
- BARTHES, R. 1973. *El Grado Cero de la Escritura*. Madrid: Siglo XXI.
- BREZINSKI, C. 1993. *El Oficio de Investigador*. Madrid: Siglo XXI de España.
- BROSS, I. 1973. "Languages in Cancer Research", en Murphy, G., Pressman, D & Mirand, E. (Eds.): *Perspectives in Cancer Research and Treatment*. New York: Alan Liss.
- BÜHLER, K. 1967. *Teoría del Lenguaje*. Madrid: Revista de Occidente.
- CATFORD, J. 1970. *Una Teoría Lingüística de la Traducción*. Caracas: UCV.
- CHOMSKY, N. 1968. *Language and Mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- COLIN, J-P. 1985. "Lingüística y Literatura", en Pottier, B. (dir): *El Lenguaje*. Bilbao: Mensajero.
- DILTHEY, W. 1944. *El Mundo Histórico*, Obras, VII. México: FCE.
- _____. 1949. *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. México: FCE.
- FERRATER, J. 1986. *Diccionario de Grandes Filósofos*. Madrid: Alianza.

FREGE, G. 1971. "Sobre Sentido y Referencia", en Estudios sobre Semántica. Barcelona: Ariel.

HALLIDAY, M. 1975. *Learning How to Mean*. London: Edward Arnold.

HEGEL, G. W. F. 1971. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. México: Porrúa.

HEMPEL, C. 1979. "Selección de una Teoría en la Ciencia: Perspectivas Analíticas vs Pragmáticas", en Balibar et al.: *La Filosofía y las Revoluciones Científicas*. México: Grijalbo.

HUSSERL, E. 1962. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE.

KAC, M. 1987. *Enigmas of Chance*. Berkeley: Univ. Of California Press.

KUHN, T. 1976. *El Cambio de Teoría como Cambio de Estructura*, en *Teorema*, VII:2, pp. 141-165.

MOLES, A. 1976. *Teoría de la Información y Percepción Estética*. Madrid: Júcar.

PADRÓN, J. 1992. *Aspectos diferenciales de la Investigación Educativa*. Caracas: USR.

_____. 1995. "Hacia un Concepto Teórico Unificado de Educación a Distancia y Educación Presencial", en *UNA-Documenta*, Año 11, Vol. 1-2, 11-18.

_____. 1996. *Análisis del Discurso e Investigación Social*. Caracas: Ediciones del Decanato de Posgrado de la USR.

PEIRCE, Ch. S. 1931-1958. *Collected Papers*. 8 vols. Cambridge: Hartshorn/Weiss/Burks.

POPPER, K. 1992. "Against the Big Words", en Popper, K.: *In Search of a Better World*. London/New York: Routledge.

REYES, R. 1988. *Terminología Científico-Social*. Barcelona: Anthropos.

ROSENTHAL, M. y IUDIN, P. 1981. *Diccionario Filosófico*. La Habana: Editora Política.

SEIFFERT, H. 1977. *Introducción a la Teoría de la Ciencia*. Barcelona: Herder.

STEMÜLLER, W. 1981. *La Concepción Estructuralista de las Teorías*. Madrid: Alianza.

WHORF, B. 1956. "Science and Linguistics", en Carroll, J. (Ed): **Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf**. Cambridge, Mass.: MIT Press.