

Teoría política y dialéctica de la emancipación humana en Roy Bhaskar

Adrián Scribano

Introducción

Sin duda, el pensamiento de Roy Bhaskar es muy complejo. Su propuesta sobre la “recuperación” de la dialéctica como centro de su enfoque realista no lo es menos. Por esto y para, al menos, presentar esquemáticamente una de las facetas de su dialéctica, he optado por reconstruir su “momento ‘final’”, es decir, la dialéctica de la emancipación. Para poder lograr este objetivo he seguido el siguiente camino argumentativo: a) presento el contexto discursivo del autor señalando con qué tradición “realista” se lo debe conectar, esquematizando los puntos sobresalientes del realismo crítico como propuesta original de Bhaskar y génesis de su posterior realismo crítico dialéctico; proveo además algunas definiciones básicas que permitan entender “lo dialéctico” del realismo crítico; b) expongo su enfoque de la dialéctica de la emancipación humana; c) finalmente, esbozo algunas conclusiones sobre su posible impacto para la construcción de unas ciencias sociales críticas.

El argumento central de este trabajo puede sintetizarse de la siguiente manera: más allá de los problemas que pueda tener la visión bhaskariana sobre el proceso de emancipación humana, es uno de los pocos esquemas interpretativos que permiten entender una posible re-conexión entre filosofía social y ciencias sociales o, dicho de otro modo, dicho enfoque tiene rendimientos interpretativos comparativamente importantes que permiten echar luz sobre el lugar de las ciencias sociales en la construcción de contextos sociales que hagan posible una “vida buena” para todo ser humano en armonía con la naturaleza y otros seres vivos. Pero, además, desafía a las ciencias sociales a dar respuesta respecto de uno de sus aspectos más importantes, a saber, la reflexividad de su propia práctica.

Del realismo trascendental al realismo crítico dialéctico

El realismo crítico dialéctico es en principio (y en mi opinión, ante todo) una manera particular de realismo. Dicha particularidad deviene de su articulación con una “tradición” realista especialmente desarrollada en Gran Bretaña y su paulatina conexión con el marxismo. El punto de partida debe ser entonces señalar cuáles son los antecedentes de este realismo que, al comienzo (1975), Bhaskar designó como realismo trascendental.

En una referencia académica como la que se quiere establecer aquí no se pueden abordar los diversos significados que el realismo ha tenido en la historia de la filosofía ni, tampoco, abordar exhaustivamente alguna de esas posturas en particular. Por esto, conviene establecer que se intenta señalar sólo algunos de los rasgos sobresalientes de lo que se entiende hoy por realismo científico en un contexto post-empirista y, especialmente, algunos tópicos centrales de esta postura en el marco de las ciencias sociales que están detrás de la propuesta bhaskariana. Como es bien conocido, existen hoy distintos “estilos” para la presentación de posturas realistas. Harré, Putnam, y Hesse representan cada uno una vía diferente de acceso a la discusión que se ha sostenido especialmente en las décadas de los ‘70 y ‘80 en términos de realismo vs. anti-realismo.

Hesse y Harré son quienes más han influenciado el desarrollo de la postura de Bhaskar y del resto de integrantes de lo que se podría llamar *realismo crítico británico*, en particular, y en las ciencias sociales en general. En efecto, una de las posturas realistas que más ha impactado en la Teoría Social Contemporánea es la de Mary Hesse, especialmente citada por sus aportes en torno a la discusión de la objetividad y su propuesta respecto de la relación entre modelo, analogía y metáfora. Sólo para citar dos casos paradigmáticos de su repercusión se puede señalar a Habermas (1988) y a Giddens (1977).

Otro realista reconocido por las ciencias sociales es Rom Harré, quien junto a Paul Secord produjo lineamientos metodológicos para las ciencias del comportamiento de gran difusión en la psicología. Si bien son muchos los que se podrían mencionar, sin duda Hesse y Harré son los que más directamente preparan el camino para el surgimiento del grupo de realistas al que este trabajo alude directamente, es decir, William Outhwaite, Andrew Sayer, Ted Benton, Andrew Collier y Roy Bhaskar. Provenientes de la geografía, sociología y filosofía, constituyen en Gran Bretaña un enfoque denominado *realismo crítico* que, más allá de ciertas diferencias, acuerda en la creencia en la existencia de mecanismos causales que operan en la estructuración de la sociedad y en que éstos pueden ser conocidos por teorías científicas elaboradas en los estudios sociales; en este marco existiría la posibilidad de articular explicaciones en torno a la aludida estructuración y en una visión sobre el rol de los valores no epistémicos en la actividad científica.

Aunque no hay que olvidar que en Estados Unidos han emergido distintas formas de apelar al realismo -por ejemplo el llamado “realismo simbólico” de Richard Brawn y el “realismo teorético” de John Gunnell-, las diferencias con el citado grupo por momentos no son relevantes, pero sí lo son con Bhaskar que, fuera de la tradición aquí mencionada, prefiere retomar a clásicos de la filosofía y de la física en una especie de sincretismo dialéctico muy bien articulado. Esta visión de Roy Bhaskar tiene un primer antecedente en 1975, con la publicación de *A Realist Theory of Science*, texto en el cual, a partir de una crítica al empirismo, sienta las bases para su postura realista trascendental. Libro enteramente dedicado a la filosofía de la ciencia en general, discute de manera original las nociones de experiencia experimental y las bases del modelo de explicación científica de la “visión heredada”.

En 1979, con la aparición de *The Possibility of Naturalism*, la preocupación central de Bhaskar comienza a desplazarse hacia las Ciencias Sociales y el intento de mostrar los fundamentos naturalistas pero no empíricos del estudio científico de la realidad social. Dicha tarea será concluida, a mi criterio, en *Scientific Realism and Human Emancipation* (1987), donde Bhaskar enfrenta los grandes problemas de una teoría social pensada en términos post-empíricos. Muchas de las ideas que se repasan en este trabajo se originan en *Scientific Realism*, particularmente por dar forma definitiva a su teoría de la agencia humana, teoría que hoy se recoge en varios de los manuales de filosofía de las ciencias sociales en Inglaterra (Bryant 1995, Williams y May 1996, etc.).

Entre 1987 y 1993, año de aparición de *Dialectic. The Pulse of Freedom*, vieron la luz *Reclaiming Reality* (1989) y *Philosophy and the Idea of Freedom* (1991), escritos que de una manera u otra anticipan su propuesta dialéctica, sea que se trate de la revisión de algunas ideas “clásicas” de la filosofía como en *Reclaiming* o sea bajo la forma de una crítica a Richard Rorty como en *Idea*. En esta fase el pensamiento de Bhaskar se sale del cauce de la filosofía de la ciencia para arribar a lo que él gusta llamar una crítica de la filosofía como forma de pensamiento ilusorio o, más directamente, como la posibilidad de ser de una ideología. Si bien es cierto que *Dialectic* representa su trabajo de mayor envergadura sobre el tema, desde mi punto de vista su compleja trama argumentativa se ve beneficiada con la publicación de *Plato Etc.* en 1994, libro mucho más breve y, por qué no, un poco más claro, en el cual se repasan los puntos centrales del que le antecedió.

Estas pocas líneas sobre los trabajos que dan lugar al desarrollo del realismo crítico dialéctico son meramente informativas; lo que interesa subrayar es la obvia cualidad de “proceso intelectual” que ha tenido la visión bhaskariana sobre la dialéctica, punto de referencia a la presentación, sumamente sintética, que se realizará aquí.

Es en este marco en el cual Bhaskar plantea su propuesta de un naturalismo crítico, asumiendo una postura realista de la ciencia. Como para todo autor en un contexto post-empírista, el problema que se le presenta a Roy Bhaskar es el de no reconstruir las situaciones aporéticas que ese contexto da por superadas. De este modo, Bhaskar propone una manera de entrelazar la antigua aporía *valores y hechos* en el marco de su propuesta general, que denomina *naturalismo crítico*,

postulando la íntima conexión entre construcción de conocimiento en las ciencias sociales y constitución de una axiología emancipatoria.

Para Bhaskar, uno de los principales ejes de constitución de una postura alternativa al empirismo consiste en efectuar la diferenciación entre las dimensiones *transitivas* e *intransitivas* del conocimiento. Esta distinción consiste en la aceptación de que el conocimiento científico se refiere: 1) a las estructuras del mundo cambiantes, diferenciadas y que obedecen a un mecanismo de funcionamiento, es decir, hay que aceptar que los objetos con los cuales trata la ciencia existen con independencia del conocimiento de los científicos; 2) que el conocimiento de los científicos y lo producido por la ciencia, en tanto maneras de conocer, están histórica y socialmente determinados. Es decir, es necesario aceptar que el conocimiento científico como producto humano es una actividad sociológicamente determinada. A la primera distinción realizada la denomina dimensión *intransitiva u ontológica*, y a la segunda, dimensión *transitiva o epistemológica*.

Según Bhaskar, su propósito al establecer la distinción aludida es superar los equívocos a los que ha llevado la aceptación poco crítica de tres elementos fundamentales del empirismo, a saber: la noción de *ley* de Hume, la de *causa* y lo que él denomina *falacia epistemológica*. Sintéticamente, Bhaskar propone entender las leyes como tendenciales; redefinir la noción de causa como mecanismo; y descubrir que la resolución del problema de la ciencia a través del planteo de *cómo se conoce* contiene una ontología implícita, idealista y transhistórica (Bhaskar 1978, 1979).

El autor efectúa estos planteos analizando la actividad experimental de la ciencia y la ciencia como actividad social. Respecto de la actividad experimental, Bhaskar sostiene que se puede observar cómo la ontología implícita del empirismo impide realizar la diferencia entre lo que él denomina *dominio de lo real* -que implica la distinción y relación entre los mecanismos, los eventos y las experiencias-, el *dominio de lo actual* -el cual se refiere sólo a los eventos y experiencias- y, finalmente, el *dominio de lo empírico*, que implica solamente las experiencias (1978: 13). En su opinión, esto ocurre porque el manejo de las nociiones de causa y ley, en el empirismo, no permite diferenciar entre los patrones de eventos producidos por los investigadores, los fenómenos que se observan en su consecuencia y la estructura real de los mecanismos del mundo a que hacen referencia. Por otro lado, la ciencia implica también una serie de *actividades sociales* que marcan, según Bhaskar, la lógica del descubrimiento y que puede ser objeto, a su vez, de un análisis científico mediante la utilización de las ciencias sociales. En opinión de Bhaskar, tras la aceptación de la existencia de las dimensiones ontológicas y epistemológicas, existe la necesidad de la aceptación de una dimensión *meta-crítica* alrededor de la relación entre ciencia y filosofía. Ésta tiene como tarea evaluar y discutir el aporte de la ciencia para la construcción de un mundo más humano.

William Outhwaite ha afirmado respecto de la postura de Bhaskar: "Para el realismo empírico, el objeto último de la ciencia es el 'mundo empírico'. Para el idealismo trascendental, éste es las entidades teóricas, modelos, etc., con los cuales nosotros procuramos capturar el mundo y 'salvar el fenómeno'. En cambio, para el *realismo trascendental* (Bhaskar) éste es las estructuras, los mecanismos y los procesos de la realidad en sí misma, los objetos intransitivos de la ciencia, los cuales distingue de los objetos transitivos: nuestras teorías y conceptos" (Outhwaite 1994: 2).

En el campo de las ciencias sociales, Bhaskar organiza su discurso alternativo en contraposición tanto a las posturas individualistas como colectivistas. Dicho discurso está marcado por la respuesta a la pregunta ¿se puede conocer en las ciencias sociales de la misma manera que en las ciencias naturales? La respuesta es sí en tanto se consideren, desde los límites del naturalismo, las diferencias ontológicas, epistemológicas, relacionales y críticas que tienen los objetos de las ciencias sociales. Para él, la afirmación respecto de la posibilidad de conocimiento en las ciencias sociales desde los límites del naturalismo permitiría llegar a una explicación crítica de la sociedad. Las diferencias aludidas entre ciencias naturales y ciencias sociales, que se fundamenta en las particularidades de los objetos de estas últimas, pueden sintetizarse de la siguiente manera:

- La sociedad existe independientemente de quienes la conocen, pero dicho conocimiento no.
- El conocimiento de las ciencias sociales depende de la comprensión de la dualidad de la estructura y de la dualidad de la praxis.
- El modelo transformacional de la actividad humana (propuesto por Bhaskar) lleva a sostener (ante las distinciones individualismo-holismo y subjetivismo-objetivismo) que el conocimiento de las ciencias sociales es *relacional*, es decir, no se resuelve en ninguno de los aparentes polos contradictorios.
- En este marco, la explicación de las ciencias sociales es en sí misma crítica, ya que desde una visión alternativa de la relación entre *hechos* y *valores* se fundamenta otra entre *teoría y práctica*. A partir de esto, Bhaskar conecta pretensión emancipatoria y construcción de conocimiento en las ciencias sociales.

Bhaskar sostiene que “el *naturalismo crítico* o *realismotrasciende* tres crudas polaridades: 1) afirma una concepción relacional del problema de las ciencias humanas, en oposición al individualismo y el colectivismo. 2) Su modelo transformacional de la actividad social soluciona igualmente los errores de reificación y de voluntarismo. 3) Su cualificado naturalismo crítico se opone a la vez al hipernaturalismo positivista y al total anti-naturalismo hermenéutico” (Bhaskar 1991: 141). De este modo, a través del naturalismo crítico Bhaskar pone al descubierto que uno de los temas centrales del post-empirismo en ciencias sociales es la *disolución de las aparentemente irreconciliables posiciones entre acción y sociedad, individualismo y holismo*.

Dentro de su propuesta general, Bhaskar profundiza su opción por la relación entre *conocimiento* y *valores*. Dicha opción parte del convencimiento de que si, en el marco de un proceso de explicación del mundo social, se puede demostrar que una creencia que pretende estar “fundada científicamente” en realidad se sostiene en un conjunto de afirmaciones falsas, es posible señalar su inadecuación en tanto creencia, es decir, en cuanto implica valores. La argumentación de Bhaskar puede reconstruirse: si se tiene un consistente set de teorías que muestran cómo una creencia sobre un objeto es falsa y explican por qué esto es así o, posiblemente, por qué es falso (ilusorio, inadecuado, mal fundado), el hecho de que la creencia sea creída u obtenida, entonces se puede inferir una evaluación negativa del objeto (por ejemplo, el sistema de relaciones sociales vigente) y una evaluación positiva sobre la necesidad de transformar el objeto y las fuentes de las creencias aludidas (Bhaskar 1987). Es en esta dirección que se puede entender cómo Bhaskar comprende la emancipación, caracterizada como “la transición desde una, in-deseada, in-necesaria y opresiva situación hacia una deseada y/o necesaria, y potencializadora o más floreciente situación” (Bhaskar 1994: 253).

Es justamente sobre esta temática que me concentraré más adelante, por lo que es lícito incluir la explicitación de alguna terminología de la “dialectización” del realismo crítico que permita entender, junto a los conceptos arriba mencionados, la dialéctica de la emancipación propuesta por Bhaskar.

Si bien el realismo crítico dialéctico (en adelante RCD) puede ser entendido (tal como consta en el glosario de *Dialectic*) como el sistema de categorías y configuraciones presentadas a través de la red 1M-4D y una de las secuencias posibles de su presentación es partir de la ausencia implícita en el deseo, por momentos dicha vía parece ser incomprendible. Una manera de reducir complejidad para lograr captar la propuesta de Bhaskar es tomar uno de los muchos, interconectados y superpuestos caminos que él sigue de manera simultánea. Pero antes de tomar cualquiera de esos caminos hay que entender el motivo de esta dialectización del realismo crítico. Según mi opinión, el objetivo último de la propuesta bhaskariana se señala en el subtítulo de *Dialectic: el pulso de la libertad*. Para Bhaskar el conocimiento científico del mundo natural y social involucra una crítica transformativa del *status*

quo que garantiza racionalmente las posibilidades de actuar para suprimir todo tipo de opresiones, en un contexto de diálogo sobre la verdad, la libertad y la emancipación. Desde este punto de vista, el RCD es una filosofía de la ciencia vuelta filosofía (epistemología) política a través de la crítica “interna” de los problemas centrales de la filosofía misma.

Aclarado lo anterior es posible establecer que el RCD se basa en la interconexión de cuatro momentos del análisis dialéctico: 1M, 2E, 3L y 4D. Donde 1M puede ser entendido como un primer momento en el cual Bhaskar sitúa lo estructural, la diferenciación y la alteridad y va a encarnar en todo su desarrollo la no-identidad (suponiendo las distinciones realizadas entre lo intransitivo y lo transitivo); es la fuente de donde surge la emergencia, la manifestación. El 2E es el momento del segundo límite o eje, el momento de la negación, del desarrollo de lo que aparece en 1M pero también de los otros dos momentos, es la dialéctica del cambio. El 3L se presenta como momento de la totalidad, de la universalización a través de la dialéctica de la totalización. Mientras que la cuarta dimensión del análisis dialéctico -4D- involucra la capacidad transformativa de la agencia humana en la dialéctica de la praxis y la dialéctica de la superación y punto de partida de una nueva negación.

Para entender la noción de dialéctica como “todo aquello que desde toda relación entre elementos diferenciales se orienta hacia ausentar determinaciones en el proceso de ausentar ausencias o malestares...” (Bhaskar 1993: 396), hay que aclarar que, en cada uno de los momentos, las dialécticas que se presentan suponen la adopción y articulación por parte de Bhaskar de algunos aspectos de diversas nociones de dialéctica. Dichas nociones, que han sido tomadas de su visión sobre la historia de la filosofía, son: “contradicciones dialécticas” (Heráclito), “argumentos dialécticos” (Sócrates), “razón dialéctica” (Platón), “propedéutica dialéctica” (Aristóteles), “proceso dialéctico” (Plotino y Schiller), “inteligibilidad dialéctica” (Hegel), “praxis dialéctica” (Marx) y, finalmente, la “dialéctica de la libertad” que Bhaskar adjudica al RCD en tanto “síntesis” de los aportes de Kant, Hegel y Marx.

Esta conexión con la historia de la dialéctica es presentada en el RCD mediante un trabajo de reconstrucción de cuatro conceptos básicos del proceso dialéctico: *emergencia, negación, ausencia y transformatividad*. Como es fácil advertir, cada uno de estos conceptos se relaciona con cada uno de los momentos a los que se ha hecho mención pero, desde el punto de vista de esta presentación, deberían ser comprendidos de la siguiente manera: existe (en un sentido realista) un conjunto diferenciado y estructural de situaciones de injusticia; su conocimiento permite observar que la injusticia es un proceso que produce ausencias en la naturaleza y en los seres sociales, por lo que, dada la capacidad transformativa de la praxis humana, es lícito iniciar un proceso de remoción de ausencias a través de la dialéctica de la libertad, centro del proceso de emancipación humana. De este modo es posible comprender, al menos parcialmente, la dialéctica bhaskariana como una “lógica” de la ausencia, donde el proceso (que luego se tratará de aclarar) de ausentar ausencias juega el rol de “eslabón dialéctico” que permite conectar conocimiento científico crítico de la realidad social (realismo crítico lo llamó entre 1975-1989) con una filosofía naturalista dialéctica cuya tarea fundamental es “iluminar” el proceso emancipatorio (realismo crítico dialéctico –desde 1989 a la fecha). Sin duda, son muchos los aspectos de la propuesta de Bhaskar que aún deberían ser aclarados, pero esta introducción intenta despejar, en lo posible, el camino argumentativo de su dialéctica de la emancipación. En lo que sigue se intenta esquematizar los elementos fundamentales de dicha propuesta para posibilitar su mejor comprensión.

Hacia una axiología emancipatoria como dialéctica del conocimiento de la sociedad

Como se ha tratado de sintetizar, el RCD es un desarrollo del realismo transcendental y el realismo científico como crítica radical en el contexto post-empirista, tanto científico como filosófico. La propuesta de Bhaskar pretende mostrar cómo un naturalismo crítico lleva adelante la articulación

entre hechos y valores, entre teoría y práctica. Mi objetivo central es mostrar cómo el enfoque de Bhaskar gira alrededor de un concepto muy particular de dialéctica que le permite inferir de las explicaciones de la sociología sobre el mundo social las transformaciones deseables de un estado de cosas dado. En lo personal, aunque creo entender la propuesta de Bhaskar, pienso que si bien sus conclusiones son algo problemáticas, de todos modos exhiben algunas ventajas comparativas respecto de otros enfoques en muchos de los nodos que representa la intrincada red conceptual que él propone. Volveré al final de este trabajo a un posible balance de su propuesta pero, antes, es importante esquematizar en qué consiste la propuesta del RCD sobre la emancipación.

Como se ha advertido ya, el trabajo de las ciencias sociales y el proceso emancipatorio se entrelazan en la propuesta de Bhaskar. Para aportar un poco más de claridad a su estructura argumentativa es conveniente tener presente lo siguiente:

- 1) El principal argumento de Bhaskar reside en mostrar cómo las ciencias sociales contienen en sí mismas un nivel crítico como rasgo fundamental. Enfatizando los equívocos a los que conducen los enfoques post-modernos y fisicalistas en ciencias sociales afirma: “Mi principal objetivo es mostrar cómo debe ser el caso para que una ciencia social emancipatoria sea posible” (Bhaskar 1991: 145); “...mi intención es defender la científicidad, y elucidar la forma general de tales ‘investigaciones profundas’ en las ciencias humanas” (*ídem*: 146).
- 2) En el marco de lo que denomina “el modelo transformacional de la acción humana”, afirma: “Mi segundo objetivo es resolver la tradicional antinomia entre hechos y valores y teoría y práctica...” (*ídem*). En este contexto, muestra la existencia de lo que llama “espiral hechos-valores” y que pone en relación con distintos niveles de explicación y racionalidad, afirmando: “acepto el carácter dependiente, práctico y valórico de la investigación social, pero mi objetivo principal es mostrar cómo las teorías explicativas suponen valores y prácticas” (*ídem*: 151).
- 3) Bhaskar muestra la existencia de siete niveles de racionalidad en relación con otros tantos modelos de explicación que se observan desde distintos tipos de lo que podríamos llamar “usos de la razón”. Los dos primeros niveles, que se mueven en el marco de la “racionalidad instrumental”, son: nivel I, racionalidad técnica; nivel II, racionalidad instrumental contextualmente situada. Los dos siguientes niveles, que se mueven en el marco de una “razón crítica”, son: nivel III, racionalidad práctica; nivel IV, racionalidad crítica explicativa. El nivel V, denominado racionalidad crítica explicativa profunda, y la racionalidad profunda que constituye el nivel VI se mueven en el marco de una “razón emancipatoria”. Finalmente el nivel VII, el de la “racionalidad histórica”, se mueve en el contexto de una “razón histórica” (Bhaskar 1989).
- 4) Se debe tener presente también que Bhaskar afirma: “Mi argumento es que la ciencia social es no-neutral en un doble sentido, que a la vez, a) consiste en una intervención práctica en la vida social y b) que lógicamente involucra valores” (Bhaskar 1991: 146). Enfatiza que tanto el poder explicativo de las teorías como el del agente juegan un rol fundamental.

Estos cuatro elementos del pensamiento de Bhaskar proveen una buena base para una explicitación mayor de la dialéctica de la emancipación que involucra los siguientes elementos: su teoría de la agencia humana, sintetizada en lo que denomina el modelo transformacional de la actividad social y los cuatro planos del cubo social; su propuesta sobre la dialéctica de la libertad y su visión sobre la dialéctica de la verdad.

El centro del naturalismo crítico, como se ha insinuado ya, es el modelo transformacional de la actividad social (TMSA). Dicho modelo se ha construido como resolución de las tres clásicas “parejas epistemológicas” (*sensu* Bourdieu) en teoría social: (a) estructura-agencia, (b) individualismo-colectivismo, y (c) lo que Bhaskar denomina anti-naturalismo hermenéutico - hiper-naturalismo

positivista. Contra la aceptación usual de estas “parejas” como dicotomías aporéticas, el TMSA alega:

1) “la estructura social es una condición necesaria para, y medio de, la agencia intencional que es a su vez una condición necesaria para la reproducción de la transformación de formas sociales” (Bhaskar 1993: 154). De esta manera, el TMSA involucra la dualidad de estructura y agencia y, también, la dualidad de mediación y transformación. Es decir, el TMSA expone el proceso-en-producto y producto-en-proceso como rasgos de vida humana, donde tiene lugar la conexión entre las consecuencias imprevistas, las condiciones no conocidas, la motivación inconsciente y las habilidades tácitas del agente en tanto mecanismos de la producción y reproducción de sociedad.

2) “toda la vida social está tramada en una red..., que las relaciones sociales constituyen el tema-sujeto paradigmático de las ciencias sociales y las identidades sociales están constituidas relationalmente, en virtud del cambiante/diferenciante sistema de diferencias y/o cambios” (Bhaskar 1993: 155)

3) “las ciencias sociales pueden ser ciencia en el mismo sentido en que la ciencia experimental de la naturaleza, pero en modos que son tan diferentes de la última como específicas a la naturaleza de las sociedades. Transformacionalismo. Relacionismo. Naturalismo crítico. (*ídem*)

Por consiguiente, la propuesta de Bhaskar ve la vida social como un proceso dinámico, estratificado e inter-accional de acercamiento entre naturaleza y ser humano. El TMSA propone entender el orden práctico de la vida humana como una intersección causal entre el orden natural y social en la cual nosotros podemos ver la constitución de tres tipos de determinaciones del ser humano: natural, social y mixta. Es más, el TMSA tiene que ser analizado en relación con la propuesta de lo que Bhaskar llama “cubo social”, donde se ponen en relación los rasgos de los seres sociales en un esquema de cuatro planos.

El Cubo Social se piensa dentro de las relaciones transformativas del TMSA y en el marco de una interrelación entre “posibilidad / coacción” y “reproducción/transformación”. Brevemente, los cuatro planos involucrados son: a) las transacciones materiales con la naturaleza, b) las relaciones inter-/intra-subjetivas (personales), c) las relaciones sociales, y d) la subjetividad del agente. En este contexto, Bhaskar señala: “en el centro de esta concepción está la idea de la *praxis* comprendiendo la *negación transformativa*, o el cambio, *de lo dado*”. En relación a esto afirma también que “[a]cción debería ser comprendida como un vector cognitivo-afectivo-conativo-expresivo-performativo, con una forma, contenido, “estado de animo”, estilo y eficacia propias” y que “[a]gencia puede ser definida de la manera más simple como una causalidad o proceso de una intencionalidad hecha cuerpo, cuyos “ejes” en un estado de cosas, excepto que estuvieran sobredeterminados..., no habrían ocurrido de otro modo, aún si la razón real que los causa está rutinizada, inconciente, múltiple, contradictoria y/o anterior (incluyendo intervalos, retrasos, larga prioridad)” (Bhaskar 1994: 100).

Dentro de la relación, correspondencia y diferenciación entre dichos planos emerge la posibilidad de observar algunas sub-dimensiones. Respecto de las que tienen lugar en el plano c. (relaciones sociales) y el plano b. (relaciones inter-personales) aparecen dimensiones subalternas. En el primero (c), las relaciones de poder discursivas y normativas y en el segundo (b) las relaciones comunicativas y morales. En el contexto de la sub-dimensión del poder, Bhaskar ve dos tipos de relaciones de poder: Poder1, que se presenta como la capacidad transformativa intrínseca al concepto de agencia que se adelantó y Poder2, “como la ... capacidad transfactualmente eficaz de alcanzar una dirección más allá de (i) los deseos manifiestos y/o (ii) el interés real de los otros (basados en sus concretas singularidades); y tematice la pluralidad, que aproxima a una transfinitud potencial de Poder2 o de las relaciones generalizadas del amo-esclavo-tipo de la clase y al género, de la edad a la etnicidad.” [1](#)

Bhaskar retoma aquí la distinción entre visión “positiva” y “negativa” del poder que hoy se realiza en la

teoría social. Es decir, asocia Poder1 a la potencialidad productora de la agencia y Poder2 a la capacidad puesta en juego en la lucha por lograr hegemonía o contra-hegemonía. En este marco, es importante señalar que el proceso de alienación toma forma en esta sub-dimensión de Poder2, donde la noción de relación del amo-esclavo generalizada tiene, al menos, dos significados:

- 1) La dominación, explotación, subyugación y control como tipos de relaciones situadas geo-históricamente que muestran cómo, siguiendo la manera hegeliana, la internalización introyectiva y el proceso de duplicación proyectiva son manifestaciones de la conciencia infeliz; y
- 2) como rasgo del modo de producción capitalista “*lo intrínseco de la relación al contrato de wage-labour/capital es ocultado en el nivel de transacciones interpersonales* por el fetichismo y los errores causalmente eficaces de la categoría de los cuales depende” (Bhaskar 1993: 154).

Relacionado a esto es digno hacer notar que Bhaskar ve la alienación en el contexto de las cuatro dimensiones dialécticas (1M no-identidad, 2E negatividad, 3L totalidad y 4d agencia); y es de esta manera que la alienación aparece como 3L destotalización, es decir, como “la condición de ser “extrañado” o separado de lo que es constitutivo o esencial para su naturaleza, poder causal o bienestar” (Bhaskar 1994: 107). A este nivel es necesario re-conectar la relación generalizada de amo-esclavo y la alienación con la ideología como una intersección de las sub-dimensiones del cubo social, es decir, Poder2, discursivo(c) /comunicativo(b) y normativo(c)/moral(b). Este tipo de intersección proporciona la legitimación discursiva del Poder2 “en un sentido fuerte que incluye el error categorial”; a partir de aquí podemos observar claramente “por qué cualquier axiología emancipatoria bajo el capitalismo requiere, como recurso metodológico, una ciencia social basada en la explicación profunda crítica” (Bhaskar 1993: 154).

Para entender mejor esto es interesante retomar los componentes de la acción en el TMSA de Bhaskar. La acción, como capacidad transformativa en el contexto de poderes causales para actuar, pone en relación las competencias (en tanto conocimiento del “cómo” práctico, tácito), los medios (como acceso a los recursos), las posibilidades y las circunstancias. Lo que involucra:

- 1) creencias (como conocimiento discursivo del “qué”), valores, sentimientos (como sensibilidad interna) y deseos (como disposiciones para actuar) orientados de cierta manera, más o menos competentemente;
- 2) cada uno de estos elementos tiene su dominio específico cognoscitivo, afectivo, conativo, expresivo y preformativo. La relación es especialmente fuerte entre los deseos y el dominio conativo porque emerge aquí la conexión entre la motivación/guía y el deseo como rasgos centrales de acción;
- 3) en el curso de la acción aparece el grado de desarrollo emocional, grado de confianza y capacidad para movilizar energía y la general (ego-sintónica/emancipatoria) seguridad existencial fundada en las relaciones de confianza;
- 4) finalmente, todas estas características deben ser leídas en el marco de las relaciones entre las condiciones de la acción y sus consecuencias que, a través de la movilización de recursos, producen los actos sociales.

En el marco de este concepto de acción centrado en el deseo, y si se recuerda la conexión entre la relación amo-esclavo, la alienación y la ideología como su legitimación discursiva, se puede entender por qué la praxis se ha conceptualizado como negación transformativa de lo dado. Es más, de esta manera es posible empezar a ver cómo el centro del modelo de Bhaskar de la emancipación humana es “el proceso de ausentar ausencias”, donde se ligan deseo y ausencia, siendo esto el nudo de la dialéctica de la emancipación que propone el RCD.

Como se adelantara, desde el punto de vista de Bhaskar la emancipación consiste

en la transformación, en la auto-emancipación por los agentes en juego, de una fuente indeseada e innecesaria a una deseada y necesaria de la determinación, son ambos causalmente presagiadas y lógicamente puesta en acto por una teoría explicativa, pero se pueden efectuar solamente en la práctica.²

Como cambio estructural, la emancipación se basa en una teoría científica y en la práctica política revolucionaria. Bhaskar defiende que “la sociología a veces trae consigo, a menudo informa y siempre afecta valores y acciones” (Bhaskar 1987: 171). Como primer paso, rechaza todo tipo de sociología que acepte la neutralidad valórica y propone un enfoque no-neutral sobre las relaciones entre hecho-valor y teoría-práctica en un contexto crítico explicativo. Este enfoque es no-neutral en dos sentidos: porque entiende que la sociología siempre consiste en una intervención práctica en el mundo social, y porque a veces implica lógicamente valores y vinculaciones con juicios prácticos. Así, Bhaskar propone su “espiral hecho-valor y teoría-práctica”, en el cual es posible ver cómo tienen lugar sus relaciones dialécticas y causales en el contexto de los componentes de acción mencionados. Para Bhaskar dicho esquema elíptico permite observar cómo “las...asimetrías que hacen la helice potencialmente racionales, que está desarrollando progresivamente espirales, más bien que simplemente auto confirmadas y tan auto-destructivas, más o menos rápidamente debilitando círculos (*ídем*: 173). Esta propuesta involucra dos argumentos centrales para la comprensión del proceso de constitución de una axiología emancipatoria:

- 1) Bhaskar afirma la ligazón entre emancipación y un enfoque no-neutral de la sociología de la siguiente manera: (a) Da por sentado todos los componentes de acción social del TMSA en su conexión con un modelo práctico de toma de “conciencia”, donde “somos (progresivamente) (i) sintientes, (ii) conscientes, (iii) atentos, (iv) reflexivos auto-conscientes, atentos y articulados y (v) ocupados en actividades planeadas (controladas, deliberadas, integradoras), razonables (inteligentes, bien fundadas, responsables), colectivas, coordinadas y mutuas.”³ (b) Luego, pone en conexión las características anteriores con el proceso de emancipación en el que la libertad práctica supone estos cinco órdenes de conciencia como condición para la articulación con cualquier discurso explicativo emancipatorio.
- 2) El centro del argumento de Bhaskar sobre la transición de la relación hecho-valor a la tarea emancipatoria de la sociología puede resumirse como sigue: (a) Si nosotros tenemos una creencia P sobre algún objeto O que se funda en una explicación causal S y (b) nosotros poseemos bases adecuadas para suponer que P es falso y S co-explica P; entonces (c) nosotros podemos pasar a una evaluación negativa de S y una evaluación positiva de una acción dirigida racionalmente a la remoción de S. En otras palabras, si nosotros tenemos un fundamento adecuado (explicación causal) para mostrar la relación de P y S como falsa conciencia, “entonces la inferencia para una evaluación negativa de sus fuentes y evaluación positiva de acción orientada hacia su disolución es, *ceteris paribus, obligatoria*” (*ídем*: 178).

Queda claro cómo las “explicaciones en profundidad” tienen un lugar central en el programa de Bhaskar. Como ha señalado, el objetivo más importante es adelantar la estructura lógica de una crítica explicativa. En el curso del desarrollo de esta estructura tiene lugar la relación dialéctica entre racionalidad, explicación, creencias y emancipación. Bhaskar afirma en este contexto que pueden identificarse los siete niveles de racionalidad que se bosquejaron más arriba. En estos niveles se puede observar cómo la racionalidad emancipatoria involucra una conexión fundamental entre razón crítica y la razón histórica dentro de un proceso progresivo de explicación y, también, observar cómo las relaciones dialécticas entre hecho-valor, teoría y práctica involucran tipos diversos de racionalidad. El punto de partida básico está en el nivel IV como racionalidad crítica explicativa, que Bhaskar esquematizó como sigue:

I. S.1 (i) T > P. (ii) T exp 1 (P)---> (iii) -V (S--->I (P)--->(iv) Vo -s

Es decir,

si tenemos un sistema constante de las teorías T que (i) demuestra que una cierta creencia P sobre un objeto O pueda ser falsa, y (ii) explica el porqué de eso, o quizás de algún modo eso es falso (ilusorio, inadecuado, engañando), o la creencia es creída (o se sostiene) entonces las inferencias (iii) a una evaluación negativa que da cuenta del objeto (e.j. sistema de relaciones sociales) por la falsedad de la creencia (es decir una ligazon equivocada respecto a realidad entre la creencia P sobre O) y (iv) una evaluación positiva de la acción dirigida racionalmente a remover (desconectando o transformando) ese objeto, es decir las fuente(s)de la falsa conciencia que hace aparecer obligatorio a CP.⁴

Pero este punto de arranque, en principio, debe ser radicalizado en la práctica en el contexto de la razón histórica.

Desde el punto de vista del RCD, es necesario conectar un modelo adecuado de explicación científica con un modelo satisfactorio de resolución de problemas prácticos y el cambio normativo para plantear una fundamentación adecuada de la racionalidad crítica orientada a la emancipación humana. En este marco, Bhaskar expone dos modelos diferentes y complementarios de explicaciones científicas:

1. Un modelo teórico [DREI (C)] basado en una relación dialéctica entre la separación referencial y la revisión descriptiva secundaria, llevada a cabo de hecho en un desarrollo progresivo de descripción, “retroducción”, eliminación, identificación y corrección; en correspondencia con el nivel humeano de necesidad natural, el nivel kantiano de necesidad natural, prueba rigurosa bajo la condición experimental cerrada, con un nivel lockeano y leibniziano de necesidad natural, respectivamente.
2. Un modelo de explicación científica [RRREI (C)] aplicado sobre un sistema abierto típico, a través de los pasos siguientes:

(a) la resolución del acontecimiento en sus componentes. (b) La redescipción de estos componentes en leyes teóricamente establecida que se pueden aplicar a ellos. (c) Retroducción vía las posibles causas antecedentes de tales leyes... (d) la eliminación de alternativas. (e) La identificación positiva de las causas generativas que trabajan en la producción de su conjunción en tanto advinientes (si esto es así). (f) Trabajo correctivo recesivo secundario en la descripción de la conexión del explanandum.⁵

Como respuesta a la pregunta sobre cómo es posible una praxis no alienada, y en relación con los dos tipos de explicación científica, Bhaskar propone los tipos siguientes de resolución de problemas prácticos y el cambio normativo:

C - Diagnóstico, Explicación, Acción (DEA).

D - Descripción, Explicación, Transformación (DET).

El modelo DEA se piensa para iluminar una manera práctica hacia una alternativa concretamente utópica y una teoría y práctica de las transiciones; además, involucra una ligazón con el modelo DET orientado hacia un claro cambio normativo. De esta manera podemos relacionar ahora A, B, C y D, es decir, modelos de explicación con modelos de resolución de problemas prácticos. Relación desde donde las conexiones entre DREI(C)--->RRREI(C)--->DEA--->DET sacan a la luz la dialéctica de la moralidad que Bhaskar esquematizó como sigue:

moralidad descriptiva – crítica inmanente (inconsistencia teórica/práctica)---moralidad

redescriptiva--- lucha contrahegemónica hermenéutica y material ---meta critica 1 --- moralidad crítica explicativa (metacrítica 2)---totalizando praxis profunda (incorporando un proceso auto-reflexivo de monitoreo-aprendizaje y una satisfacción de una condición prefigurada estipulando (a) que los significados sean lo más consistentes posibles con el estado/fin o el proceso, (b) que de una cierta manera ellos incorporan o expresan los valores de ese fin)---axiología emancipatoria.⁶

Expuesta de manera muy general, se ha intentado mostrar que ésta es la propuesta de Bhaskar sobre la relación entre las tareas de las ciencias sociales y el proyecto de la emancipación humana. Pero para que esto sea mejor comprendido es necesario exponer cómo, según Bhaskar, la axiología emancipatoria dentro del realismo crítico dialéctico involucra un realismo moral y un naturalismo ético.

Antes de explicar el realismo moral y el naturalismo ético es conveniente esquematizar, al menos, los pasos centrales del realismo crítico dialéctico en el campo axiológico hacia una dialéctica de la libertad.

En el centro de la interconexión entre el proceso generalizado amo-esclavo, alienación e ideología como forma discursiva de legitimación del estado de cosas dado, se ha podido observar el punto de partida de la crítica explicativa. En el curso de la explicación crítica se ha señalado la conexión entre la tarea emancipatoria de la sociología y el modelo práctico y normativo para la práctica transformativa. A través de esto se hace posible comprender la necesidad de proveer fundamentos realistas, naturalistas y dialécticos para un punto de vista moral y ético. Según Bhaskar, en este contexto y en el centro mismo del proceso amo-esclavo tiene lugar la “lucha hermenéutica” en la cual la razón “contra-argumentativa” adquiere gran importancia. En contra de la inconsistencia entre teoría y práctica, la incompletitud y otros problemas, aparece la meta-crítica explicativa, que Bhaskar esquematiza en relación con los procesos de liberación de la siguiente manera:

...argumento---crítica inmanente---metacrítica2 explicativa--- axiología emancipatoria ---cambio --- libertad

Este proceso dialéctico tiene como contracara “el metateorema: 'males'-ausencias-constricciones (incluyendo inequidades) --- falsedades (morales) --- categorialmente absurdas” (Bhaskar 1993: 260). Si se pone en relación ideología, proceso de “concienciación” (con sus cinco pasos), las falsedades (morales) y el razonamiento moral [que va desde DREI(C) a DET] como ya se describió, se encontrará la importancia central del juicio y la verdad como componentes de la dialéctica de la emancipación.

Para Bhaskar los juicios tienen cuatro aspectos: veracidad expresiva, descriptividad, evidencialidad y lo fiduciario imperativo; estas cuatro dimensiones de los juicios tienen un importante papel en la definición de la verdad. Para Bhaskar

Una teoría adecuada de verdad debe tomar en cuenta el hecho que hay cuatro conceptos básicos, o componentes en su análisis (...):

- (a) la verdad como *normativa-fiduciaria*, la verdad en el sentido de “confía en mí - actúa sobre ello”, en la sub-dimensión comunicativa del cubo social;
- (b) la verdad como *adecuación*, como “afirmación garantizada”, en tanto epistemológica, como relativa en la dimensión transitiva,
- (c) la verdad como *referencial-expresiva*, como un bipolar ontico-epistémico dual, y en este sentido como absoluto; y
- (d) verdad como *alética*, como la verdad de o la razón de las cosas y de los fenómenos, no como proposiciones, como genuino ontológico, y en este sentido como objetivo en la dimensión intransitiva.⁷

Está claro que la dialéctica de la verdad involucra la "crítica explicativa en profundidad" y hace posible la lucha hermenéutica contra "la falsa conciencia" en el contexto del razonamiento moral. Para entender la importancia central de esta visión sobre la verdad es necesario recordar que: 1) "nosotros estamos deseando actuar como criaturas y juzgar en tanto seres que hablan" (Bhaskar 1994: 141), y por eso nuestra práctica involucra presuposiciones discursivas y juicios dentro de la dialéctica de la agencia y la dialéctica de los actos de habla; y 2) "una definición real de dialecto como la ausentificación de las ausencias y, socio-sustancialmente, como el proceso de desarrollo de la libertad... y entonces tenemos la meta- definición de lo dialecto como la ausentificación de las ausencias sobre ausencias... (que se han vuelto)... ausentes" (Bhaskar 1994: 135)

De esta manera, para Bhaskar es posible pasar de una crítica de la moralidad constitutiva de la sociedad a una axiología de emancipación porque la propia práctica -descripta en 1)- provee los fundamentos para una "explicación profundidad" y presupone (en el contexto de TMSA) la acción como una negación transformativa. La dialéctica de la ausencia implica el paso de lo real (de los procesos espacio-temporales-causales de "ausentificación") a la radicalización de nuestra capacidad de negación transformativa como un proceso de transformada y totalizadora praxis transformadora. Así, también, es evidente por qué los compromisos axiológicos necesarios obtenidos por un dialéctica de la confianza son el punto de partida de lo que Bhaskar llama "*ethical tetrapolity*":

(compromiso axiológico con expresiones de veracidad entabladas)---> (1) fiduciariedad (veracidad)--->(2) complejo explicativo teórico critico* (= teoría explicativa crítica + utopismo concreto + teoría de la transición) --->(3) profunda práctica totalizadora ---> (4) una axiología emancipatoria orientada a la libertad *qua* emancipación universal humana.[8](#)

Es en este contexto en el que Bhaskar propone su realismo moral y el naturalismo ético. El realismo moral involucra comprender que la moralidad es una propiedad real objetiva de la que emergen guías de acción, pero dentro del presupuesto de las dimensiones intransitiva y transitiva de la misma. Es decir, presupone una moralidad real transitiva-relacional en conexión con las relaciones intra-inter-subjetivas (social- natural), donde se encuentra la posibilidad de distinguir una moralidad descriptiva, redescriptiva, crítica y explicativa.

Por su lado, un naturalismo ético afirma que las proposiciones morales pueden conocerse en el curso del proceso de crítica explicativa provista por una sociología no-neutral. En relación a lo cual Bhaskar escribe,

la transformación naturalista del "es" al "debe ser"- la cual no sólo es compatible, sino también *se fundamenta*, en la *irreductibilidad* moral realista del "debe ser" al "es" –es decir, la transición del *hecho* al valor, presagia la transición entre y la dialéctica de, *teoría y práctica, forma y contenido, del centro a la periferia, de la figura al fundamento, del deseo a la libertad*, y hacia una praxis totalizadora profunda de una sentida solidaridad y de la dialéctica des-alienación y emancipación.[9](#)

Para que se entienda, en lo posible, este concepto de proceso emancipatorio es necesario que se planteen dos temas centrales relacionados a él:

1) Como ya se mencionó, el RCD involucra cuatro niveles, dominios o momentos: 1M, (no-identidad) 2E (negatividad), 3L (totalidad) y 4D (agencia), cada uno de ellos tiene, según Bhaskar, la siguiente correspondencia con los componentes de la forma del juicio:

- (i) performatividad expresivamente veraz = 4D;
- (ii) fidelidad performativa (*fiduciariness*) el = 3L;
- (iii) performatividad descriptiva = 2E (en la medida en que nuestro objetivo es el cambio)

(iv) performatividad evidencial = 1M (en la medida en que nuestro juicio está óptimamente fundado)

Desde esta conexión Bhaskar propone que la “lógica” del *ethical tetrapolity* puede ser vista como: 3L “fidelidad performativa”;...2E teoría crítica explicativa compleja;...4D praxis totalizadora profunda;...1M “*alethia*” moral = emancipación humana universal. Y él también afirma que la lógica de transición en la esfera social puede esbozarse como: 3L conexión dialéctica;... 2E contradicción dialéctica;...4D negación de la negación (transformación geo-histórica de productos geo-históricos);...1M emergencia (o superestructuración). A través de esto, al menos parcialmente, se puede visualizar cómo funciona la relación entre la emancipación humana y la dialéctica de la verdad.

2) Una pregunta clave aparece a esta altura del planteo bhaskariano, pregunta a la cual se debe poder contestar: ¿Qué tipo de práctica política se necesita para el proceso de emancipación? En el contexto de los cuatro tipos de dialécticas de la libertad (dialéctica sistemática, dialéctica intrínseca, dialéctica intrínseca-extrínseca y dialéctica extrínseca- intrínseca) Bhaskar afirma: “hay por lo menos cuatro tipos de política –política de vida, política de movimiento, política representativa y política emancipadora/transformativa” (Bhaskar 1994: 156), y agrega:

la praxis de la política emancipadora/transformativa va a ser transformada (alloplástica) transformadora (autoplástica), veracidad (fiduciaria) totalizante, transformacional (orientada al cambio profundo estructural y global) y de transición, basado en el existencial primario de confianza y orientado a una orden normativa de cuidado en una dialéctica de la solidaridad.[10](#)

Es en este sentido que se puede entender la conexión entre dialéctica de la ausencia, dialéctica de la verdad y dialéctica de la libertad desde un punto de vista “práctico”. Por último, se debe subrayar el lugar de la *alethic truth* dentro de la filosofía de Bhaskar porque, desde el lugar de este concepto, se puede aclarar la conexión entre la verdad como logro científico en el contexto de la crítica explicativa y la dialéctica de la verdad moral en el curso de la dialéctica de libertad como un elemento de la emancipación humana. Es decir, este concepto proporciona el puente que conecta hecho-valor y teoría-práctica.

Es bueno enfatizar que esta presentación esquemática de la propuesta de Bhaskar es parcial, y que debería ser leída en el marco del complejo conjunto que implica su realismo crítico dialéctico. Es conveniente aceptar también que la reconstrucción realizada aquí sólo estuvo orientada a mostrar la dialéctica de la emancipación y, especialmente, cómo se puede entender la transición que Bhaskar propone desde los logros de la sociología a una axiología emancipatoria. Sin embargo, pienso que ahora disponemos de algunos elementos desde los cuales se pueden “deducir” algunos comentarios para la práctica sociológica y la filosofía de las ciencias sociales en general.

Realismo crítico dialéctico y teoría social crítica

Sería imprudente intentar una evaluación de la propuesta de Bhaskar en un trabajo como el que aquí se ha realizado. Por ello, a modo de conclusión, esbozaré en primer lugar algunas “dudas” que se presentan a mi lectura personal; luego intentaré mostrar algunas ventajas que proporciona el RCD para la construcción de una teoría social crítica; y, finalmente, esquematizaré algunos desafíos a la práctica sociológica que entraña una dialéctica de la emancipación a la Bhaskar.

Más allá de las evidentes dificultades de lectura del planteo bhaskariano, existen algunos puntos oscuros en su desarrollo. Aquí se presentan sólo dos, que en lo personal me crean mayores dificultades para comprender RCD.

1) Si el RCD se propone iluminar la articulación entre conocimiento científico e historia material de una humanidad floreciente, y más allá de todos los argumentos de Bhaskar para evitarlo, ¿no se transforma en una compleja y actualizada versión de una filosofía de la historia con un telos “conocido” de antemano? Una lectura atenta de la propuesta puede despejar dicha problemática dado el énfasis bhaskariano sobre la “permanente apertura” de su dialéctica. Pero en una época como la nuestra no cabe menos que un esbozo de sospecha frente a un discurso que, en su *forma*, parece ser propuesto como “el” camino a la emancipación apoyado científicamente.

2) Más allá de que la distinción bhaskariana entre dimensiones transitivas e intransitivas (epistémicas y ontológicas) es clara y parece ser uno de sus grandes aportes, es difícil comprender si su “modelo” de dialéctica no está demasiado comprometido ontológicamente, es decir, si piensa que lo que él denomina “lo real” tiene una estructura dialéctica en un “sentido fuerte”. Seguramente Bhaskar podría responder de diversas maneras esta duda pero, de todos modos y dado su estilo argumentativo, su “naturalismo cualificado” una vez dialectizado deja en pie el compromiso aludido, puesto que, aunque es comprensible el lugar de los mecanismos causales en su 1M -que permitiría una respuesta-, no se termina de eliminar la sensación de que su dialéctica emergencia-ausencia-totalidad es demasiado sobre-determinante.

Ahora bien, Bhaskar por otro lado proporciona una serie de desarrollos que resultan de gran ayuda para la elaboración de una teoría social crítica:

1) Como se ha insinuado ya, tomando como punto de partida una ontología como la supuesta por el realismo crítico, se abre la posibilidad de conectar una imagen del mundo social estratificado y cambiante con la existencia de pluralidades de racionalidades que permiten redefinir la dimensión epistémica del conocimiento de lo social. De esta manera, la aceptación de dicha pluralidad de racionalidades se conecta con las posibilidades argumentativas que brinda una hermenéutica crítica para someter a discusión las razones que soportan las diferentes interpretaciones posibles del mundo social analizado. Justamente, es la necesidad de superar los problemas de un fisicalismo estrecho y una hermenéutica anti-naturalista lo que lleva a Bhaskar a postular su naturalismo cualificado.

2) Su idea de pluralidad de racionalidades evidencia cómo Bhaskar piensa en términos de una filosofía que, rompiendo con la auto-comprensión objetivista, se reconcilia con las ciencias sociales a través de un proceso reflexivo. Como asimismo unas ciencias sociales que, abandonando el absolutismo de una racionalidad instrumental, posibilitan la inclusión de los intereses que implican las teorías. En este esquema, razón, historia e intervención sobre el mundo social se interrelacionan de modo tal que, más allá de la pluralidad de mundos e interpretaciones, las ciencias sociales proveen de guías para la acción en un contexto emancipatorio. Las teorías que explican la constitución del mundo social permiten con este enfoque *untraslado paulatino* y dialógico de aquello que es comprendido a aquello que se pretende sea el mundo social.

3) En conexión con lo anterior, es importante resaltar que desde el mismo corazón del post-empirismo aflora una manera diversa de entender el rol de los valores y de las teorías. Es interesante recordar una frase de Bhaskar que se dirige al meollo de esta presentación y que considero una de las afirmaciones más complejas de argumentar del post-empirismo en la actualidad. Bhaskar sostiene que “la teoría social es justamente una filosofía moral, pero como ciencia” (Bhaskar 1991: 145), lo cual nos deja perplejos ante el problema de que la más actual de las visiones de la filosofía de las ciencias sociales nos retrotrae al nacimiento de las ciencias sociales en el siglo XIX. Es decir, la reconciliación entre filosofía y ciencia hace que, a comienzos del siglo XXI, la ciencia deba ser pensada también en tanto política y, de esta manera, deba discutirse su aporte para una vida buena.

4) Finalmente, la noción de *dialéctica* de Bhaskar nos hace pensar en tres de sus posibles significados utilizados en la teoría social en la actualidad. En primer lugar, se puede identificar con una visión

procesual y relacional de los fenómenos que estructuran el mundo social. En segundo lugar, indica un proceso propedéutico para el conocimiento de lo social. Finalmente, y de un modo menos fuerte, señala los momentos de articulación de los fenómenos acaecidos en la estructuración social. El primer sentido aborda la faceta de constitución del mundo social que ha sido generalmente acotada, pero no resuelta, en la dicotomía diacrónico/sincrónico. Es decir, lo social no se puede agotar en el saber sobre la simultaneidad o en el saber sobre el devenir, para ello hace falta incorporar una mirada que permita captar lo que hay de simultáneo y lo que hay de cambio en el mundo social. Lo dialéctico es, así, un rasgo de lo social que involucra sus momentos de cambio y de permanencia cristalizados en lo que es el proceso de relacionalidad de los agentes y las acciones sociales. En esta dirección, las dialécticas de las estructuras y de la praxis pueden ser identificadas con las características básicas de relación entre agente y estructura, entre agentes y entre acciones, que otorga a la realidad social esa cualidad de aparecer como simultánea y cambiante a la vez. Este rasgo de la constitución social conduce a preguntarse por cómo emergen los momentos de producción y reproducción de la realidad social. De esta forma se puede comprender que, si se observa detenidamente, tanto la estructura y la praxis son medios y productos de la agencia humana. Por lo tanto, se podrá apreciar cómo lo dialéctico es un camino cognoscitivo y argumentativo para adentrarse en una realidad social que se presenta como compleja e indeterminada. Es decir, *dialéctico* significa aquí el modo por el cual nos introducimos al conocimiento de una realidad que es simultánea y cambiante, producida y reproducida por los agentes. Es buscar la relacionalidad y la procesualidad, darle un sentido para que pueda ser comprendido en una dirección muy cercana al trabajo de interpretación propuesto como tarea hermenéutica; la dialéctica es el reconocimiento de las voces que emergen múltiples y complejas pero pasibles de ser traídas a diálogo en una racionalidad procedural. En este sentido, la dialéctica es argumentación racional y es una forma de conocimiento y supuesto epistémico del conocimiento científico de lo social. Pero también se sugiere un tercer significado que, si bien es más “débil” que los anteriores, es el más directamente usado en la elaboración de teoría en ciencias sociales; es el que indica los procesos de articulación entre fenómenos y que no puede ser identificado con los rasgos de esos fenómenos ni con los de los agentes ni con los de la agencia. Justamente, es el mismo momento de articulación que debe ser conceptualizando teniendo en cuenta los rasgos de aquello que se articula, que provee de una nueva realidad no identificable con las que le preceden.

Para terminar, creo que el RCD presenta algunos desafíos para una práctica sociológica tendiente a construir una teoría social crítica:

- 1) El RCD presupone una manera no antropomórfica para la constitución de una imagen de ciencia donde el sujeto (agente) no científico de la sociología adquiere un lugar central. El RCD proporciona herramientas meta-teóricas para entender la práctica de la sociología más allá de los objetivos científicos específicos y cerrados. De esta manera, el rol tradicional y académico del científico social debe ser re-pensado y modificado.
- 2) A través de lo anterior aparece la necesidad de una sociología de la sociología que proporcione un análisis adecuado de una “*realpolitik* de la razón” (*sensu* Bourdieu), donde la construcción del poder académico y científico pueda observarse en un proceso de reflexividad creciente.
- 3) La distinción entre Poder1 y Poder2 en el RCD involucra la necesidad de cambio del enfoque negativo sobre el poder, posibilitando la distinción entre la práctica de poder y la práctica política, en conexión directa con lo que el RCD supone como el desarrollo de una imagen transformativa del poder.
- 4) Finalmente, en este contexto la práctica de investigación social también debería ser transformada. Pues, si se quiere ver la acción de los mecanismos reales de práctica social que nosotros reconstruiremos con nuestras herramientas metodológicas, dichas herramientas deben ser actualizadas. La práctica de la investigación social tradicional no incluye la posibilidad de observar las tendencias de

los poderes causales a través de los mecanismos que constituyen el mundo social.

De esta manera, el RCD puede ser visto no sólo como un enfoque meta-teórico sobre las ciencias sociales desde donde es posible inferir una nueva “lógica de descubrimiento científico” para el estudio científico de la realidad social. Además el RCD (como Bhaskar ha señalado) es una filosofía para la sociología en la que nosotros podemos encontrar muchas pautas para nuestra práctica científica (como actividad social) y para conectar esto con el proceso de emancipación humana.

La dialéctica de la emancipación que nos presenta Bhaskar puede tener problemas argumentativos, puede suscitar acuerdos y desacuerdos, puede hasta resultar pedante pero, sin duda y tal vez muy enfáticamente, en un contexto relativista y desesperanzado recupera para la filosofía el compromiso con la felicidad y la verdad.

Bibliografía citada

- BHASKAR, Roy, *A Realist Theory of Science*, Harvester Press, Sussex, 1978.
- BHASKAR, Roy, *The Possibility of Naturalism*, Harvester Press, Sussex, 1979.
- BHASKAR, Roy, *Scientific Realism and Human Emancipation*, Verso, London, 1987.
- BHASKAR, Roy, *Reclaiming Reality*, Verso, London, 1989.
- BHASKAR, Roy, *Philosophy and the Idea of Freedom*, Basil Blackwell, Oxford, 1991.
- BHASKAR, Roy, *Dialectic. The Pulse of Freedom*, Verso, London, 1993.
- BHASKAR, Roy, *Plato Etc*, Verso, London, 1994.
- BRYANT,C., *Practical Sociology*, Polity Press, Cambridge, 1995.
- GIDDENS, Anthony, *Studies in Social and Political Theory*, Basic Books Inc, New York, 1977.
- HABERMAS, Jürgen, *La Lógica de las Ciencias Sociales*, Tecnos, Madrid, 1987.
- OUTHWAITE, W., *Theoretical Concepts and Real Definition*, University of Sussex, ms., 1994.
- WILLIAMS, M. y MAY, T., *Introduction to the Philosophy of Social Research*, UCL Press, London, 1996.

Notas

- (1) BHASKAR, Roy, *Dialectic. The Pulse of Freedom*, Verso, London, 1993, p. 154. [volver al texto](#)
- (2) BHASKAR, Roy, *Scientific Realism and Human Emancipation*, Verso, London, 1987, p. 171. [volver al texto](#)
- (3) *Ibid.* [volver al texto](#)
- (4) *Ibid.*, p. 184. [volver al texto](#)
- (5) BHASKAR, *Plato Etc*, Verso, London, 1994, p. 28. [volver al texto](#)
- (6) *Ibid.*, p. 112. [volver al texto](#)
- (7) BHASKAR, *Dialectic...*, *op. cit.*, p. 217. [volver al texto](#)
- (8) BHASKAR, *Plato Etc...*, *op. cit.*, p. 142. [volver al texto](#)
- (9) BHASKAR, *Dialectic...*, *op. cit.*, p. 259. [volver al texto](#)
- (10) BHASKAR, *Plato Etc...*, *op. cit.*, p. 156. [volver al texto](#)

Adrián Scribano es docente e investigador de la Universidad Nacional de Villa María, Córdoba y coordinador del Programa de Estudios de Acción Colectiva y Conflicto Social del Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba