

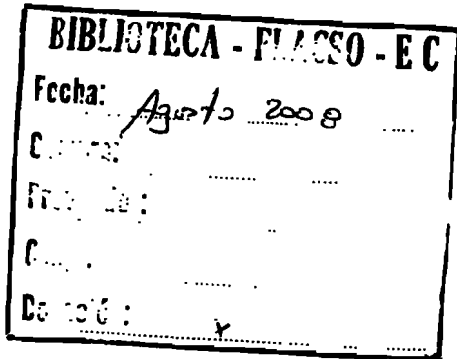
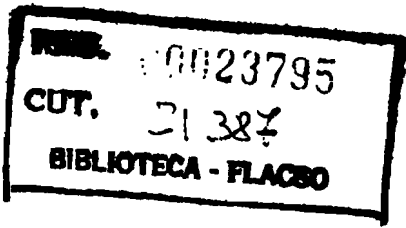
JOSÉ JOAQUÍN BRUNNER, MARTÍN HOPENHAYN
TOMÁS MOULIAN, LUDOLFO PARAMIO

Paradigmas de conocimiento y práctica social en Chile

FLACSO - EMBUSCO

Flacso
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

300.72.
P211P



Paradigmas de conocimiento y práctica social en Chile.
José Joaquín Brunner, Martín Hopenhayn,
Tomás Moulian y Ludolfo Paramio.

© FLACSO
Inscripción N° 87.485
I.S.B.N. 956-205-063-7

Diseño de portada: Patricio Andrade y Mauricio Espinoza
Diseño interior: Patricio Andrade
Composición: Jorge Gacte
Producción editorial: Eduardo Díaz E.
Impresión: S.R.V. Impresos S.A.
Tocornal 2052 - Fonofax: 551- 9123
Santiago.

Se terminó de imprimir en
Agosto de 1993.
IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE.

Indice

Prólogo	9
La investigación social positiva y la utilización del conocimiento José Joaquín Brunner	15
El marxismo en Chile: Producción y utilización Tomás Moulian	107
El materialismo histórico como programa de investigación Ludolfo Paramio	163
El humanismo crítico como campo de saberes sociales en Chile Martín Hopenhayn	203

El humanismo crítico como campo de saberes sociales en Chile

Martín Hopenhayn

1. Introducción

Chile ha vivido en las últimas dos décadas procesos colectivos de ruptura que la sociedad nacional todavía no logra integrar del todo ni objetivar completamente. Estas rupturas permean también *la articulación entre producción de conocimientos sociales y acción social transformadora*, la cual se encuentra hoy en una fase de redefiniciones y búsquedas. Esto significa que dicha articulación, si bien cuenta con tradiciones importantes y demarcables en el país, sobre todo desde la segunda postguerra, está hoy sujeta a múltiples cuestionamientos. Por un lado, la puesta en duda de los grandes proyectos de modernización que constituyeron la materia básica de consumo simbólico-político en otros tiempos (fueran el desarrollismo, el liberalismo o el socialismo), mueve a los científicos sociales a preguntarse por el lugar que ocupa su propia producción de saberes en la orientación de los futuros cambios sociales y políticos. Por otro lado, el desencanto y la desconfianza generados por las rupturas institucionales, los fracasos políticos y los desmembramientos sociales, llevan a grados mucho más altos de heterodoxia en las *comunidades de productores* de las ciencias sociales¹.

1. Llamaremos «comunidades de productores de las ciencias sociales» a cada conjunto de investigadores adscrito, explícita o implícitamente, a alguna de las grandes tradiciones de la investigación social en el país, trátase de la investigación positiva funcionalista, la marxista, la liberal, o la humanista-crítica que examinaremos aquí. Cada comunidad de productores posee especificidad en cuanto a los horizontes éticos

Con ello se torna menos clara la articulación entre producción de conocimientos y su incidencia en la realidad social. Existe, por último, una elevada afluencia de críticas que en los últimos años se le han formulado a algunas opciones importantes de articulación entre la producción de saberes sociales y el cambio social², no sólo en Chile sino a escala global. Todo ello fuerza a una profunda autorrevisión en las tradiciones ya constituidas de investigación social y, lo que es más importante para este estudio, *añade* nuevas orientaciones y sensibilidades que, simultáneamente, compiten y contribuyen con/a las tradiciones ya prefiguradas.

En las páginas que siguen intento establecer los contornos de *una nueva sensibilidad de las ciencias sociales* en Chile, cuyas filiaciones axiológicas y epistemológicas, así como su propia práctica de investigación y comunicación de conocimientos, hasta ahora han parecido dispersas. En otras palabras, intento describir un *campo de producción científico-social* que todavía tiene un carácter incipiente, pero que progresivamente gana reconocimiento, espacio de debate académico, formas institucionales de acción e interlocución con cientistas sociales de otras comunidades, como también con actores sociales diversos. Dicha sensibilidad nace precisamente del desencanto y de la desconfianza respecto de los efectos políticos y sociales que se han desprendido de las comunidades de saberes sociales previamente constituidas en el campo de las ciencias sociales en Chile.

Esta nueva sensibilidad permea y condiciona la percepción, la acción y el impacto de una amplia gama de cientistas sociales en el país. Llamaré a esta comunidad de cientistas sociales, que responde a dicha sensibilidad emergente, *la comunidad humanista crítica* (de aquí en adelante CHC). Ciertamente es que hasta la fecha la CHC no ha logrado plasmar un «espíritu de cuerpo» que haga posible una institucionalización

o utópicos que la animan, sus opciones epistemológicas, sus estilos de investigación, y el tipo de usos sociales que prefiguran para los conocimientos que producen. En el trabajo llamaremos indistintamente a estas comunidades de productores de los siguientes modos: comunidades de productores de conocimientos sociales, tradiciones en ciencias sociales, comunidades de saberes sociales, y/o comunidades de productores de las ciencias sociales. Entendemos aquí como sinónimos los conceptos de *saberes* y *producción de conocimientos*: un saber se define, para efectos del presente trabajo, como un sistema específico de producción de conocimientos.

2. Insisto en la acepción de *saberes* aquí utilizada, entendida como *sistemas de producción de conocimientos*.

socialmente reconocida de dicha comunidad, un mecanismo de confluencia práctica en el trabajo de quienes podrían adscribirse a tal sensibilidad, y un efecto claramente reconocible en la esfera política o de *policy-making* en el país. Esta falta de institucionalización y de eslabonamientos obedece, en parte, a un problema de tiempo, pues se trata de una sensibilidad que recién en los últimos diez o quince años, y con muchas dificultades de recursos, de libertad de expresión y pensamiento, ha comenzado a orientar una parte sustancial de la investigación social en Chile. Pero también se debe, como veremos más adelante, al hecho de que la *propia disposición crítica* que la CHC encarna lleva a sus adherentes a resistir parcialmente la institucionalización del conocimiento que producen, y a sospechar de todos aquellos saberes que sean instrumentalizables para un determinado proyecto de sociedad o para ser utilizado por un agente político.

He optado por acuñar el concepto de «humanista-crítico» para hacer referencia a los cientistas sociales comprometidos en esta mentalidad nueva sensibilidad, dado que, a mi juicio, dicho concepto compuesto alude a dos momentos decisivos de orientación para la sensibilidad en cuestión, a saber³:

a. Por un lado, el término «crítico» aquí utilizado se refiere al momento de la «negación» que constituye el conato inicial para la articulación de un nuevo punto de partida en la investigación social. La toma de distancia, tanto respecto de la investigación social positiva como de la tradición marxista⁴, le permite a una diversa gama de profesionales de las ciencias sociales constituir una suerte de *espacio vacío* en la producción de conocimientos y en la interpretación de realidades sociales. Las tradiciones dominantes o prevalecientes son objetadas en dos sentidos claros, cuales son:

3. Este punto se desarrollará en el capítulo segundo, intitulado La crítica radical y la utopía democrática.

4. Como señalé en una nota anterior, existen también otras tradiciones de saberes sociales en el país, con las cuales la CHC también se define en oposición. Pero en lo que sigue del trabajo cada vez que interese definir elementos de la CHC por efecto de contraste, lo haremos recurriendo a la tradición positiva-funcionalista y a la tradición marxista, dado que para ambas tradiciones existen trabajos recientes, análogos a éste e incluidos en este mismo volumen. Cfr. José Joaquín Brunner «La investigación social positiva y la utilización del conocimiento» y Tomás Moulian, «El marxismo en Chile: producción y utilización».

- Se denuncia el peligro totalitario en el modo en que dichas tradiciones se aproximan a los fenómenos y a los sujetos sociales. Del lado de la investigación social positiva, porque supuestamente produce un cuerpo de saberes que somete la «subjetividad del objeto» a términos cuantificables y homologables, y todo ello con el fin último de manipular a los agentes sociales en una dirección que ellos no necesariamente eligen ni sienten como propia. Del lado de la tradición marxista, en cambio, porque eventualmente el marxismo *construye* sujetos sociales por sus determinantes «estructurales», reduce la especificidad de unos a la generalidad de otros, y promueve un tipo de cambio social desde una concepción de mundo con poco espacio para la invención colectiva. La crítica humanista intenta desenmascarar las formas de voluntad de poder que subyacen a los discursos explícitos en las formas dominantes de saberes sociales. No es casualidad, pues, que la CHC utilice, probablemente más que ninguna otra comunidad de saberes sociales, los referentes teóricos de la teoría crítica, así como también recurre a otras referencias de la literatura que contribuyen a lo que podría llamarse la «interpretación delatora», vale decir, el develamiento de las estrategias de poder que supuestamente se ocultan bajo determinados discursos y prácticas del saber⁵.

5. La interpretación delatora se nutre de diversos referentes teóricos y bibliográficos. De la Escuela de Frankfurt, por ejemplo, cabe mencionar la célebre *Dialéctica del Iluminismo*, de T. W. Adorno y Max Horkheimer, como trabajo pionero en el ejercicio del develamiento de discursos del poder, si bien algunos trabajos de Nietzsche, como *La genealogía de la moral* y algunos fragmentos de *La voluntad de poderío*, han sido rescatados ultimamente como textos fundacionales del desenmascaramiento (para no hablar de las críticas de la economía política en Marx). También hay trabajos pioneros de Marcuse, uno de crítica al economicismo, escrito en 1933 (*Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo*), y otro de crítica al psicoanálisis, conferencia de 1963 intitulado *El «anticuamiento» del psicoanálisis*. Por su parte Adorno tiene un libro en que desentraña un eventual discurso ideológico tras el uso del lenguaje en Heidegger, y numerosos artículos de crítica cultural en los cuales emprende similar ejercicio de interpretación delatora. El desenmascaramiento de discursos de poder encuentra, quizás, su punto más refinado en los escritos de Michel Foucault, quien se desentiende explícitamente de toda filiación con la teoría crítica, pero que de todos modos ha hecho los aportes más significativos en mostrar cómo la voluntad de poder se ejerce mediante el uso de saberes tales como la medicina, la psiquiatría, la justicia penal y la sexualidad. En América Latina hay un antecedente importante en la obra de Franz Hinkelammert, quien ha contribuido a la «deconstrucción» del discurso desarrollista y, en un libro más reciente, al develamiento del pensamiento neoliberal, del pensamiento anarquista e incluso —a destiempo, ahora— del pensamiento soviético (Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, Costa Rica, DEI, 1984). En Chile, un

- En segundo lugar, se condena la subordinación de la investigación social a la producción de un tipo de conocimiento orgánico, fuese este conocimiento consagrado a la planificación desde el Estado y a la formulación de políticas públicas, o fuese destinado a enriquecer la eficacia o el prestigio de un partido político en la competencia propia del sistema político. La crítica objetaría, en este caso, que la investigación social en ambas tradiciones prevalecientes —ya positiva-funcionalista, ya marxista— ha estado condicionada desde el ámbito político o político-institucional, y que en virtud de ello tiende a reducir su objeto de estudio (o sus sujetos de estudio) a imperativos previos que constituyen límites infranqueables (e inadmisibles) para la propia investigación.

b. Por otro lado, el término «humanista» constituye, simultáneamente, el derrotero de la crítica y el momento posterior a ella. En otras palabras, es *ya desde* una perspectiva que podría llamarse humanista que la CHC puede objetar a las tradiciones prevalecientes sus implicancias totalitarias o sus sesgos objetivantes; pero también una vez formulada dicha crítica, la *alternativa* a las opciones de la investigación social positiva y del marxismo aparece situada en una tradición humanista. Esto significa que, del lado de la alternativa, la tradición humanista-crítica intenta construir una relación de máxima coherencia entre una opción valórica y una opción epistemológica. La opción valórica es la construcción de un orden *exhaustivamente* democrático, entendiendo por «exhaustivo» que las relaciones susceptibles de ser democratizadas no son sólo aquellas que median entre el Estado y la sociedad civil, sino al interior de todo tipo de instituciones (familias, municipios, escuelas, lugares de trabajo, instituciones públicas, servicios, etc.) y en todos los planos (político, social, cultural, tecnológico y económico). La opción epistemológica que eventualmente resulta más compatible con este sustrato de valores es menos clara, o al menos no parece consensualmente definida. Esto último se explica tanto por la dispersión institucional y de trabajo en que se encuentran los científicos sociales que virtualmente se adscriben a la CHC, como también porque la opción epistemológica

precedente importante es el libro de Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina* (Santiago, Cuadernos del Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 1984), en el que se «desmontan» las sociologías de la modernización.

exige un desarrollo y un «tiempo de ratificación» que, en el caso de la tradición que aquí nos interesa, parece ser todavía insuficiente. Por último, uno de los valores que se deduce de esta nueva sensibilidad es, precisamente, la apuesta por una *epistemología abierta*, vale decir, por una aproximación a la investigación social que se cuestiona a sí misma incesantemente, y cuyo grado de apertura a la reformulación constituiría una suerte de «antídoto contra la cosificación».

En las páginas que siguen intentaré sintetizar y comprender cómo la CHC construye, desde sus propios valores o metavalores, una determinada normatividad para sus opciones temáticas y epistemológicas, y para definirse a sí misma y al rol de sus saberes sociales en la acción transformadora. Esto exige dar cuenta de: el perfil temático y axiológico de la comunidad humanista-crítica de las ciencias sociales; sus filiaciones y simpatías en términos de corrientes y autores pertinentes; sus opciones en materia de objetos de estudio, de metodologías y de actores sociales que se tiende a privilegiar; su visión prescriptiva respecto del rol de las ciencias sociales en la sociedad; sus formas de inserción institucional dentro del sistema de producción y circulación de conocimientos de las ciencias sociales en Chile; sus estrategias de difusión y de impacto sobre la comunidad de pares y sobre la sociedad en general; y el tipo de uso que dicha comunidad parece (o debiera) adjudicarle a los conocimientos y orientaciones que produce⁶. Son estos los elementos que trataré de caracterizar en el presente estudio.

2. La crítica radical y la utopía democrática

El arsenal crítico

Si bien la CHC es incipiente y goza de menor articulación que otras comunidades de saberes en el campo de la investigación social en Chile, es posible advertir en aquélla una «ventaja comparativa» respecto de las precedentes, a saber: *su diversificado arsenal de herramientas de crítica* frente a los discursos prevalecientes en la producción de saberes sociales, frente a la relación entre discursos descriptivos y normativos

6. Esto último, no ya referido al uso *dentro* de la comunidad de pares, vale decir, de cientistas sociales que «comulgan» con la comunidad, sino al uso que de estos conocimientos y orientaciones de «escuela» puedan hacer otras instancias, tanto del sistema político como de organizaciones sociales o instituciones de diverso tipo.

que las ciencias sociales formulan en relación al orden social, y frente a los mecanismos que los propios saberes se atribuyen para intervenir sobre la realidad.

Dicha diversidad de herramientas críticas se nutre, correlativamente, de una amplia variedad de disciplinas y fuentes teóricas. Si la simpatía por la heterodoxia es un componente de la sensibilidad humanista-crítica; esta afinidad le ha permitido a la CHC acoger múltiples fuentes de análisis de lo social, algunas incluso contradictorias entre sí⁷. Esto último no ha ocurrido ni con la tradición positiva o funcionalista ni con la tradición marxista, sea por sobrecarga de exigencias metodológicas y de *policy-making* en la primera, sea por filiaciones teóricas e ideológicas excluyentes en la segunda.

De este modo, la CHC ha podido incorporar en la *interpretación crítica* del saber social y de la realidad social, elementos de disciplinas tales como el psicoanálisis, la psicología humanista, la teoría crítica, la etnometodología, la antropología cultural, la filosofía política, la antropología filosófica, la economía política, el espiritualismo, la sociología de la vida cotidiana, la sociología política, la psicología social, la ecología, la semiótica e incluso la teoría literaria. Por otro lado, también ha incorporado enfoques muy variados, provistos tanto por autores como por corrientes muy diversas que, por razones muchas veces aleatorias, penetran en el «espacio vital» de la CHC⁸.

La base de la operación crítica desde la cual la CHC establece su distancia —y su identidad, aunque en un principio sea una identidad negativa— frente a otros productores de saberes (y frente a otras sensibilidades sociales y cognoscitivas), consiste en la *crítica de racionalidades dominantes*: crítica a la racionalidad instrumental o manipuladora; crítica a la racionalidad económica o, más precisamente, economicista; crítica a *un cierto tipo* de racionalidad política, entendida hasta cierto punto como «la guerra por otros medios», y crítica a la

7. Así, por ejemplo, podría incluirse en CHC la vertiente del humanismo socialista de Fromm, Marcuse, Bahro y otros; pero también pueden incluirse, como referentes teóricos, a Foucault y a Lyotard. Mientras los primeros se adscriben plenamente en filosofías del sujeto, los segundos proclaman el ocaso de toda filosofía del sujeto. Otra contradicción que puede darse al interior de la CHC es entre el pensamiento negativo (a partir de T. A. Adorno) y las filosofías del crecimiento personal (Gestalt, psicomísticos, etc.); o entre la teología de la liberación y la contracultura.

8. De esto nos ocuparemos más adelante (M. H.).

racionalidad del progreso y específicamente del progreso entendido en una perspectiva iluminista-etnocéntrica⁹. Y, *last but not least*, la crítica —entendida, ahora sí, como desenmascaramiento— del entramado en que tales racionalidades se cruzan y refuerzan entre sí. Esto último se entiende sobre todo como *presencia de la razón instrumental* en el conjunto de racionalidades recién referidas¹⁰.

La crítica que la CHC le formula a estas llamadas racionalidades dominantes (crítica de la coherencia interna de los discursos en que tales racionalidades se expresan, y crítica de las consecuencias efectivas de tales racionalidades) confluye con frecuencia en un concepto operativo de *alienación*. Lo hace, además, aprovechando la riqueza —¿o indeterminación?— de dicho concepto, que tiene acepciones en los campos cultural, sociológico, político, y en el psicológico; y aprovechando que el concepto, según sus usos, remite a otra serie de conceptos «vecinos» que aparecen con frecuencia en la crítica de las racionalidades dominantes: cosificación, instrumentalización, dominación, coerción, cooptación, desnaturalización, sometimiento, pasividad, incomunicación, inautenticidad, etc. Todos ellos, claro está, cargados de una connotación éticamente negativa¹¹.

9. Véase, por ejemplo, el libro citado de Pedro Morandé. La crítica al etnocentrismo también corre por cuenta de aquellos investigadores consagrados al estudio de minorías étnicas, a estudios sobre el status de la mujer (con las consiguientes y múltiples críticas al patriarcado), y a la línea psicomística dentro de la CHC, donde se mezclan elementos de la psicología humanista con elementos extraños de tradiciones orientales de crecimiento espiritual.

10. Véanse, al respecto, los aportes múltiples de la Escuela de Frankfurt, sobre todo desde el derrotero Adorno-Horkheimer; también Hinkelammert y Morandé han desarrollado la crítica de la razón instrumental tomando como objeto los discursos de modernización dominantes en América Latina y mostrando en ellos la primacía de la razón formal. Pero la razón instrumental, tal como se plantea desde Frankfurt y se retoma en la CHC, no es sinónimo de razón formal, pues no se refiere tanto a la primacía de los medios sino a la objetivación de los sujetos (aunque esto último puede verse como consecuencia de lo primero). Porque trátase de la exclusión social, la explotación económica, la dominación política o la represión física, en cualquiera de estos casos la relación es vista como un acto de *cosificación* de sujetos. En otras palabras, es precisa la operación previa de negación de la humanidad de los sujetos para reconocer como válidos los procedimientos de explotación, exclusión, dominación o represión. En el caso chileno, algunos estudios sobre la represión han mostrado la necesidad de una racionalidad instrumental como soporte de los métodos represivos.

11. Sin embargo, y pese a la aplicabilidad del concepto de alienación en el ejercicio crítico emprendido desde la CHC, existe una vertiente al interior de dicha comunidad que opone resistencia al uso de este concepto. Me refiero a aquellos

De la crítica humanista al humanismo crítico

He señalado en la Introducción que en el derrotero de la crítica ya va contenido embrionariamente el contenido positivo que ha de elaborarse más tarde. Manipulación ideológica, dominación política, explotación económica, exclusión social, segregación cultural, coerción psicológica y represión de los cuerpos: tales parecen constituir las múltiples caras de la crítica, y todas remiten, virtualmente, *a una suerte de momento previo y positivo, aunque sea simbólico o intelectualmente construido, en contraste con el cual la alienación es siempre una degradación*. La crítica a la razón instrumental, de la que se nutren tantas otras críticas formuladas por el humanismo, coincide con esto: tiene que establecerse, aunque sea en la especulación, *un momento posible* que se sitúe más acá o más allá de la instrumentalización de los sujetos, vale decir, un momento donde las condiciones prevalecientes contribuyan, en lugar de inhibir, al despliegue de «sujetos libres y conscientes»¹². No significa esto que el humanismo crítico arrastre la matriz romántica de un paraíso perdido o de una unidad rota¹³. Significa, fundamentalmente, postular la necesidad —y la posibilidad— *hacia el futuro* de un proceso de *emancipación* respecto de las múltiples formas de alienación vigentes: proceso de cambios que no sólo radica en *negar* estas formas de instrumentalización de los sujetos —o las personas—, sino en *afirmar* un sujeto al que se le confiere —acaso intrínsecamente— la potencialidad de ser libre, solidario, creativo y diversificado.

cientistas sociales que se han apropiado del discurso de la postmodernidad y que, manteniendo una posición crítica y de impugnación a las racionalidades dominantes, rechazan el vocabulario «moderno» y humanista, en el cual la palabra «alienación» pareciera ir al comienzo de la lista. En Chile, esta vertiente postmoderna ha sido tomada tanto dentro de la sensibilidad humanista crítica como en corrientes más ligadas al liberalismo. En el caso de la CHC, tal es el caso de Nelly Richard y Justo Mellado en la crítica de arte, y de Patricio Marchant y Pablo Oyarzún en filosofía. Otros científicos sociales adscribibles a la CHC mantienen con el discurso postmoderno una relación cercana sin identificarse con él (casos como el de Norbert Lechner, Manuel Canales, el que aquí escribe y otros).

12. Esta terminología propia del humanismo moderno —«sujetos libres y conscientes», o «sujeto autónomo», o «sujeto emancipado»— no es tampoco compartida por el conjunto de la CHC. Los que mantienen posiciones anti-esencialistas, así como los postmodernos, rechazan esta idea de una esencia humana que permanece reprimida y que es preciso liberar.

13. Si bien en la práctica algunos de sus exponentes tienden a un cierto grado de bucolismo.

Existen, pues, una antropología filosófica y una ética tras el ejercicio crítico y de desenmascaramiento emprendido desde la sensibilidad emergente del humanismo crítico. Pero todo ello de manera dispersa o fragmentaria, lo cual puede obedecer a su alto grado de heterodoxia, e incluso a un cierto grado de eclecticismo en quienes participan de la sensibilidad humanista crítica en las ciencias sociales; o porque quienes integran —o pasan a integrar— esta virtual comunidad de productores traen, cada cual, fuentes muy diversas, trayectorias difíciles de compatibilizar, e influencias hasta contradictorias, y están más unidos por la crítica de lo dominante que por un concepto compartido de orden social deseado.

La CHC, al menos en su fase «emergente», tiene en común la crítica humanista del orden vigente y de la actual producción de saberes, y no tanto el *humanismo crítico*, entendido como proyecto intelectual y como un modo específico de intervención positiva de dicho proyecto sobre la realidad social. En otras palabras, es fácil para los miembros de esta eventual comunidad coincidir en que tanto los saberes dominantes como el uso de poderes hoy en día constituyen un obstáculo a la emancipación de los sujetos; pero es difícil para ellos coincidir *en qué consiste* tal emancipación y cuáles son las formas del saber y los sistemas de sociedad que habrían de resultar más propicios para potenciarla.

En base a lo anterior es posible puntualizar los siguientes rasgos que ayudan a caracterizar la CHC en su fase emergente dentro del campo de la investigación social en Chile¹⁴, a saber:

- Que su heterodoxia, y la valoración positiva que la comunidad hace de su propia disposición heterodoxa, le permite ser particularmente receptiva a la asombrosa diversidad de herramientas críticas que el saber social ha producido en los últimos treinta o cuarenta años; y que la incorporación de tales herramientas permite exacerbar la sensibilidad del cientista social frente a las múltiples formas de alienación y manipulación que se generan tanto en la producción del saber (y que le compete más directamente), como en el uso social del saber.

14. Cabe insistir, empero, que la CHC no se restringe al caso chileno. Tiene un perfil latinoamericano y un perfil global. Sucede con esta comunidad lo mismo que con otras tradiciones de saberes sociales en el país, a saber, que constituyen modos de apropiación de saberes exógenos, que más tarde siguen un curso específico según las condiciones propiamente nacionales.

- Que esa misma heterodoxia constituye un problema en el momento de pasar desde la crítica a la propuesta, o desde la deconstrucción a la construcción, o desde el momento del conocimiento negativo al del conocimiento positivo; y en gran parte esta falta de resolución *general* va a provocar un tipo *particular* de resolución en la articulación entre producción y uso de conocimientos sociales, generándose una brecha entre la *macrocrítica* y la *micropropuesta*¹⁵.

- Que el contenido positivo en la producción de conocimientos sociales dentro de esta tradición radica principalmente, al menos en su fase incipiente o emergente, en lo que podría llamarse la expansión de conciencia (*awareness*), y que dicha expansión se refiere tanto a la conciencia personal como a la conciencia colectiva. En otras palabras, el paso de la crítica humanista (momento negativo) al humanismo crítico (o momento constructivo) radica esencialmente en la *multiplicación de la conciencia crítica*, o en *poblar el tejido social, el debate académico y el mercado político de conciencia crítica progresiva*.¹⁶ Sólo en medida mucho menor, o en escala microsocia, podría pensarse que los saberes de la CHC se ha traducido en propuestas positivas de reordenamiento social.

Si los diversos adherentes al humanismo crítico tienen como normativa común la subordinación de la práctica productiva del saber a la socialización progresiva de la conciencia crítica, esto significa que hasta el momento la *cohesión*, en tanto comunidad de investigación, está dada por un cierto acuerdo —tácito, virtual— en la necesidad de *comunicar hacia afuera* las herramientas críticas, vale decir: de socializar el espíritu crítico, y sobre todo de adecuar tales herramientas a distintos actores sociales, a fin de que éstos sean capaces de comprender y contextualizar el entramado de instrumentalizaciones y exclusiones al

15. No es raro, en este sentido, encontrar textos de la CHC que, partiendo de disquisiciones globales sobre las necesidades humanas y la crisis de la sociedad industrial, rematan en propuestas restringidas al potenciamiento de organizaciones de base o exaltación de algunas micro-experiencias autogestionarias.

16. El concepto de «conciencia crítica» es susceptible de múltiples lecturas, según se trate de una visión psicologista, sociológica, o de la cultura. La acepción que aquí se le asigna, y que resulta coherente con elementos de la CHC ya referidos, es la capacidad para comprender la propia situación (personal, social) como *modificable*, y para comprender el entorno como un entorno *históricamente producido* y, por lo mismo, también modificable; también hace referencia a la capacidad para desentrañar, tras los discursos del saber y sus usos por la sociedad, así como tras el mundo de la política y de la cultura, *las voluntades de poder* que les subyacen.

que están sometidos. En otras palabras, el paso de la crítica al «proyecto» estaría situado en una suerte de iluminismo al revés (¿o de recuperación del proyecto original del Iluminismo?): promover una actitud generalizada de sospecha frente a las racionalidades dominantes y de conciencia de la propia alienación, a fin de iniciar una suerte de movimiento «microsocial» en pequeñas unidades, pero multiplicándose cada vez más que apunte hacia la emancipación «de toda la persona y de todas las personas»¹⁷.

En este marco, el momento positivo de la CHC se traduce en *una forma de inserción del saber social en la sociedad*, cual es la difusión, por todos los medios posibles, de una conciencia crítica que, según el tipo de receptor, privilegia unas u otras herramientas críticas. Pero queda por ver si bajo esa forma existe, al menos en gestación, *un contenido positivo compartido*, vale decir, la construcción de un saber social específico, o de un «modo de producción de saberes» que permita orientar esa «emancipación» en una dirección clara, o que permita «organizar la emancipación» desde una teoría del cambio.

La producción de saber sin teoría del cambio

Si la «ventaja comparativa» de la CHC respecto de otras tradiciones de la investigación social en Chile radica en la riqueza y diversidad de su arsenal crítico, así como en su variedad de fuentes disciplinarias y teóricas, la desventaja comparativa es que la CHC carece, hasta la fecha, de una teoría positiva del cambio. Recordemos que en Chile la investigación social ha tenido históricamente, como justificación y sentido, acoplarse a la dinámica de la modernización, ofreciendo para ello teorías comprensivas del cambio —fueran destinadas al consumo simbólico a los programas y políticas públicas, o a la lucha política— Tanto la tradición de la investigación social positiva, como la tradición marxista en sus distintas variantes, han articulado un método de investigación, un análisis de los fenómenos sociales, y una *prospectiva* de los fenómenos sociales, capaz de orientar —errónea o acertadamente, deseable o indeseablemente, no es este el momento de juzgarlo— a la

17. Aunque una vez más, quedan sin definir los contenidos y programas específicos de la emancipación.

sociedad como un todo en un camino compuesto por fases, medidas y contradicciones consideradas en la teoría del cambio.

La CHC no ha logrado —o no ha querido construir— una teoría comprensiva del cambio social, capaz de «ofertarse» como proyecto de sociedad al mercado político o al debate público. No hay, como en el «saber marxista», una producción de conocimientos capaces de articular tácticas y estrategias para la conquista del poder, o de mostrar el camino de una eventual revolución cuyas características también podrían ser anticipadas desde la propia teoría. No hay tampoco, como en el saber funcionalista o positivo, una teoría de la planificación, una estrategia de desarrollo con indicadores agregados ni un sistema difundido de medición que permita evaluar el tránsito prescrito en el itinerario de la modernización (trátese de medir grados de industrialización, de integración o de bienestar social). No hay, en resumen, un cuerpo programático capaz de saldar la brecha, *a escala societal*, entre un futuro deseable y un presente carente.

Varias explicaciones son posibles para dar cuenta de esta desventaja comparativa de la CHC, y según a cuál de éstas se acuda, esta misma carencia podrá evaluarse positiva o negativamente. Así, por ejemplo, puede entenderse negativamente —vale decir, como carencia— si se argumenta que esta tradición emergente *no ha sido capaz* de producir un cuerpo lo suficientemente coherente y comprensivo de conocimientos como para construir, desde allí, una teoría *verosímil* del cambio social, más allá de los utopismos o voluntarismos inscritos en la retórica «alternativista». Puede entenderse negativamente, también, señalándose que la investigación social en Chile —como en el conjunto de América Latina— no puede constituir corrientes legítimas si éstas no cuentan con una teoría del cambio coherente (es decir, con programas y mecanismos de totalización), porque la propia precariedad de la modernización y de la integración de las sociedades nacionales obliga a producir saberes funcionales o «estratégicos»¹⁸.

Sin embargo, si se interroga esta falta de una teoría del cambio *desde dentro* de la sensibilidad humanista crítica, la propia carencia puede asumir connotaciones positivas.

18. En una visión panorámica de la historia de la sociología en América Latina. Alain Touraine muestra este nexo casi inmediato entre la producción sociológica y las tareas de la modernización en la región (véase Alain Touraine, «La profesión sociológica en América Latina», Montevideo, *Cuadernos del CIAEH*, N° 39, 1986).

a) desde la perspectiva crítica, como una forma de rechazo a la racionalidad instrumental o de dominio, y a la alienación que supuestamente permean las teorías del cambio operantes hasta la fecha en el país (y en la región y, por qué no, en el mundo), y por lo tanto, como una forma de mantenerse al margen de la eventual voluntad de poder que subyace a teorías «constructivistas» del cambio social; y

b) desde la perspectiva humanista, como una *ausencia necesaria*, porque una visión humanista de los sujetos aboga por un orden que no puede regularse ni normarse en la mesa del planificador, del político o del investigador, sino que debe ser el resultado de la inventiva y la creatividad social¹⁹.

Respecto del primer argumento, cabría indicar que esta «perspectiva crítica» de la sensibilidad emergente ha hecho un abuso inconsciente —o tal vez no tan inconsciente— de una ambigüedad conceptual; porque una cosa es la *construcción* de una teoría del cambio y otra diferente es la teoría constructivista del cambio, así como no es lo mismo un orden *totalitario* que una teoría totalizadora. Esta identificación es explicable porque en alguna medida han coincidido construcciones teóricas con teorías constructivistas, así como las teorías totalizantes con frecuencia han plasmado históricamente en programas totalitarios. También puede ser cierto que en el caso chileno, tanto la investigación social positiva como la marxista han tenido ese tipo de implicancias en sus efectos: prácticas de dominio, de manipulación y de coerción en la sociedad. Pero obviamente, no es esto razón suficiente para establecer un nexo de causalidad suficiente entre teoría del cambio y deshumanización, o entre una teoría de la sociedad y la castración de la creatividad social. Sin embargo, y este es el punto conviene rescatar, *la constatación crítica de que históricamente existen cristalizaciones totalitarias de teorías totalizadoras* obliga a una actitud de sospecha ante las teorías globales, entre las cuales se cuentan las teorías del cambio prevalecientes en las grandes tradiciones de investigación social en Chile.

El segundo argumento merece mayor detención, y de él quisiera ocuparme en el subcapítulo que sigue.

19. La idea de un orden abierto, y de la democracia como el marco institucional para inaugurar un proceso con alta dosis de inventiva y de autoconstitución de actores sociales, parece compartida por una gama amplia de científicos sociales en Chile, incluyendo, por ejemplo, a Norbert Lechner, Manuel Canales, Antonio Elizalde, Luis Weinstein, Luis Razeto, Bernardo Subercaseaux, Eduardo Sabrowsky, Ernesto Ottone y otros.

La utopía democratizadora y la centralidad de lo cultural: un posible desenlace constructivo

Existe una utopía latente que opera como *sustrato y conato* del campo teórico-práctico del humanismo crítico; utopía que motiva y orienta la crítica, pero también que sugiere, en un momento posterior a la crítica, un orden deseable. Entiendo aquí por utopía, una meta-imagen subyacente o extrema que atraviesa a los miembros de una comunidad dada y que funciona, en último término, como principio de cohesión y de orientación. Cada comunidad de productores tiene, en cierto sentido, un horizonte utópico, en el triple sentido de la palabra: como horizonte de inteligibilidad, como horizonte normativo de la acción intelectual, y como orden social ideal²⁰.

Si bien las imágenes orientadoras entre distintas tradiciones de la producción intelectual pueden intersectarse, pareciera que cada tradición hipostasia una imagen o un valor que las diferencia. En otras palabras, lo que cada comunidad de productores tiene de exhaustivo o enfático marca sus límites últimos²¹.

En el caso de la tradición funcionalista o positiva podría pensarse, como meta-imagen, en la *integración exhaustiva*: utopía de una modernidad sin rezagos y de una homogeneización progresiva de las estructuras sociales hasta un grado máximo de cohesión social. En el caso de la tradición marxista podría pensarse en la meta-imagen de una *inversión exhaustiva*, asociada a la imagen terminal de revolución con inversión del poder entre clases antagónicas. En el caso de la tradición humanista-crítica, esta imagen límite podría ser caracterizada como de *democratización exhaustiva*, donde la palabra democratización sugiere, a diferencia de la palabra democracia, un proceso abierto, con un orden

20. Para estas acepciones —y funciones— de la construcción utópica, véase el texto de Franz Hinkelammert ya citado, así como el documento de trabajo de Norbert Lechner: *El consenso como estrategia y como utopía*, Santiago, FLACSO, 1983, y mi artículo intitulado "La utopía contra la crisis o como despertar de un largo insomnio", Santiago, *Revista de Estudios Públicos* N° 33, 1989.

21. Este meta-valor hace referencia a la voluntad, pero también a la racionalidad subyacente en cada comunidad de productores: punto inicial que moviliza a cada tradición en una orientación específica, y que constituye una suerte de *realización exhaustiva, puramente virtual, de aquello que en la práctica sólo aparece dosificado en pequeñas unidades, a veces hasta imperceptibles*.

por crear, y donde los grados de exhaustividad del «valor-democracia» a lo ancho de la sociedad siempre son extendibles²².

Por cierto, estas meta-imágenes se cruzan en distintos sentidos: la CHC también contiene una cierta *voluntad de inversión*, aunque con contenidos distintos a la tradición marxista (al punto que también busca invertir el marxismo); y la tradición marxista, a su modo específico, puede contar con una imagen deseada de integración todavía más extrema que la tradición funcionalista (aunque con una previa inversión del orden reforzado/racionalizado por el funcionalismo).

La democratización exhaustiva aparece como meta-valor en un amplio haz de investigadores y «productores de saber» que pueden adscribirse a la CHC, y constituye quizás la utopía más afín a la sensibilidad humanista y la que resulta más compatible con las variadas fuentes teóricas y disciplinarias que nutren dicha sensibilidad. La exhaustividad no hace referencia sólo a la dimensión política. No se trata de una imagen restringida a un orden político o a un Estado «extremadamente» democrático; denota, por el contrario, *la amplia gama de esferas* en que han de definirse, jugarse y construirse prácticas democráticas. Esto tanto en relación a espacios (familiar, comunitario, local, regional, nacional) como a aspectos (cultural, comunicacional, económico, político, social, moral, relacional, sexual, étnico, etc).

Cabe agregar aquí que en buena medida esta utopía es, al menos para el caso chileno, un producto histórico de la negación sostenida y sistemática del valor de la democracia en muchas esferas. Por cierto, el trauma abierto por el autoritarismo en Chile ha modificado sustancialmente todas las tradiciones de la investigación social: sea porque obligó a sus adherentes a una drástica reconfiguración institucional, porque mostró con el ejemplo más duro la estrecha relación entre doctrinas y procedimientos, o porque marcó con la represión y/o con el exilio a una proporción importante de productores del saber.

Pero también cabe reconocer que las salidas «burocrático-autoritarias» en el Cono Sur expresan el fracaso relativo de la «modernización sostenida» y obligan a la profunda revisión de otras alternativas para las sociedades en cuestión. Sea por erosión interna o por represión exógena,

22. En lugar de la «revolución permanente» que en otros tiempos invocaba el trotskismo, cabría aquí hablar de «democratización permanente.»

los modelos de acción política —y de acción de políticas— que hasta principios de la década de los setenta parecían interactuar dinámicamente con la producción del saber social —el modelo desarrollista, en sus diferentes versiones, y el modelo marxista, también en sus diferentes versiones—, se ven gravemente erosionados a lo largo de los últimos quince años. En este marco, una corriente de las ciencias sociales que emerge dentro de la revisión retrospectiva advierte que las experiencias de dictaduras militares en el Cono Sur no deben interpretarse tanto como el resultado de una lucha política o de una crisis social con problemas de hegemonía, sino sobre todo como la expresión extrema, pero auténtica, de una *cultura antidemocrática* de las sociedades en cuestión, que termina expresándose en un Estado antidemocrático. La utopía democratizadora —o de democratización exhaustiva— intenta constituir, implícitamente, el contrapeso a la actual prominencia de la cultura autoritaria, partiendo del supuesto de que sólo la progresiva consolidación de una cultura democrática en todos los estamentos y espacios sociales garantiza, en el futuro, un Estado democrático y una articulación democrática entre éste y la sociedad civil.

La utopía democratizadora marca aquí un *privilegio por la dimensión cultural*, no sólo en el cambio social sino también en el análisis de los fenómenos sociales. Este es, probablemente, el elemento que más claramente diferencia la CHC de otras comunidades de la investigación social: un sesgo culturalista que tiene su origen en el reconocimiento (cuya validez no corresponde interrogar aquí) de una cierta irreductibilidad y centralidad de la dimensión cultural en los futuros procesos de democratización de la sociedad nacional²³.

Esta apuesta por la centralidad de lo cultural se nutre, también, de la constatación de otros fenómenos que eventualmente advertirían sobre las crecientes dificultades para sustentar la vigencia de una opción marxista o funcionalista en la producción de saberes. Estos fenómenos no corresponden a procesos específicamente chilenos ni solamente latinoamericanos, sino que tienen que ver con transformaciones profundas en el ámbito global, entre las cuales cabe destacar: el desencanto cada vez más extendido respecto de los socialismos reales; la irrupción

23. La dimensión cultural no se restringe, en esta acepción, a la producción intelectual y artística de una sociedad, sino que hace referencia al imaginario social, la normatividad interiorizada por la sociedad, las pautas de vida cotidiana y relación social, los lenguajes de comunicación, las utopías compartidas, la sensibilidad gregaria, etc.

de una nueva sensibilidad cultural postmoderna que desconfió de los discursos del progreso o de las racionalidades únicas, y que reconoce y exalta a la vez un mundo discontinuo y fragmentado; una «nueva onda» tecnológica en el campo de la informática y de las telecomunicaciones, que no sólo altera las relaciones económicas sino también las nociones previas de unidad nacional, soberanía y desarrollo industrial; la ofensiva ideológica neoliberal, estrechamente vinculada a la apertura de mercados, al auge del capital financiero y al rebrote vigoroso de una cultura economicista y de una visión mercantilizada de los lazos sociales; el peso de la deuda externa y de la crisis en América Latina, que asume el carácter de crisis estructural y de crisis de los modelos de desarrollo que primaron por décadas en el «imaginario político-económico» de la región; y la nueva sensibilidad pluralista y democratizante en todas las latitudes del mundo, con el dato sin precedentes que en América del Sur, por primera vez en la historia republicana del subcontinente, todos los países cuentan —o contarán en un futuro inmediato— con gobiernos elegidos por votación popular.

En la visión de la CHC este conjunto de transformaciones aparece interpellando con tal radicalidad a las tradiciones marxista y funcionalista, que no cabe sino reubicar el análisis de los procesos sociales en una línea nueva. La opción por lo cultural aparece, en este sentido, no sólo deducida de una nueva utopía de democratización exhaustiva (donde lo exhaustivo alude sobre todo a la trama cultural de lo social y lo político); pero también aparece como la posibilidad de reciclar la invención del cambio societal mediante la valorización de aquello que en la investigación social positiva y en la tradición marxista nunca contó con el centro de atención: la dimensión de lo cultural. Por último, este nuevo énfasis responde no sólo a una nueva utopía y a una necesidad de marcar diferencias con tradiciones previas en la producción del saber. También obedece a la certidumbre —por lo demás muy evidente— de que los cambios producidos en la escena mundial, resumidos más arriba, impactan fuertemente lo cultural.

Si la CHC privilegia elementos tales como el imaginario social, el orden simbólico, los lenguajes de comunicación, la vida cotidiana, las utopías emergentes o descartadas, las nuevas formas de la sensibilidad ciudadana o la ruptura de racionalidades predominantes, ello obedece precisamente a la constatación de que todos estos elementos han sido radicalmente remecidos, y que es *ese remezón el que le otorga centralidad*

*a lo cultural o el que permite comprender la centralidad de lo cultural*²⁴. Si la emergente CHC ha echado mano de fuentes disciplinarias o teóricas tales como la etnometodología, la antropología, la lingüística, la teoría crítica, la antipsiquiatría, el psicoanálisis, el interaccionismo simbólico, la semiótica, la epistemología, la sociología de la cultura o la literatura, es porque allí encuentra herramientas adecuadas para esta reorientación hacia la dimensión cultural de los fenómenos sociales²⁵.

Residuales o alternativos: una duda por resolver

No es este el lugar para ponderar en qué medida la recomposición del campo de producción de saberes sociales en Chile obedece a los cambios globales, a los regionales o a los propiamente nacionales; pero no cabe duda que dicha recomposición se ha visto determinada —y seguirá, probablemente, determinada— por las transformaciones producidas en los tres niveles. No cabe duda, tampoco, que la autorrevisión en las comunidades de investigadores sociales, así como la constitución de una nueva sensibilidad en la producción de saberes sociales, guardan estrecha relación con tales transformaciones.

Las transformaciones aludidas han producido entre los científicos sociales una oleada de marcado desencanto respecto de las utopías que en las décadas anteriores movilizaron y orientaron sus actividades de producción teórica. En este contexto, la nueva sensibilidad humanista-crítica puede aparecer inicialmente como un campo residual en el que van a encontrar un refrescante reposo los desencantados del desarrollismo y de las viejas izquierdas latinoamericanas, y que a la vez se resisten a ser absorbidos por la ofensiva neoliberal o por el llamado «realismo político» de las democracias emergentes. Dicho campo incorpora no

24. Ver al respecto, por ejemplo, el libro de Pedro Morandé ya citado, y sobre todo un libro más reciente, bastante alegórico, de Bernardo Subercaseaux: *Fin de siglo, la época de Balmaceda: modernización y cultura en Chile*, Santiago, CENECA—Editorial Aconcagua, 1988. También desde la perspectiva postmoderna, autores como Nelly Richard han enfatizado esta crisis de imaginario social y la centralidad de lo cultural.

25. Veremos más adelante cómo este privilegio por la dimensión cultural de los fenómenos sociales y la utopía de la democratización exhaustiva determina el tipo de actores sociales, fuentes teóricas y prácticas sociales a privilegiar.

sólo la crítica de las utopías provistas por el desarrollismo o el marxismo: también incorpora la crítica de los enfoques y métodos de investigación, de los actores sociales privilegiados por dichas tradiciones del saber, y del tipo de articulación orgánica que las tradiciones preexistentes previeron para orientar la producción del saber hacia la intervención sobre la realidad social.

El desplazamiento de cientistas sociales desde las comunidades tradicionales de la investigación social hacia la constitución de un nuevo «espacio vital» de producción de saberes es susceptible de una doble interpretación. Por un lado, como la formación casi espontánea de un campo residual, sin identidad propia, cuya especificidad está solamente dada por su carácter de marginal respecto de las tradiciones predominantes en la investigación social. Por otro lado, como la constitución de un campo heterodoxo, que reúne tanto a viejos desencantados como a nuevas generaciones formadas bajo la égida de muchas y muy variadas referencias doctrinarias, y que constituye una alternativa para los «nuevos tiempos» y para la nueva cultura.

El escaso tiempo de sedimentación impide, empero, determinar en qué medida se trata de un campo residual de identidad negativa o de un espacio vital alternativo que encarna la necesaria actualización en la producción de saberes sociales. La propia heterodoxia en fuentes y prácticas de investigación en la CHC, así como su falta de articulación claramente reconocible entre la producción de saberes sociales y la intervención de dichos saberes sobre la realidad social, torna difícil toda afirmación taxativa en este respecto. Probablemente lo que sigue del presente trabajo contribuirá a mostrar que ambas interpretaciones son momentos o partes de una misma verdad, y que la naturaleza de esta tradición emergente, que aquí he dado en llamar la CHC, constituye *al mismo tiempo* un espacio vital residual para la producción de saberes, y una alternativa emergente que ocupará progresivamente en la investigación social, y en la intervención de las ciencias sociales sobre la realidad social, un espacio comparable al que han tenido tradiciones tales como la investigación social positiva o el marxismo en sus diversas vertientes.

3. De la utopía a la praxis. El humanismo crítico en el campo de la investigación social

Las consideraciones previas respecto al tipo de horizonte utópico que orienta la percepción en el campo del humanismo crítico, así como su énfasis en la dimensión cultural de los fenómenos sociales, marca de manera significativa los distintos aspectos de la investigación social que esta tradición habrá de emprender. Tales aspectos serán resumidos en el presente capítulo bajo la siguiente tipologización:

- Los valores que se deducen del metavalor utópico de democratización exhaustiva;
- Las fuentes en la literatura de las ciencias sociales que tienden a ser apropiadas por la CHC para la posible legitimación de los valores básicos compartidos por dicha comunidad, y para su consiguiente uso en el análisis de los fenómenos sociales;
- El tipo de *procesos sociales* y *actores sociales* que privilegian los investigadores como objeto de estudio, sea porque encarnan, problematizan o niegan tales valores;
- Los correlatos que se establecen entre los procesos y actores, y otros procesos y actores análogos en otras sociedades nacionales;
- La escala de realidad a la que la producción de conocimientos se extiende o restringe;
- La disposición del investigador frente a su propio objeto, vale decir, qué metodologías privilegia en su campo de producción de saberes, y qué tipo de compromiso (epistemológico, cultural, político, técnico, y/o psicológico) adquiere con los actores y procesos sociales que intenta poner de relieve;
- El marco institucional que sostiene o ampara la producción de saberes de la CHC; y
- La articulación entre los conocimientos producidos a lo ancho de la CHC, o dicho de otro modo, cómo se organizan los conocimientos entre los pares que forman parte de la tradición referida, a fin de generar un espacio con cohesión interna y reconocimiento externo.

Valores

A partir de la meta-imagen de democratización exhaustiva, la CHC deduce una serie de valores asociados a los que les asigna fuerza

normativa. Entre ellos, los siguientes abarcan el grueso del espectro axiológico en cuestión:

a. Participación. En el marco de la democratización exhaustiva la participación es entendida en un sentido fuerte y en varios sentidos a la vez: como acceso a las decisiones que afectan el entorno inmediato en que se desenvuelven los sujetos y sus proyectos de vida; como visibilidad progresiva de demandas y necesidades de los sujetos en el debate público y frente al sistema político; como reconocimiento, por parte de los demás, de las necesidades y capacidades propias de cada cual; y como identificación con movimientos colectivos que pueden definirse por espacios (comunitario, local o regional) o por tipo de reivindicaciones (culturales, de necesidades básicas, de género, de edad, etc.). En cualquier caso hay un privilegio de la participación directa, multidireccional, no jerarquizada y permanente, todo ello en virtud del principio de democratización exhaustiva²⁶.

b. Pluralismo. Este valor también cobra en el humanismo crítico una acepción fuerte: no se restringe al libre mercado de ofertas políticas ni a la ausencia de restricciones ideológicas en el sistema político, en los espacios públicos, en las instituciones educativas y en los medios masivos de comunicación. Si bien incluye tales dimensiones, coloca el énfasis en la diversidad de cosmovisiones y en la afirmación de las distintas identidades socio-culturales de la sociedad: la afirmación de la mujer, de las etnias, de los marginados, de los esotéricos, de los comunitaristas, de los saberes locales o populares, y de todas aquellas organizaciones no reconocidas por la cultura dominante ni por la política dominante (ni por las culturas políticas dominantes). Dicho pluralismo se afirma por oposición al etnocentrismo y al iluminismo²⁷, y encuentra su expresión más clara en el entusiasmo del humanismo

26. Véase al respecto los siguientes trabajos que, a nivel latinoamericano o en distintos países de la región, ilustran sobre el valor de la participación dentro del metavalor de la democratización exhaustiva: José Luis Castagnola «Participación y movimientos sociales», Montevideo, *Cuadernos del CLAEH* N° 39; Fabio Velázquez, «Crisis municipal y participación ciudadana en Colombia», Bogotá, *Revista Foro*, N° 1, 1986; Jordi Borja, «Participación, ¿Para qué?», Bogotá, *Revista Foro*, N° 1, 1986; Martín Hopenhayn, «La participación y sus motivos, partes I y II», Lima, *Revista Acción Crítica* N° 24 y 25, 1988 y 1989.

27. El Iluminismo, entendido aquí en su aspecto coercitivo e instrumental, tal como ha sido criticado desde Adorno a Horkheimer (*op. cit.*) y más tarde abiertamente descalificado por el postmodernismo.

crítico por los llamados «nuevos movimientos sociales», así como por todas aquellas expresiones fragmentarias irreductibles a la racionalización occidental-moderna²⁸.

c. Comunitarismo. Si la democratización exhaustiva supone que las relaciones democráticas han de generarse y propagarse a lo ancho de *todo* el tejido social, y no sólo en la relación político-institucional entre Estado y sociedad civil, entonces forzosamente han de privilegiarse las escalas de sociabilidad donde la desjerarquización, la participación directa y la afirmación de identidades son más palpables. Estas escalas son las de los espacios pequeños, llámense locales o comunitarios. De allí que muchos de los cientistas sociales comprometidos en una perspectiva humanista-crítica aboguen por el fortalecimiento de los espacios locales, exalten la participación comunitaria, y guarden especial simpatía por las organizaciones de base de diverso tipo. En cierto modo, la utopía de la democratización exhaustiva encuentra su anclaje o su embrión en la escala comunitaria²⁹.

d. Minimalismo. Complementario al comunitarismo es el valor asignado a la vida cotidiana y a las estrategias de supervivencia en la constitución de los sujetos. El mismo privilegio de la dimensión cultural

28. Respecto de el rescate de los movimientos sociales como portadores de nuevas racionalidades, véanse por ejemplo, también en el ámbito latinoamericano, los siguientes textos: Elizabeth Jelin, *Movimientos sociales y democracia emergente*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1987; Fernando Calderón (comp.) *Los movimientos sociales ante la crisis*, Buenos Aires, CLACSO, 1986; Fernando Calderón y Mario R. dos Santos, «Movimientos sociales y gestación de cultura política. Pautas de interrogación» en *Cultura política y democratización*, op. cit.; Tilman Evers, *Identidade: a face oculta dos novos movimentos sociais*, Brasil, Novos Estudos, CEBRAB, 1984; Luis Alberto Restrepo, «El protagonismo político de los movimientos sociales: características, condiciones de su surgimiento, perspectivas actuales y futuras», Bogotá, *Revista Foro* N° 2, 1987. En el caso chileno, el interés por el tema de los movimientos sociales en la investigación sociológica es evidente. Prueba de ello es que en el último DIRINS (Directorio de Instituciones Privadas de Investigación en Ciencias Sociales y Promoción del Desarrollo), confeccionado conjuntamente por el Centro de Investigación y Planificación del Medio Ambiente (CIPMA) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y editado en septiembre de 1989, 13 de los centros de investigación que figuran en el catastro tienen, entre sus temas centrales, el estudio de los movimientos sociales.

29. En Chile, el aporte de más vuelo teórico en este sentido lo constituyen los libros de Luis Razeto publicados por el Programa de Economía del Trabajo (*Economía de solidaridad y mercado democrático*, Tomos I y II, 1985; y *Las organizaciones económicas populares*, 1983). También ofrece una interpretación totalizadora el texto de CEPAAUR—Fundación Dag Hammarskjöld, «Desarrollo a escala humana, una opción para el futuro». *Development Dialogue*, Número Especial, 1986.

lleva a la CHC a buscar en la vida cotidiana y en las estrategias de supervivencia no sólo los elementos explicativos de las identidades sociales, sino además a exaltar el campo de lo cotidiano —de las «pequeñas estrategias», los intersticios, las conquistas provisionarias, los goces precarios— como una suerte de relevo para los viejos y grandilocuentes sueños liberadores.

e. Resistencia. Frente a las racionalidades dominantes y a los discursos omnicomprensivos del poder (autoritarismo político, etnocentrismo, economicismo, instrumentalización, sexismo, etc.), se valoran todas aquellas iniciativas y discursos que puedan constituir formas de resistencia puntual a la pretensión de dominio universal de las racionalidades prevaletes³⁰. La resistencia aparece dotada *en sí misma* de una especial valoración, trátase de la resistencia de identidades locales contra las centrales, de la mujer contra el patriarcado, de los excluidos mediante formas de contraviolencia o de convivencialidad alternativa, del arte que cifra lenguajes contra los lenguajes vigentes, de fragmentos culturales marginados o automarginados de las distintas formas de etnocentrismo. Resistir es afirmar la diferencia, producir lo irreductible a los discursos del «gran poder» y, al mismo tiempo, lo que pone en evidencia la ampulosidad de los discursos del poder.

f. Desarrollo integral y desarrollo personal. La democratización exhaustiva supone el desarrollo de «todas las personas y de toda la persona»: tal es la formulación más precisa —y más vaga— de la utopía humanista crítica. Aquí el humanismo crítico retoma —Fromm y Marcuse mediante— el concepto de libre y plena actualización de las potencialidades de la persona³¹. La valorización del desarrollo integral y personal en el humanismo crítico incluye distintos aspectos que pueden priorizarse según el momento, el actor, o la sensibilidad del cientista social: aspectos psicoterapéuticos, espirituales y/o místicos, comunitarios, culturales, y expresivos y/o artísticos.

30. En ello influyen fuentes muy variadas: desde los artículos de Adorno y *El hombre rebelde* de Camus, hasta el célebre *Vigilar y castigar* de Michel Foucault y el enigmático texto de Gilles Deleuze intitulado *El Antiedipo*.

31. Esta concepción del sujeto es la cristalización de una larga trayectoria del humanismo que, como lo han mostrado Martin Buber y otros, recorre la modernidad. En cierta manera, Erich Fromm y Herbert Marcuse, en la línea del humanismo socialista, oponen esta figura del «libre desarrollo de las potencialidades» a la imagen de la sociedad alienada y de la alienación en todas sus formas. Para ello, vuelven al Marx joven, al de los *Manuscritos*.

g. Interdisciplinariedad. Si bien este no es un valor ético ni social, sino epistemológico o metodológico, también puede cobrar por momentos ribetes éticos. Esto ocurre cuando, desde la perspectiva humanista crítica, se sostiene que el reduccionismo de las disciplinas conlleva a visiones totalitarias de la realidad donde los sujetos sociales son unilateralmente «construidos» por la práctica del analista (economicismo, psicologismo, sociologismo, etc.). La práctica interdisciplinaria —y, más enfáticamente, la *actitud* interdisciplinaria— constituyen, por lo mismo, una suerte de antídoto contra el efecto constrictivo de la teoría social. La interdisciplinariedad sería, en consecuencia, una especie de correlato del pluralismo en el campo de la investigación social, o de correlato epistemológico para el concepto normativo de «desarrollo integral»³².

Referentes en la literatura

He señalado que la CHC es altamente heterodoxa en sus orientaciones y en las influencias teóricas y disciplinarias de las cuales se nutre. Por lo tanto, resulta infructuosa la tarea de inventariar los autores, las disciplinas y las corrientes de la teoría social que constituyan las influencias decisivas en las opciones epistemológicas, metodológicas y temáticas de los científicos sociales comprometidos con esta tradición. La misma brevedad de trayectoria de este «espacio de producción» hace que la primacía de unos referentes sobre otros sea, hasta el momento, variable y alternable. Por otra parte, como la heterodoxia se justifica por la convicción de que es la situación o el problema concreto el que debe llevar a la elección de las herramientas disciplinarias pertinentes, entonces no hay fuentes imperativas. A diferencia del marxismo, donde el peso de la exégesis de ciertas fuentes ha tenido una considerable importancia para el análisis de procesos históricos nacionales y de coyunturas sociopolíticas concretas, en la CHC no hay «textos sagrados» sino una apropiación *ad hoc* en una gama muy amplia de referentes disponibles.

Por otra parte, dado que la interdisciplinariedad constituye un valor propio de la CHC, las fuentes utilizadas se expanden todavía más:

32. Esto es muy evidente en el texto de CEPUR y citado, intitulado «Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro».

la combinación de heterodoxia en enfoques y diversidad en disciplinas arroja un número casi inconmensurable de referentes teóricos de la literatura social, susceptibles de uso y apropiación por parte del espacio productivo del humanismo crítico. Esto lleva a reconocer como referentes válidos autores tan heterogéneos entre sí como Marcuse, Foucault, Frankl, Habermas, Fromm, Bahro, Baudrillard, Sartre, Hinkelammert, Wright Mills, Garfinkel, Hanna Arendt, Carl Rogers, Schumacher, Gadamer, Maslow, Barthes, Laing y Cooper, Fals-Borda, Pedro Demo, Iván Ilich, Tilman Evers, Ignacy Sachs, Paulo Freire, los teólogos de la liberación, Bloch, Agnes Heller, Adorno-Horkheimer, Fritz Perls, Lyotard, Heidegger, Gianni Vattimo, Laclau, Marleau-Ponty, Gilles Deleuze; y en el país, una gama igualmente amplia que incluye a referentes tan heterogéneos como Norbert Lechner, Manfred Max-Neef, Luis Razeto, Eduardo Sabrovsky, Luis Weinstein, Nelly Richard, Humberto Gianini, Gabriel Salazar, Pedro Morandé, Humberto Maturana, Luis Flores, Fernando Mires, Alejandro Rojas y otros. En términos de corrientes teóricas, la heterogeneidad también es notoria: postmodernismo, el «otro desarrollo», interaccionismo simbólico, corrientes hermenéuticas, fenomenología aplicada, etnometodología, antipsiquiatría, enfoque de necesidades básicas, enfoques de economía popular, enfoques de atención primaria en salud, corrientes de educación popular, corrientes sobre salud mental, enfoques sobre religiosidad popular, enfoques sobre desarrollo personal, epistemologías holísticas, semiología aplicada, psicomística, ecologismo postmarxista, cristianismo popular, etc. Por último, en términos de disciplinas la gama va desde lo más abstracto (la filosofía y la física) hasta lo más concreto (la microhistoria, la antropología de historias de vida, la sociología de lo cotidiano). Especialidades y subespecialidades proliferan a su vez según dinámicas de consumo teórico cuyas causas pueden incluso ser aleatorias: condicionamiento del financiamiento, modas tribalizadas, o contingencias sociales cuyo esclarecimiento exige cambios de herramientas.

Las referencias recién aludidas son sólo ejemplificaciones de la diversidad de fuentes susceptibles de uso por parte de las prácticas de investigación en la CHC. En ningún caso pretenden agotar un universo que, por definición, es abierto, dinámico y discontinuo.

Procesos y actores

Los procesos y actores sociales que la investigación social humanista-crítica privilegia son, por lo general, aquéllos que no han constituido el centro de atención de tradiciones pre-existentes de la investigación social en Chile y que, conforme a la percepción de los científicos sociales de esta nueva tradición, materializan —o problematizan— con mayor intensidad los valores señalados más arriba: participación, pluralismo, comunitarismo, resistencia, minimalismo, desarrollo integral y desarrollo personal³³.

En este marco, los procesos que la CHC privilegia, en tanto objeto de investigación, pueden resumirse del siguiente modo:

- Procesos de participación comunitaria en espacios urbanos reducidos y socialmente homogéneos, en los cuales un grupo de personas o familias se organiza para autogestionar bienes o servicios tales como infraestructura de vivienda, productos alimentarios, programas de capacitación y de educación, atención pre-escolar, mejoramiento del medio ambiente, plantación de huertos comunitarios o ingresos³⁴.
- Procesos de afirmación de identidades colectivas, sean éstas de corte social, sexual, etéreo, espacial o étnico, en los que los actores

33. No es cuestión de examinar aquí los grados de coherencia entre valores adscritos y actores/procesos privilegiados por la investigación social. Esta coherencia es, por cierto, susceptible de muchos cuestionamientos.

34. La bibliografía que permite ilustrar sobre trabajos orientados en este ámbito es vasta y su rango científico es variable. Una de las recopilaciones más rigurosas es la realizada conjuntamente por UNICEF y la Universidad de Columbia, bajo el título *Del macetero al potrero: el aporte de la sociedad civil a las políticas sociales*, Santiago, 1986. Allí se recopila una docena de artículos escritos en base a la experiencia de diversas organizaciones no gubernamentales en áreas vinculadas con la participación comunitaria: educación popular, atención primaria en salud, tecnologías apropiadas, agricultura orgánica, organizaciones económicas populares y talleres de aprendizaje. Entre los centros de investigación que destinan parte importante de sus actividades a la promoción de la participación comunitaria pueden mencionarse, a modo de ejemplo, los siguientes: CENECA y ECO en animación de grupos juveniles a escala comunitaria; CREAR en el trabajo de participación con los Aymaras en el norte de Chile; el Taller Norte en experiencias de ayuda mutua; CEAAL, y OPDECH en la organización de Cooperativas; INPRODE, PAESMI, SUR y El Canelo de Nos en iniciativas de desarrollo local; el PET en el estudio y la promoción de organizaciones económicas informales; CAPIDE, CIDE, PíEE, SERPAJ y TIDEH en educación popular; y más de veinte centros de investigación y promoción dedican esfuerzos a la capacitación en la comunidad (información extraída del DIRINS de 1989, Directorio de Instituciones Privadas de Investigación en Ciencias Sociales y Promoción del Desarrollo, op. cit.)

comprometidos explicitan diferencias constitutivas respecto del poder, la economía o la cultura dominantes, y establecen demandas que interpelan críticamente el orden vigente.

- Iniciativas de resistencia civil al autoritarismo militar, sobre todo en lo que se refiere a movilizaciones contra la tortura y en defensa de los derechos humanos, y todo el discurso gestual y expresivo que acompaña este tipo de movilizaciones. No obstante, el campo de resistencias que despiertan el interés y la adhesión del humanismo crítico se extiende más allá de las acciones de impugnación al autoritarismo militar, incluyendo, como señalé antes, la resistencia de las mujeres al patriarcado, de los excluidos a los excluyentes, de las culturas autóctonas o fragmentadas al etnocentrismo en sus distintas formas, etc³⁵.

- Procesos de desarrollo local y de autonomías regionales, reivindicados como formas de oposición al centralismo, al estatismo, y al burocratismo y, en términos positivos, como vehículos de la participación y de la dimensión cultural del desarrollo³⁶.

- Corrientes u «ondas» espirituales, e incluso esotéricas, de escala variable y perdurabilidad relativa, que no sólo cuestionan la cultura dominante sino también las formas de conocimiento académico y el sentido del saber en general, y ponen en tela de juicio las mentadas virtudes de la razón y el intelecto para el desarrollo de las personas y de la sociedad. En la misma dirección apuntan múltiples iniciativas en torno al llamado crecimiento personal, donde el cambio social es visto

35. En este ámbito los aportes más importantes provienen de organismos de investigación y promoción de los derechos humanos (Asociación Chilena de Investigaciones para la Paz, Comisión Chilena de Derechos Humanos, Fundación de Ayuda Social de las Iglesias Cristianas, Grupo de Estudios Constitucionales, Servicio de Paz y Justicia, etc.). También constituyen un aporte en este sentido diversos trabajos de psicología social relacionados con los efectos y reacciones psicosociales a la represión. Una buena síntesis de la amplia gama de aportes emanados desde esta perspectiva puede encontrarse en la recopilación hecha por Jorge Osorio y Luis Weinstein, *La fuerza del arcoiris: movimientos sociales, derechos humanos y nuevos paradigmas culturales*, Santiago, CEAAL, 1988. Dicha publicación recoge un total de 26 artículos e intenta ligar el tema de la promoción de los derechos humanos al de una nueva cultura política y nuevos paradigmas culturales.

36. La literatura producida en torno a este eje muestra grandes diferencias de escala: de un lado, registro de micro-experiencias comunitarias o de pequeños espacios en los que se intenta, desde un agente externo, introducir formas de organización y gestión que permitan activar el potencial existente en materia de recursos naturales y humanos. Del otro lado, documentos generales sobre los beneficios de la descentralización y los males de la burocracia estatal.

como la multiplicación de cambios cualitativos en el plano personal mediante la experimentación psicoterapéutica, sobre todo a escala grupal, y la incorporación de dimensiones no intelectuales a los procesos de aprendizaje —la intuición, la afectividad, la percepción y/o la comunicación no verbal—³⁷.

- Experiencias expresivas y/o comunicacionales en las que se identifican fenómenos tales como apropiación o invención de símbolos colectivos, formas específicas en el uso del lenguaje por parte de distintos actores, nuevas propuestas artísticas con renovación de códigos estéticos, o iniciativas de producción o promoción de nuevos códigos de lenguaje³⁸.

- Nuevas formas de práctica cognoscitiva, donde muchas veces el objeto es el propio investigador social quien, a partir del cuestionamiento de las formas vigentes de producción de saberes, conceptualiza alternativas tales como la investigación-acción, el conocimiento cualitativo, la investigación participativa, el aprender a aprender, las iniciativas interdisciplinarias, etc.³⁹.

- Programas de ayuda social con nuevas formas y contenidos en que se enfatiza la recepción activa —o la participación— de los beneficiarios, y donde los agentes externos suelen ser organizaciones no

37. Casos ilustrativos son los trabajos del psiquiatra Luis Weinstein y de la institución que él coordina —el TIDEH, Talleres de Investigación en Desarrollo Humano—, así como las publicaciones surgidas a partir de las visitas que hiciera a Chile Vimala Takhar, discípula hindú de Krishnamurti. Antecedentes a esta línea pueden encontrarse en la trayectoria del llamado Grupo Arica, formado hace casi veinte años por Ichazo y Claudio Naranjo, y por el gran poder de irradiación ejercido por Lola Hoffmann, ya fallecida. En todos ellos puede rastrearse un discurso de confluencia entre el desarrollo espiritual, el cambio cultural y la paz social.

38. Al respecto merecen destacarse, entre otros, los trabajos de Nelly Richard, Bernardo Subercaseaux, Federico Schopf y Adriana Valdés respecto de la producción de la plástica y la literatura; de Manolo Canales, Irene Agurto, Guillermo Sunkel y Eduardo Valenzuela en el ámbito de la expresión popular; y sobre todo, una infinidad de artículos dispersos en revistas tales como *Noreste*, *El espíritu de la época*, *Kritica* (actualmente de nombre *Kappa*), *La Bicicleta* (que fue pionera), *Qué Hacemos*, *Número Quebrado* y algunas páginas de la Revista *Apsi*.

39. En este campo los aportes cubren un espectro temático muy amplio, que se remonta desde la epistemología fenomenológica de Humberto Maturana, basada en los hallazgos de la biología, hasta los aportes originados en el campo de la educación popular, como es el caso de los documentos producidos por centros como CIDE, PIEE o El Canelo de Nos, pasando por niveles intermedios entre la especulación y la acción, como pueden ser los de Luis Weinstein, Antonio Elizalde y Manfred Max-Neef. Sin duda, las influencias más significativas provienen de otros países de América Latina, y la constituyen autores tales como Orlando Fals Borda, Pedro Demo, Paulo Freire e Iván Illich.

gubernamentales, y sólo rara vez alguna instancia pública. Estas iniciativas incluyen programas de educación de adultos, de atención primaria en salud, de autoconstrucción de viviendas, de atención pre-escolar, de tecnologías apropiadas, de salud mental, etc.⁴⁰.

- Uso de saberes tradicionales y autóctonos, tales como la medicina popular, la religiosidad popular, técnicas no industriales de producción agrícola o la fabricación artesanal de productos diversos.

Los actores que la investigación social de filiación humanista crítica tiende a privilegiar son aquéllos involucrados en los procesos recién señalados. Entre éstos cabe mencionar los siguientes:

- Los pobres, llámense «informales», «marginales», «excluidos» o simplemente, «pobres». Por cierto, la categoría es muy amplia, y puede desglosarse en subcategorías tales como: i) Los comunitarios urbanos y rurales, vale decir, aquéllos cuyas estrategias de supervivencia se centran en la autogestión colectiva, sea en el campo de la producción, del aprendizaje o del consumo⁴¹; ii) La juventud popular, sobre todo porque ocupa un espacio de intersección de resistencias y conflictos (generacionales, sociales y políticos)⁴²; iii) Los pobres violentos, vale decir, aquéllos que responden a la exclusión con distintas formas de contraviolencia.

- Los reprimidos y los movimientos contra la represión, sobre todo durante los años más «duros» del autoritarismo militar, en que los movimientos en defensa de los derechos humanos y contra la tortura y la represión eran, por su sola presencia, un acto de integridad moral y valentía. En la actualidad estos movimientos también despiertan el

40. Véase, por ejemplo, *Del macetero al potrero*, op. cit., así como el registro de experiencias ofrecido por la Revista de El Canelo.

41. Respecto de los informales, contrasta la visión negativa de los trabajos del PREALC o de la CEPAL con la visión de rescate propuesta desde la CHC, en la cual la informalidad, más que indicador de involución social, aparece como embrión de nuevas formas de convivencia. En Chile, los libros ya citados de Luis Razeto aparecen como el esfuerzo más logrado en esta última línea de interpretación. Una síntesis de esta visión de la informalidad puede encontrarse en Martín Hopenhayn, «Nuevos enfoques sobre el sector informal», Madrid, *Revista Pensamiento Iberoamericano* N° 12, julio-diciembre 1987.

42. Al respecto son relevantes las investigaciones de autores ya citados, tales como Eduardo Valenzuela, Irene Agurto, Manolo Canales, como también el amplio registro de experiencias de animación juvenil con que cuentan organizaciones no gubernamentales como CENECA, FOLICO, ECO y PET, y revistas ya mencionadas, como *Qué Hacemos* y *La Bicicleta*.

interés de la sensibilidad humanista-crítica, en la medida en que representan la memoria de la sociedad violentada y promueven la elaboración colectiva de los «traumas» sociales⁴³.

- Las minorías étnicas, que en Chile no son muchas ni muy numerosas, pero que aparecen, simultáneamente, como víctimas de un alto grado de exclusión y como la explicitación más extrema de la diferencia (¿qué más claramente distinto a lo dominante que lo «no blanco»?). Además, estas minorías despiertan el interés de los humanistas críticos porque aparecen portando otra cultura, otra forma de vida, otros saberes⁴⁴.

- Las mujeres, y no sólo en calidad de sometidas sino también porque desde un eventual discurso de mujeres se pone en evidencia la dimensión patriarcal-autoritaria de la cultura hegemónica, y se interpela al conjunto de la sociedad respecto de una amplia diversidad de formas de dominación.

- Los grupos de base, habitualmente formados por jóvenes en estratos medio-bajos o bajos, muchas veces bajo el amparo o la promoción de parroquias o centros eclesiales, y cuyas actividades pueden ser de tipo productiva, de crecimiento personal, de formación política o cultural, de comunicación grupal, de organización comunitaria, de formación religiosa, etc.⁴⁵.

- Los movimientos contraculturales —el «underground» local—, que incluyen: movimientos juveniles acompañados de determinadas ondas musicales y expresivas; movimientos de producción artística que se plantean la renovación de códigos estéticos, la resistencia al poder por vía de nuevas formas de expresión, y la interpelación crítica del arte dominante; movimientos que, por medio de revistas de circulación restringida, y de actos y gestos «relámpagos», buscan renovar el lenguaje político o al menos objetar los lenguajes en uso en la oferta política; y movimientos anti-consumistas y/o anti-industrialistas que

43. Véanse, al respecto, los trabajos provenientes del FASIC, sobre todo los realizados por Elizabeth Lira y Eugenia Weinstein, así como algunos artículos publicados en la *Revista Chilena de Derechos Humanos*.

44. Según el DIRINS de 1989 (Directorio de Instituciones Privadas de Investigación en Ciencias Sociales y Promoción del Desarrollo, *op. cit.*), en Chile existen siete centros de investigación que destinan al menos una parte de sus actividades al estudio y la promoción de minorías étnicas. Estos centros son: CAPIDE, CEAAL, CEM, CREAR, GIA, OPDECH y TER.

45. Al igual que en otros países de América Latina, el papel de la Iglesia, a través de sus parroquias comunales, ha sido fundamental en la promoción de grupos de base.

optan por estilos de vida radicalmente distintos (por ejemplo, el retiro a Peñalolén, al Valle de Elqui, etc.), o que le plantean demandas ecológicas a la sociedad⁴⁶.

- Los movimientos eudemónicos, principalmente ocupados en optimizar, por medio del desarrollo personal, los grados de felicidad y de plenitud: grupos espirituales o místicos, grupos de encuentro, grupos de experimentación comunicacional, etc.

- Las organizaciones no gubernamentales, en las cuales suelen desenvolverse los propios investigadores de filiación humanista-crítica, y que con frecuencia se auto-definen como organizaciones que en la práctica se diferencian y oponen a las lógicas asistencialista, estatista, tecnocrática, burocrática, profesionalizante-academicista y lucrativa⁴⁷.

- Los movimientos de religión popular, que en Chile cuentan con la adhesión de sectores muy vastos de la población, y que constituyen una combinación de elementos propios de la moral y doctrina cristianas, con otros elementos de tipo ritual cuyo origen puede encontrarse en aspectos de la cultura popular y la cultura tradicional.

Correlatos exógenos

La CHC se ha nutrido también de correlatos exógenos, vale decir, eventos o procesos acontecidos en América Latina y/o en el mundo que, desde la perspectiva en cuestión, guardan especial correspondencia con los actores y procesos privilegiados por la CHC en la escala nacional. Esto parece ser un recurso necesario dentro de la CHC, pues el tipo de racionalidad —y realidad— que dicha perspectiva objeta asume, a los ojos de la propia crítica, dimensiones universales. De este modo, es necesario encontrar correlatos anti-hegemónicos en otras realidades nacionales, vale decir, ejemplos de actores o procesos sociales que en otras latitudes del continente o del mundo hayan interpelado críticamente el «sistema» o la racionalidad dominante. De este modo se establece una

46. Véanse al respecto algunos autores ya citados, tales como Nelly Richard en la crítica del arte contracultural; y las revistas mencionadas en relación a juventud popular, arte contestatario y resistencia político-cultural.

47. Véase el texto *Del macetero al potrero*, y el Directorio de Instituciones Privadas de Investigación en Ciencias Sociales y Promoción del Desarrollo, DIRINS, ya citados.

suerte de *continuum planetario* que refuerza las apuestas axiológicas del humanismo crítico.

Los correlatos exógenos que sirven de referencia y complemento para el estudio de las realidades locales son múltiples y diversos, y no se restringen a fenómenos de actualidad. Incluyen, por ejemplo, las movilizaciones de mayo de 1968 en Francia y Alemania, los movimientos por los derechos civiles en Estados Unidos durante los años 60, las experiencias de los *grass-roots* en distintos países industrializados, el caso de Mondragón en España y de Villa El Salvador en Perú (ejemplos de sociedades autogestionarias a escala intermedia), el caso de Solentiname en Nicaragua, las comunidades eclesiales de base en Brasil, los movimientos verdes en Alemania y en otros países de Europa, los movimientos pacifistas y antirrepresivos dentro y fuera de América Latina, y las experiencias de participación comunitaria registradas por las ciencias sociales en países vecinos o lejanos.

En general, los correlatos exógenos cobran fuerza en la sensibilidad humanista crítica porque configuran allí un tejido de actores y procesos que encarnan la participan directa, rechazan la civilización capitalista industrial, revalorizan la pequeña escala, impugnan el estatismo y la burocratización de las relaciones humanas, relativizan la razón occidental, ponen en práctica la solidaridad social en situaciones concretas y, en cierto modo, intentan efectivizar en escala molecular la utopía democratizadora.

Escalas de realidad

Las escalas de realidad a las que se remite la producción de saberes sociales en el «registro» humanista-crítico son poco claras. La proclama de «obrar localmente y pensar globalmente», tan cara a los paladines del desarrollo alternativo, le plantea al cientista social que la adopta serios problemas prácticos y epistemológicos. Por un lado la macrocrítica y por otro lado la micropropuesta. Aquí la pequeña escala, y un poco más allá la utopía universal. De una parte el rescate de lo molecular, de otra parte las grandes tesis de antropología filosófica o las teorías universales sobre necesidades humanas⁴⁸.

48. Véase el texto de CEPUR y los de Razeto ya citados, así como mi texto intitulado *Las necesidades humanas y la aventura del desarrollo*. Santiago, CEPUR.