

Facultad de Ciencias Sociales
VIII jornadas de investigación

“El Futuro del País en Debate”

8 y 9 de setiembre 2009



Notas sobre ética,
ciencias sociales y
emancipación en el
pensamiento de
Rebellato

Alejandro Casas
Laura González
Gustavo Machado
Maite Burgueño
Alicia Brenes

Notas sobre ética, ciencias sociales y emancipación en el pensamiento de Rebellato¹

Profs. Adj. Alejandro Casas, Asist. Laura González y Gustavo Machado, Ayud. Maite BURGUEÑO y Alicia Brenes

Departamento de Trabajo Social. Facultad de Ciencias Sociales. UdelaR.

Introducción

Nos centraremos en la dimensión del diálogo que Rebellato establece entre la ética y las ciencias sociales. Entendemos que esta temática puede ser abordada desde dos aspectos fundamentales. Primero en profundizar en la reflexión ético-filosófica de Rebellato. Nos parece importante destacar que ésta fue una marca presente a lo largo de toda la investigación de nuestro autor, abordando cuestiones del debate filosófico clásico y contemporáneo. Por otro lado, y en estrecha vinculación con el punto anterior, nos interesará centrarnos en la articulación que plantea nuestro autor con el campo de las ciencias sociales y humanas, ya que desde su perspectiva la ética gana en concreción y potencialidad al dialogar e interactuar abiertamente con estos campos científicos.

Para llevar a cabo esta reconstrucción y análisis nos centraremos, en lo fundamental, en dos textos de Rebellato. Uno de ellos es el libro *Ética y práctica social*, publicado en el año 1989. El otro documento es la Monografía presentada en 1991 como prueba para el concurso para la provisión en efectividad del cargo docente como Prof. Adjunto, en la Asignatura de Ética de la Escuela Universitaria de Servicio Social. Queremos aclarar que nos estamos refiriendo a un período de la producción intelectual de Rebellato, y que en este trabajo no se incorporan varios de los aportes teórico-metodológicos realizados por Rebellato en los años 90, donde su análisis sobre la cuestión se complejiza y abre en otras direcciones.

a) Búsqueda interdisciplinaria y de superación de los reduccionismos

Rebellato plantea una búsqueda que no es del todo corriente. Por un lado destaca claramente su perspectiva interdisciplinaria, que pretende ser de alguna forma también transdisciplinaria, es decir, trascender las fronteras estrechas de las disciplinas científicas y filosóficas, para dar cuenta de una realidad y una praxis transformadora que son complejas pero que son indivisibles, requiriendo el concurso de las distintas dimensiones disciplinarias. Esta perspectiva se enfrenta a la tensión entre ciencias sociales y ética, que no es otra que la tensión

¹ El presente trabajo es uno de los productos de investigación del proyecto I+D “Marxismo, latinoamericanismo y ética de la liberación en la perspectiva de José Luis Rebellato”, apoyado por la CSIC-UR (2007-9)

entre ciencias sociales y filosofía. En este sentido Rebellato critica una posición positivista e institucionalista, de tipo disciplinaria, donde los recortes temáticos y los “objetos propios” de investigación e intervención, configuran campos de saber y actuación aparentemente autónomos. Esto lo vincula también con las prácticas universitarias en nuestro país, ancladas en una concepción tradicional y academicista, que tienden a reproducir esta fragmentación disciplinaria. Mientras que en el discurso académico actual cada vez se proclama con mayor fuerza la interdisciplinarietà, en la práctica se realiza a lo sumo la multidisciplinarietà. En todo caso la síntesis no le correspondería hacerla al docente, sino al propio estudiante:

...generalmente, depositamos el problema en los estudiantes; a ellos les toca “hacer la síntesis”. Esto, que sin lugar a dudas es verdad, no niega otra verdad: ellos deben hacer la síntesis porque nosotros no encontramos otros espacios para hacerla. Más grave aún: porque huimos de esos espacios. A nadie le cabe la menor duda de que todo trabajo interdisciplinario, encierra necesariamente el cuestionamiento profundo de la propia disciplina (1989: 80)

El desafío teórico que nos plantea Rebellato fue sin duda muy coherente con su propia práctica universitaria, que fue una búsqueda permanente de inter y transdisciplinarietà, junto con una concepción dialéctica de las relaciones entre investigación, enseñanza y extensión.

Rebellato es aquí plenamente consciente del riesgo contrario: el del *eclecticismo*:

Muchos esfuerzos interdisciplinarios se convierten, a veces, en verdaderos “paradigmas” de eclecticismo, donde la creatividad se vuelve sinónimo de improvisación y donde cada uno se siente libre en desarrollar temas para los cuales no se ha capacitado (1989: 80)

Creemos que este riesgo se plantea cada vez más claramente en la actualidad, donde se confunde heterodoxia y relativismo posmoderno, con el propio eclecticismo. Esto tiene repercusiones directas en ciertos discursos universitarios y pedagógicos que aparecen como progresistas e integrales, pero que en el fondo reproducen concepciones tanto irracionalistas como centradas en un empirismo simplificador, que empobrece la capacidad crítica de la teoría.

Rebellato critica por su parte, ahora más en el terreno propiamente filosófico, el antagonismo o el reduccionismo al plantear las relaciones entre filosofía y ciencia. Aquí se enfrenta a una concepción muy presente en la tradición clásica, donde la ética y la filosofía aparecen con un papel “ordenador, definiendo los métodos, delimitando los campos de cada disciplina”. En el debate más actual, este reduccionismo se expresa, con un sentido inverso, en el concebir a “la ética, reducida a las ciencias sociales, agravado cuando éstas son pensadas dentro de categorías

positivistas”. Aquí el centro de los cuestionamientos se dirige a las corrientes de la “filosofía analítica”. (1989: 80)

En este sentido la ética cae dentro del campo de lo ideológico, y pasa a ser concebida como “una disciplina subjetiva, un comportamiento de vida, una actitud. Pero nunca una ciencia”. Esto lleva a concebir a la ética, por ejemplo en el caso de la ética aplicada a las profesiones, como reducida a un conjunto de códigos de ética profesional, más de tipo normativo y obligatorio que como instrumentos propiamente reflexivos. (Rebellato, 1989: 81)

b) Praxis, ética y ciencias sociales

Rebellato formula su planteo de la siguiente manera:

La ética necesita de las ciencias sociales, no sólo en cuanto al análisis de la praxis transformadora, sino también para develar su historicidad constitutiva (1989: 81)

La praxis transformadora, en tanto práctica reflexiva (también contradictoria y con escisiones), es para Rebellato necesariamente global. Pero no puede hablarse de una práctica ética, o moralidad, como una dimensión aparte de la praxis, como si pudiera abstraerse de otras dimensiones analíticas o componentes de la vida social. La ética, en su concepción, no es una mera dimensión de la praxis, sino que “es la misma praxis, en el sentido de que ésta, por ser acción transformadora”, es al mismo tiempo una acción económica, ética, política, social, educativa, etc.² (Rebellato, 1989: 81)

Retomando los aportes de Marx y Gramsci, Rebellato indica que esta praxis se desarrolla en el marco de determinadas condiciones materiales e históricas concretas, que la limitan y condicionan o determinan en “última instancia”. Pero, ya que esa determinación nunca es total ni absoluta, se trata de una praxis esencialmente “creadora”, como “actividad a través de la cual se expresa la iniciativa histórica de los hombres en la construcción de la historia”. La praxis no se reduce a la ética, pero tiene una intencionalidad profundamente ética. En primer lugar por la “intencionalidad liberadora de la praxis”; en segundo lugar porque ello supone sujetos que tienen iniciativa en la construcción de un mundo y una sociedad donde la

² Rebellato rescata fuertemente el concepto de praxis en la tradición filosófica en general, y en particular con el significado que adquiere con el marxismo:

“Preferimos hablar de “praxis” más que de práctica. En primer lugar, porque el término ha sido acuñado para señalar su carácter global y no fragmentario. En segundo lugar, porque el concepto de praxis hace referencia, no sólo a la acción, sino a su intencionalidad y por lo tanto, al componente cognoscitivo y teórico ya presentes en la misma praxis. Todas las filosofías de todas las épocas se han referido expresamente a la praxis. La filosofía griega, para inscribirla en un mundo que tenía como supremacía la teoría, la reflexión especulativa y la contemplación. La filosofía medioeval, para subordinarla a una racionalidad ligada estrechamente con una concepción teológica. Es típica la fórmula medioeval, retomada y sistematizada por Tomás de Aquino: *Philosophia esta ancilla theologiae* (la filosofía como esclava de la teología).

Sin embargo, ha sido con posterioridad al marxismo que puede hablarse de un desarrollo de una ciencia sobre la praxis, es decir, una ciencia que tiene como objeto la misma praxis colectiva de los hombres, entendida como praxis transformadora de la realidad.” (Rebellato, 1989: 34)

“necesidad deje paso a la libertad”. Esta praxis ética es constitutiva del ser humano, de tal modo que no es posible pensar la naturaleza del hombre como algo inmutable, como esencia eterna, etc. (Rebellato, 1989: 34-5).

La Ética tiene naturalmente un componente teórico, pero en la medida que está fuertemente atravesada por la praxis, ésta tiene preeminencia epistemológica sobre aquella: “Es a partir de las luchas de los hombres por construir la historia y por hacerla más adecuada a sus potencialidades emancipatorias, que se va generando una Ética como teoría. Una teoría confrontada permanentemente con la praxis de los hombres y, por lo tanto, una teoría en permanente transformación”. Pero también aparece una relativa autonomía de la esfera del valor o la ética, de la dimensión del ser o de la esfera ontológica, y que se mueve en la búsqueda de superación de la antinomia entre sujeto y objeto: ³

Tampoco el proyecto ético está ya elaborado. No es posible “leer” los valores éticos como inscriptos en el orden del ser. No hay una ética que se deduzca del funcionamiento ontológico de la realidad. La Ética tiene una dimensión de “no-ser”, de anticipación, pero a la vez de confirmación a través de los efectos prácticos que se generan sobre la realidad. Es una Ética científica, en cuanto basada en un análisis científico de la realidad. Pero es, a la vez, una Ética del riesgo, de lo aún no dado. Una Ética que se mueve en el difícil terreno de las inseguridades y no de las certezas absolutas. Una ética antidogmática y por esto profundamente cuestionadora de nuestro ser, a veces estructurado en forma rígida y dogmática. (Rebellato, 1989: 36-7)

La ética precisa, para contribuir con el análisis de la praxis, del concurso de las ciencias sociales. Rebellato ejemplifica con el análisis de la dependencia. La liberación no puede pensarse sino es en relación dialéctica con la categoría de dependencia: “Para analizar los condicionamientos, las estructuras, los mecanismos, las relaciones que se constituyen en torno a la dependencia, es imprescindible el análisis mediado por el instrumental científico” (Rebellato, 1989: 81).

De alguna forma resuenan en esta fundamentación algunos ecos de la relación establecida entre la teología de la liberación y las ciencias sociales y humanas. Una diferenciación fundamental entre la teología de la liberación, la teología “oficial” e incluso algunas teologías europeas progresistas, fue el recurso a las ciencias sociales y humanas, defendiendo la concretización histórica de la propia fe cristiana, recurriendo fuertemente, en las propuestas más radicales de la misma, al arsenal teórico metodológico marxista. Al decir de Enrique Dussel:

³ Rebellato retoma aquí algunos de los argumentos del debate entre las perspectivas del subjetivismo y el objetivismo ético que había abordado en su tesis doctoral, realizada en 1969, sobre el pensamiento de Polin. Se encuentra disponible la publicación de una síntesis de este trabajo: *La doctrina axiológica de Raymond Polin* (1995), Montevideo, Ediciones Ideas, 63 pp.

Por una exigencia de la reflexión teológica crítico-concreta a partir de los pobres y oprimidos es que el instrumental de las ciencias humanas, particularmente del marxismo, se volvió necesario. Es la primera teología que utiliza ese instrumental analítico en la historia, y lo adopta a partir de las exigencias de la fe, evitando el economicismo, el materialismo dialéctico ingenuo, el dogmatismo abstracto. Puede entonces criticar el capital y la dependencia como pecado, etc. No establece alternativas políticas – pues esta no es una función de la teología –, pero evita caer en el “tercerismo” (ni capitalismo, ni socialismo, pero una solución cristiana política). No deja por eso de ser una teología ortodoxa (que surge de la ortopraxis) tradicional (en su sentido fuerte). Entra misioneramente en diálogo con el marxismo (de los partidos y los movimientos políticos latinoamericanos e igualmente de los países del socialismo real: su discurso es comprensible para ellos). (Dussel, 1999: 494)

En algunas versiones posteriores de la teología de la liberación, más alejadas del marxismo y de un análisis crítico del capitalismo, es posible afirmar que esta relación entre teología y ciencias sociales adquirió un carácter más “instrumental”; es decir, donde la teología deja de ser histórica, concreta, viva, centrada en la praxis (como en las mejores tradiciones de la teología de la liberación) y recurre a “insertar” valores y horizontes de sentido, en una especie de “moralización” de una teoría social que aparece positivizada, o “ausente” de valores.

Pero es sobre todo en el campo de la propia reflexión teológica cristiana de signo conservador -la que en buena medida se instaure para contrarrestar los efectos de la teología de la liberación-, donde aparecen signos de articulación entre una concepción económico-filosófica de tipo neoclásica y neoliberal, una teología conservadora y una ética individualista. Al respecto Rebellato (1989: 19-23) retoma los aportes de Franz Hinkelammert. El neoliberalismo se instaure consagrando al mercado como principio ético y ley suprema. Se trata de una ética del individualismo, basada en la privatización de la ética. En la línea del fundamentalismo cristiano, dicha ética privada es formalmente puritana y rigorista. Al privatizar la ética del comportamiento cotidiano, destruye cualquier relación directa con los hombres. Esta ética es más que una ética *secularizada*; es una ética que tiene un fundamento *sacral*. Existe una visión teológica que la sustenta: una teología conservadora que Hinkelammert sintetiza en el Dios de la muerte:

En lo económico, Dios habla el lenguaje del poder. La economía es legítimamente un ámbito de lucha. Ganar en esta lucha, es signo de la bendición divina. Por gracia de Dios se alcanza el poder económico (...) La clave de la teología conservadora está en la percepción de la relación cuerpo-alma. El alma es una substancia, que tiene un cuerpo, pero tenerlo o no, no es esencial para esta vida del alma. El cuerpo es más bien amenaza para la vida del alma, su cárcel. El alma

quiere volar, pero el cuerpo no la deja (...) El cielo no es una Nueva Tierra, sino un cielo de almas puras con cuerpos que no tienen necesidades. (Hinkelammert, en Rebellato, 1989: 21-2)

En cuanto a la concepción de Rebellato, estamos en otro registro diametralmente opuesto al planteado en dicho marco conservador; al mismo tiempo su concepción de la relación entre ética, reflexión teológica y ciencias sociales tampoco es similar a la establecida por la teología de la liberación, en cuanto a los riesgos de ciertas visiones “instrumentales” en relación a las ciencias sociales. En primer lugar, porque en Rebellato se trata de una relación entre ética y ciencias sociales que se establece entre campos cercanos y mutuamente imbricados, de tipo teórico-filosófico. En segundo lugar, porque Rebellato, si bien recurre fuertemente al marxismo dentro del campo de las ciencias sociales, y sobre todo a su tradición más humanista y crítica, también integra el diálogo con otros abordajes teórico-metodológicos. En tercer lugar porque, si bien Rebellato asigna una relativa autonomía de la ética en relación a la ontología y la gnoseología (como veíamos anteriormente, y también en su temprana tesis sobre el humanismo de Polin), aquella relación supone una mutua transformación y condicionamiento, que no anula dichos campos analíticos pero que los coloca en una posición de fuerte diálogo inter y transdisciplinario, en función de una perspectiva de “totalidad”⁴ y de la centralidad de la praxis transformadora. En cuarto lugar, porque su concepción de la ética tiene un claro componente práctico-social, alejándose de cualquier concepción individualista, subjetivista, objetivista o irracionalista en cuestiones éticas.⁵

Finalmente, también la ética precisa, para su propia autocomprensión histórica, el análisis de su propia producción. Esto supone reconocer el componente histórico de la ética. La ética no

⁴ Se trata de una totalidad concreta (donde resuenan los planteos de Karel Kosik), abierta e histórica, que se vincula fuertemente con una praxis creativa:

“la praxis no puede separarse de la totalidad. No una totalidad que es entendida como suma de hechos y acontecimientos, sino una totalidad estructurada y dialéctica, donde todo hecho y todo valor puede ser comprendido racionalmente. No una totalidad terminada y cerrada. No algo inmutable, dado de una vez y para siempre. No la totalidad del mejor de los mundos posibles. Sino una totalidad en permanente creación, resultado de la acción de los hombres. Unidad de lo real y unidad del proyecto ético se reclaman dialécticamente uno a otro” (Rebellato, 1989: 36)

⁵ No creemos forzar el espíritu del autor, si indicamos una opinión fundada en la perspectiva de Paul Ricoeur, obra que Rebellato, por otra parte, conocía en profundidad e incorporaba en su perspectiva de análisis. Ricoeur distingue entre la lectura del moralista, o más bien del profeta, y la del filósofo, al abordar las cuestiones de la ética, y las mediaciones entre la fe y el ateísmo: “sólo un predicador, quiero decir un predicador profético, que tuviera la fuerza y la libertad del Zarathustra de Nietzsche, sería capaz de llevar a cabo un retorno al origen de la fe judía y cristiana, y, a la vez, de convertir ese retorno en un acontecimiento de nuestro tiempo; esta predicación sería al mismo tiempo originaria y posreligiosa. [...] *El filósofo no es predicador profético*; y esto, por diversas razones; en primer lugar, porque pertenece a un tiempo de sequía y de sed en el cual el cristianismo, en tanto institución cultural, sigue siendo “un platonismo para el pueblo”, una suerte de ley en el sentido de san Pablo. En segundo lugar, el proceso del nihilismo no llegó a su término, quizás, ni siquiera a su cima: el trabajo del duelo aplicado a los dioses muertos aún no ha terminado, y ese tiempo intermedio es aquel en el cual el filósofo piensa. En tercer lugar, el filósofo, en tanto *pensador responsable*, se mantiene a mitad de camino entre el ateísmo y la fe, pues no puede simplemente contentarse con poner a la par una hermenéutica reductora, que destrona a los ídolos de los dioses muertos, y una hermenéutica positiva, que debería ser una recolección, una repetición – más allá de la muerte del dios moral – del kerigma bíblico de los profetas y de la comunidad cristiana primitiva. *La responsabilidad del filósofo es pensar, es decir, excavar bajo la superficie de la antinomia presente, hasta encontrar el nivel de cuestionamiento que hace posible una mediación entre la religión y la fe a través del ateísmo*. Esta mediación debe ser un largo desvío; puede presentarse incluso como una senda perdida” (Ricoeur, 2008, 403-4.) (destacados personales). Rebellato se mueve claramente en su perspectiva teórico-filosófica como pensador y no como profeta.

existe más allá de las condiciones históricas, precisa del análisis de las formaciones sociales en las cuales los sistemas éticos emergen. En este sentido, “la ética *es materialista*, es decir, enraizada en las condiciones históricas que hacen a su producción. Lo contrario significaría reducir la ética a ideología. [...] La tarea científica radica precisamente en el pasaje de lo aparente a la esencia de la realidad, del producto a las condiciones históricas de su producción. La teoría ética necesita, pues, de una ciencia que se constituya en crítica de las ideologías” (Rebellato, 1989: 82, destacados nuestros).

c) Las ciencias sociales integran ideologías y valores

Dice Rebellato sobre este punto:

Las ciencias sociales, no siendo ciencias “libres de valores” integran opciones ideológicas y éticas, necesitando esclarecer sus presupuestos en vistas al propio autoentendimiento. (1989: 83)

Aparece aquí en toda su dimensión la cuestión de las relaciones de las ciencias sociales y los juicios de valor. Antes veíamos que para Rebellato no es posible “leer” los valores éticos como inscriptos en el orden del ser, ya que la ética tiene una dimensión de no-ser, de novedad y contingencia que es ineliminable históricamente. En este caso nos parece que esta relación entre juicios de hecho y juicios de valor, es analizada desde una perspectiva más de tipo epistemológica. En este sentido se plantea la ineliminabilidad de los juicios de valor en el contexto de la producción científica, lo que supone igualmente la búsqueda de la mayor objetividad posible y de la mayor rigurosidad.

El propio Rebellato indica un cierto paralelismo entre esta cuestión, y la problemática medioeval de la “doble verdad”. Por dicha doctrina, se entendía la “coexistencia de una verdad alcanzada por la razón y una verdad a la que se accedía por la revelación divina. Verdad de la razón y verdad de la fe, verdad de filosofía y verdad del dogma, ciencia y fe. Para muchos filósofos medioevales estas dos verdades podían entrar en contradicción, generándose así fuertes tensiones”. Para otros, como Tomás de Aquino, este problema, en apariencia, no existía, porque siempre se daba una “convergencia de la verdad”. Esta se lograba a partir del sometimiento de la razón a la fe, y de la fe que “busca una fundamentación racional”. (Rebellato, 1989: 83)

Rebellato retomará la discusión con la teoría de Max Weber, y una cierta simplificación que se hizo de su concepción en términos de una “ciencia libre de valores”. También retoma las perspectivas de una sociología crítica como la de Alvin Gouldner o Wright Mills. Para Rebellato se trata de promover una “*ruptura epistemológica*” en la comunidad científica. La

ciencia, por lo menos en el sentido más estricto del término, está marcada por opciones globales que no está en disposición de justificar, pero que sí puede explicitar (concepciones del mundo, valores, ideologías, proyectos, etc.). No se puede desligar la ciencia de la filosofía, así como no se puede disociar la teoría de la praxis:

El análisis científico no basta para justificar esas opciones de base, dado que se remite a esas opciones como a su orientación fundamental. Y es aquí donde intervienen opciones ético-políticas, proyectos de hombre y sociedad, que inciden en la misma investigación objetiva. La ideología –como conjunto de opciones fundamentales– ya no es una visión extraña a la ciencia, sino una visión estructuralmente relacionada con ella. La unidad entre teoría y praxis exige esta unidad entre Ciencias Sociales y Filosofía. Sólo una visión dualista de la relación entre teoría y praxis puede justificar una visión dualista entre ciencia e ideología. (Rebellato, 1989: 86)⁶

La ética cumple pues un rol esencial en relación a las ciencias sociales: “No tanto como “ética del cientista social” [lo que quedaría en un plano más individual y normativo], sino como elaboración rigurosa de las opciones éticas que subyacen a las mismas ciencias y como adquisición de nuevas opciones, en virtud de la mediación del análisis científico” (Rebellato, 1989: 87)

Aquí algunas de las perspectivas con las que Rebellato debate son sin duda las corrientes emotivistas y las perspectivas de la filosofía analítica. Se apoya para ello en algunos argumentos del pensamiento comunitarista, sobre todo en la versión de Alasdair MacIntyre y de Charles Taylor, en particular a través del tratamiento de las virtudes que hace el primer autor. Indica que este tema es relativamente ausente en la filosofía moral contemporánea, al menos en el caso de la filosofía analítica, el utilitarismo, la acción comunicativa y aún en el caso de una ética de la justicia.

Tomando el pensamiento de MacIntyre con cierta *simpatía* teórica y política, retoma algunos de sus argumentos, a partir de su obra *Tras la virtud* [1984]. Al decir de MacIntyre, la sociedad liberal se encuentra marcada por su individualismo, así como el burocratismo ha pautado el funcionamiento de las sociedades llamadas socialistas. Esto no es más que una expresión de la crisis de la Ilustración, que ha fracasado, hasta llegar a la ética que mejor caracterizaría el comportamiento y funcionamiento de nuestra sociedad: la ética emotivista. Se trata de una ética que sirve para consolidar el individualismo de nuestra sociedad, como también para legitimar los personajes burocráticos necesarios para el capitalismo y socialismo actuales. Esto ha sido acompañado por la predominancia de un determinado paradigma. Se trata de un paradigma que

⁶ Veremos luego, en *La Encrucijada de la Etica* (1995), que Rebellato priorizará el abordaje del concepto de utopía mas que el de ideología.

formula un concepto de “hecho” que se inscribe dentro de la *separación* que la ética contemporánea ha realizado entre lo fáctico y lo valórico, los hechos y los valores, el *debe* y el *es*. La negación de toda posible derivación de “debe” a partir de “es”, tan claramente expuesta por el prescriptivismo y el emotivismo, pero también por la ética de Moore. MacIntyre replanteará el tema de las virtudes, en clave neoaristotélica, utilizando un método histórico que liga el análisis de las éticas al análisis de la sociedad, influenciado por las filosofías analíticas anglosajonas, replanteando el tema de las virtudes en una forma seria y novedosa. (Rebellato, 1991, 172-3)

Para MacIntyre la filosofía analítica pretendió mostrar que no existe ningún fundamento para la creencia en principios universales y necesarios. Ha logrado sepultar las aspiraciones despertadas por los principios cartesianos o por las verdades a priori kantianas. Ha desgajado las argumentaciones de sus contextos históricos, considerando la moralidad como un objeto de investigación aislado. No existen morales intemporales. El emotivismo se contrapone claramente a las morales anteriores, en particular la moral kantiana. Para la moral de Kant cada persona debe tratar a la otra como un fin en sí mismo, según rezaba una de las formulaciones de su imperativo categórico. La relación con el otro no es instrumental, puesto que se busca influir en él sólo a través de razones juzgadas por éste como buenas, apelando a criterios impersonales de validez que cada agente racional debe someter a su propio juicio. Para el emotivismo, el recurso a criterios impersonales o imperativos categóricos es meramente ilusorio, sencillamente porque no existirían criterios impersonales. El discurso moral es simplemente expresión de actitudes y sentimientos. No de verdades fundadas racionalmente. La moral se reduce a emociones, a expresiones de la voluntad. El mundo social se presenta como escenario para el conjunto de voluntades individuales, de actitudes y preferencias, o como campo de batalla donde lograr las propias satisfacciones. Un mundo social donde el gozo estético se transforma en la experiencia ética fundamental. La moral tiene que ver con un determinado modo de vivir en sociedad; la moral emotivista es el modo ético característico de la sociedad contemporánea. (Rebellato, 1991, 176-7)

Según MacIntyre, el emotivismo postula, en contra de las morales basadas en criterios impersonales y en el respeto de los otros como fines, la necesidad de incidir sobre el otro para modificar su actitud. Es una moralidad típicamente manipuladora. Busca persuadir, pero no a un nivel racional, sino influyendo en las motivaciones de los demás. Este es el criterio básico de las personas en nuestra sociedad: guiarse por criterios de manipulación para lograr éxito y eficacia en la prosecución de la acción. Desaparece la vinculación entre virtud y telos o bien de

la comunidad, y se la sustituye por una nueva relación, entre virtud y ley. (Rebellato, 1991, 179)

Rebellato parece compartir las críticas al emotivismo propuestas por MacIntyre. Sin embargo, resulta poco probable que compartiera su crítica acérrima a los postulados kantianos⁷, así como su identificación del marxismo con el socialismo burocrático⁸.

En su mayor trabajo de investigación, *La Encrucijada de la Ética: neoliberalismo, conflicto norte-sur, liberación* (1995), Rebellato continuará su crítica a la perspectiva liberal y neopositivista en la ética y las ciencias, que separa el ser del deber ser, los hechos de las normas, expresándose esto contemporáneamente como separación entre una idea de ética, ligada al plano del “decisionismo” subjetivo, y otra idea de una ciencia valorativamente neutra. A esta última se le atribuyen los predicados de objetividad y verdad; la ética se quedaría con “los enunciados prescriptivos-normativos” de una razón práctica, como “no objetivamente verdaderos o válidos. Los primeros responden a criterios de validación, mientras que los segundos son consecuencia de decisiones subjetivas”.

Pero esto tiene evidentes repercusiones en la ruptura entre vida privada y pública, ética y política, descalificando cualquier intento racional de fundamentar las normas éticas: “Tratándose de un sistema de complementariedad comprende un único dispositivo con dos expresiones aparentemente contradictorias: el científicismo y el decisionismo. Y una división del trabajo: mientras que el científicismo tiene a su cargo el ámbito de la vida pública, y por tanto también de la política, el decisionismo queda relegado al ámbito de lo privado e íntimo. Con lo cual la esfera política y la esfera ética han quedado distanciadas sin posibilidad de articulación. Desde este sistema de complementariedad se descalifica como dogmático e ideológico todo intento por fundamentar las normas éticas que orientan los comportamientos”. (Rebellato, 1995, p. 101-2)

d) Ética, ciencias sociales y emancipación

⁷ Al respecto Rebellato rescataba la validez del intento de Kant en cuanto búsqueda de una fundamentación autónoma de la moral, en términos laicos y racionalistas: “En lo que se refiere al terreno del “fundamento ético” – y pese al formalismo que lo caracterizaba – el pensamiento kantiano significó un intento importante por recuperar una identificación autónoma. Frente a las morales heterónomas (de la ley, de la voluntad de Dios, del hedonismo) Kant exalta una moral autónoma, una razón práctica que es origen del imperativo categórico ético. Una moral de la madurez, de la desacralización y, en germen, una moral laica, de la secularización. Creemos que el pensamiento de Kant marca un hito esencial en el avance del pensamiento ético moderno” (1989: 56). Sin embargo criticará luego la influencia kantiana en la ética del discurso, en términos de su procedimentalismo y formalismo, entre otros aspectos. (ver Rebellato, 1995)

⁸ Rebellato rescata el análisis de la teología medieval en el pensamiento de MacIntyre. Para él muchas veces, en el debate ético contemporáneo, se saltean los aportes de la misma, bajo el argumento de que todo lo producido en el período medieval era signo de oscurantismo. Sin embargo le critica el desconocimiento de los nuevos avances, tanto de la teología europea como de las teologías del tercer mundo (Rebellato, 1991, 224)

Rebellato formula así otra de sus tesis:

Las ciencias sociales, orientadas a una práctica transformadora, generan una ruptura epistemológica y analítica que encuentra su sentido en relación a una ruptura emancipadora (1989: 87)

En concordancia con el desarrollo del punto anterior, la teoría social no sólo no puede separar absolutamente los juicios de hecho de los juicios de valor, sino que tiene una particular vinculación con los procesos de emancipación humana. En este sentido su perspectiva teórica se inscribe en los marcos del pensamiento crítico. El mismo se orienta por el punto de vista de la emancipación humana, incluyendo a la “naturaleza entera”. Al decir de Franz Hinkelammert:

Todo pensamiento que critica algo, por eso no es pensamiento crítico. La crítica del pensamiento crítico la constituye un determinado punto de vista, bajo el cual esta crítica se lleva a cabo. Este punto de vista es el de la emancipación humana. En este sentido es el punto de vista de la humanización de las relaciones humanas mismas y de la relación con la naturaleza entera. Emancipación es humanización, humanización desemboca en emancipación. (2007)

En este sentido, Rebellato asume explícitamente su simpatía con el análisis que realiza el joven Habermas, en cuanto a la vinculación entre los intereses y el conocimiento. En particular rescata el interés emancipatorio en la construcción de conocimiento, en contraposición a un interés técnico desde una concepción “cientificista”, que disocia la teoría del método y abandona toda opción liberadora. En palabras del propio Habermas:

La historia de la disolución de la teoría del conocimiento en metodología, constituye la prehistoria del positivismo más reciente (...) Fue sobre este fundamento, pues, que el positivismo más reciente construyó una metodología pura, sin duda purificada de aquellos problemas que, en rigor, constituyen las cuestiones de interés por excelencia de una metodología científica. (Habermas, apud Rebellato, 1989: 87)

Esta separación entre teoría y método, entre intereses cognoscitivos e intereses emancipatorios, aparece replanteada en algunas concepciones posmodernas.⁹ Rebellato se ubica claramente en otra posición teórica. Tanto la separación entre la ciencia con la ética y la política, como la

⁹ En el caso de uno de los teóricos del posmodernismo, Jean François Lyotard, esto se expresa en su pretensión “científica” de discriminar entre los juicios denotativos (referidos a la verdad) y los juicios prescriptivos (referidos a lo justo). Lyotard señala que nada demuestra que si un enunciado que describe lo que es una realidad es verdadero, el enunciado prescriptivo que tendrá necesariamente por efecto modificarla, sea justo. Esto operaría como un resultado de la división de la razón en cognitiva o teórica de un lado, y práctica por otra. Aparece claramente una separación del viejo hermanamiento en el saber occidental entre el “tipo de lenguaje que se llama ciencia y ese otro que se llama ética y política”, recurriendo para ello a la distinción (y oposición) entre saber científico y saber narrativo que se operaría en las “nuevas” condiciones de la postmodernidad. (1989: 21-24) Tanto el papel de la teoría como la conceptualización acerca de la propia praxis, se ven ampliamente limitados y transformados en relación a algunos de los nudos del “proyecto” moderno. Si la teoría social queda reducida a juegos de lenguaje, si tampoco puede justificarse a sí misma, si la razón queda relegada a una pura discontinuidad, fuera de toda pretensión emancipatoria, si la objetividad de la vida socio-histórica queda ubicada en el lugar de promover jugadas lingüísticas, caemos en un hondo relativismo teórico y en un gran escepticismo político.

separación radical entre enunciados denotativos y prescriptivos (ver nota anterior), como las intenciones de negar las pretensiones emancipatorias de la teoría y la ética, son cuestionadas en la formulación de Rebellato.

Más bien su perspectiva se ubica en otra tradición interpretativa, más cercana al marxismo y a la teoría crítica, donde se plantea una relación más directa, aunque mediada, entre la teoría y la praxis emancipatoria. Se trata de una posición más cercana, por ejemplo a la de Boaventura de Sousa Santos, quien, a pesar de compartir algunos presupuestos de las perspectivas posmodernas en términos de la crítica a la razón moderna hegemónica, insiste en la conversión de la teoría en un “nuevo sentido común emancipatorio” (2000).

En la concepción de Marx, por ejemplo, la teoría se coloca claramente al “servicio” de la praxis, se concibe como “filosofía al servicio de la transformación efectiva, real, del mundo, integrando así la praxis revolucionaria como fin de la teoría” (Sánchez Vázquez: 1968: 247-8). Sin desconocer que se trata de actividades distintas, teoría y praxis presentan una unidad en su diversidad, que supone múltiples mediaciones. Al decir de Sánchez Vázquez:

Entre la teoría y la actividad práctica transformadora se inserta una labor de educación de las conciencias, de organización de los medios materiales y planes concretos de acción, todo ello como paso indispensable para desarrollar acciones reales efectivas. En este sentido, una teoría es práctica en cuanto que materializa, a través de una serie de mediaciones, lo que antes sólo existía idealmente, como conocimiento de la realidad o anticipación ideal de su transformación. (...) Pero si la teoría de por sí no cambia al mundo sólo puede contribuir a transformarlo justamente *como teoría*.” (1968: 248) (destacados del autor)

Esta vinculación entre teoría y praxis social es resaltada también desde la Escuela crítica de Frankfurt, planteando las oposiciones entre la “teoría tradicional” (o “burguesa” en última instancia) y “la teoría crítica”. Al decir de Max Horkheimer, el materialismo histórico supone una ruptura radical con las diversas formas en que se concibe a la teoría tradicional:

Para el pensamiento teórico corriente (...) tanto la génesis de las circunstancias dadas, como también la aplicación práctica de los sistemas de conceptos con que se las aprehende, y por consiguiente su papel en la praxis, son consideraciones exteriores. Este extrañamiento, que en la terminología filosófica se expresa como separación entre valor e investigación, conocimiento y acción, así como en otros pares de oposiciones, preserva al investigador de las contradicciones señaladas y otorga un marco fijo a su actividad (Horkheimer: 1975: 242)¹⁰

¹⁰ En este mismo sentido ya se había expresado Gramsci “maduro” en los *Cuadernos de la Cárcel*. Refiriéndose a la categoría más amplia de los intelectuales había señalado que: “Toda la filosofía idealista se puede relacionar fácilmente con este supuesto asumido por el conjunto social de los intelectuales, y tal postura puede definirnos también el significado de utopía social que orilló a los intelectuales a creerse independientes, autónomos, revestidos de su propia representación (...) Me parece

Igualmente Rebellato parece ir más allá de estas mediaciones entre teoría y praxis en el campo del marxismo, escapando de clasificaciones simples.¹¹ En ese sentido introduce el concepto de “*ruptura analítica*”, que se diferencia del anteriormente mencionado “*ruptura epistemológica*”. Recurriendo a algunos aportes del psicoanálisis y al estudio del inconciente, en particular desde la perspectiva de Wilhelm Reich, dicho concepto es entendido como:

Una forma específica de ruptura epistemológica que implica la articulación de la ciencia con un proceso de toma de conciencia del papel de lo inconciente. No son sólo estructuras económicas las que subyacen a muchos universos simbólicos legitimadores. Son también estructuras inconcientes, internalizadas, que explican los mecanismos a través de los cuales los hombres caemos en el mundo de las ilusiones, pensando que nuestra conciencia es la perspectiva absoluta de conocimiento de la realidad. La ruptura analítica permite captar el mundo de proyecciones que muchas veces elaboramos y sobre el cual transferimos nuestras ansiedades y temores, reprimiendo iniciativas emancipadoras. (Rebellato, 1989: 87-8)

Esto puede constatarse, indica Rebellato, en el caso de la imagen de Dios construida sobre el modelo de “padre todopoderoso”. Pero también supone comprender otras proyecciones: “nuestra necesidad de aferrarnos a esquemas dogmáticos, nuestra dependencia de instituciones, la absolutización de profesiones y organizaciones, la construcción de ciencias que, por su carácter cuantitativo, nos ahorren la comprensión de lo cualitativo” (1989: 88). La ruptura analítica está vinculada con una identificación liberadora, en oposición a una identificación autoritaria, que supone romper con opciones heterónomas y con un autoanálisis personal y colectivo:

Una identificación liberadora supone una ruptura analítica. Es decir, un descubrimiento de aquellos condicionamientos que obligan a pensar que las opciones son “nuestras”, cuando en realidad otros las están tomando por nosotros (se trate de los padres, los docentes, los profesionales, la Iglesia, el partido, etc...). Nos exige un profundo sentimiento de sinceridad, no sólo en cuanto a expresar lo que pensamos, sino también en cuanto a pensar lo que somos.

que el error de método más extendido es haber buscado esta estimación de lo diferencial en lo intrínseco de la labor intelectual, en lugar de situarla en el conjunto del sistema de relaciones en el que ellos - y por consiguiente los grupos que les personifican- vienen a unirse al complejo general de las relaciones sociales” (Gramsci: 1967: 24-25)

¹¹ Al respecto de distintas posiciones en la concepción de la mediación entre teoría y praxis, Holloway critica dos grandes tradiciones sobre el rol del intelectual en relación a la praxis y al fetichismo imperante en la sociedad capitalista, ubicadas ambas en la tradición marxista, y que terminan por asignar un papel privilegiado al intelectual. Una es aquella del “intelectual trágico”: “a pesar de que nosotros, en calidad de intelectuales marxistas, podemos penetrar las apariencias, logrando apreciar lo que ocurre, la sociedad que nos rodea está cada vez más fetichizada... Nosotros podemos y debemos protestar en contra de la sociedad explotadora y destructora que nos rodea, pero cualquier optimismo de partes nuestra será poco realista”. Esta tradición está muy vinculada a la experiencia de la Escuela de Frankfurt. Una segunda respuesta consiste en decir que los intelectuales marxistas hemos penetrado en las apariencias fetichizadas, y tenemos la especial responsabilidad de orientar a los trabajadores a través de la neblina. Señalarles las interconexiones, mostrarles qué es lo que se encuentra bajo la superficie. Esa es, crudamente, la concepción que inspira la diferenciación que hace Lenin entre la conciencia revolucionaria y la conciencia sindicalista, y el consiguiente papel que le adjudica al partido revolucionario” (Holloway, 2007: 20). Nos parece claro que la posición teórico-política de Rebellato no puede ubicarse en ninguna de estas dos vertientes.

Lleva a una demitificación de nuestro mundo de valores, como si éstos fueran resultado de opciones concientes, cuando están determinados por mecanismos inconcientes. Genera profundas rupturas y cuestionamientos, sobre todo cuando llegamos a la conclusión de que los valores a los que adherimos, no nos pertenecen, no nacen de nuestra identidad más profunda. Supone repensar opciones de vida, que tienen que ver con nuestra profesión, con nuestra fe, con los grandes ideales, con el camino que hemos elegido. Exige de nosotros mucha audacia y confianza. La confianza de creer en nuestras energías más profundas, en nuestros aportes insustituibles” (1989: 95)

En este sentido Rebellato rescata los aportes más críticos del psicoanálisis y retoma los análisis de Reich sobre la conciencia de clase. De esta forma reivindica por un lado el ámbito de la cotidianidad de las masas como constitutivo de una ética liberadora y de una política transformadora, asumiendo las necesidades colectivas, ya no sólo económicas y políticas, sino también culturales, sexuales, etc. Por otro lado se trata de entender que la “pasividad” de las masas se debe a estructuras de conciencia, con profundas raíces inconcientes: así como hablamos de una conciencia de clase, es preciso hablar de un “inconciente de clase”. La tarea de una ética transformadora es “despertar las energías potenciales que existen en todo ser humano que sufre la opresión y la explotación, quebrar la dialéctica del amo/esclavo, partiendo de las necesidades vitales, cotidianas de las masas para relacionarlas dialécticamente con las grandes transformaciones estructurales. Tarea, por lo tanto, eminentemente política” (Rebellato, 1989: 103)

Reflexiones finales

Entendemos que los aportes de José Luis Rebellato, inscriptos en el marco de la filosofía y la ética de la liberación latinoamericana, significan una destacada contribución en el proceso de maduración del pensamiento crítico latinoamericano, en particular en el campo de la filosofía y la ética. Representan un intento creativo y logrado por abordar las cuestiones ético-culturales en un intenso diálogo con/desde un “marxismo crítico latinoamericano”, aportando insumos importantes para el desarrollo de una educación popular liberadora junto a los sujetos y movimientos populares.

Una marca de toda su producción es el diálogo con pensadores referentes y actuales en el debate clásico y contemporáneo (sin recurrir a un enclaustramiento en un campo disciplinario específico), su tratamiento serio y riguroso, el rescate de sus categorías y aportes críticos, al mismo tiempo que el desarrollo de un punto de vista y de una posición argumental propia.

Consideramos que estos aportes continúan teniendo hoy plena vigencia, en la medida que nos interpelan y nos desafían, tanto en el plano de nuestras concepciones profundas como en el de nuestro quehacer cotidiano como científicos y trabajadores sociales. Es en tal sentido que nos pareció importante recuperar algunos de los planteos del autor, relativos en este caso a la relación entre ética, ciencias sociales y emancipación, que pueden contribuir a revisar las bases de nuestras disciplinas y las formas en que las ejercemos. De lo que se trata, en última instancia, es de promover la construcción de un saber científico comprometido con su contexto histórico y orientado por la búsqueda permanente de la emancipación humana.

Bibliografía

Dussel, Enrique (1990): *Teologia da libertação e marxismo*, en Löwy, Michael (org.): *Marxismo na América Latina. Uma antologia de 1909 aos dias atuais*. São Paulo. Ed. Fundação Perseu Abramo, 1999.

Hinkelammert, Franz (2007): “*Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*”. Arlekín, San José de Costa Rica.

Holloway, John (2007): “Crisis, fetichismo y composición de clase” en Bonfeld, Werner; Bonnet, Holloway, John y Tischler, Sergio: *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana*. Volumen II. México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Ediciones Herramienta, 2007.

Horkheimer, Max (1975): *Teoría tradicional y teoría crítica*. Colección Os Pensadores. São Paulo. Abril Cultural.

Liotard, Jean François (1989): *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid. Cátedra.

Rebellato, José Luis (1989): *Ética y práctica social*. Montevideo, Eppal.

Rebellato, José Luis (1991): Monografía presentada como prueba al concurso para la provisión en efectividad del cargo docente grado tres. Asignatura de Ética. Escuela Universitaria de Servicio Social. Montevideo, Mimeo.

Rebellato, José Luis (1995): *La doctrina axiológica de Raymond Polin: Una tentativa de solucionar el conflicto objetividad/subjetividad*. Montevideo, Ediciones Ideas.

Rebellato, José Luis (1995): *La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, conflicto norte-sur, liberación.* Montevideo, Nordan.

Rebellato, José Luis (1999): *Currículum Vitae.* Montevideo, Mímeo.

Ricoeur, Paul (2008): *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica.* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. 2da reimp.

Sánchez Vázquez, Adolfo (1968): *Filosofía de la praxis.* Barcelona. Crítica.

Sousa Santos, Boaventura de (2000): *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência.* Volumen I. São Paulo. Cortez.

Organiza:
Comisión de Investigación Científica



Apoya:

