



Universidad  
Católica  
de Manizales



Universidad  
Católica  
de Manizales



## Introducción a la Filosofía de las Ciencias Sociales y Humanas

Emilio Roger Ciurana

La Universidad Católica de Manizales es una Institución de Educación Superior, sin ánimo de lucro, de utilidad común, de carácter privado, de derecho eclesial. Fundada el 11 de febrero de 1954 por las Hermanas de la Caridad Dominicas de la Presentación de la Santísima Virgen, con Personería Jurídica conferida por la Arquidiócesis de Manizales y reconocida como Universidad colombiana, por el Ministerio de Educación Nacional mediante Resolución No. 3275 del 29 de junio de 1993.

### Misión Institucional

La Universidad Católica de Manizales tiene como misión contribuir a la formación integral de la persona desde una visión humanista, científica y cristiana, iluminada por el Evangelio, el Magisterio de la Iglesia y el Carisma Congregacional de las Hermanas de la Caridad Dominicas de la Presentación de la Santísima Virgen; orienta la academia con criterio de universalidad hacia el desarrollo y humanización de conocimiento, la cultura y hacia la construcción de nueva ciudadanía para responder a los retos y desafíos de la sociedad contemporánea, en el contexto de un mundo globalizado pluralista, cambiante y sin fronteras como expresión del diálogo entre fe-cultura-vida.

**INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE LAS  
CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS**

**EMILIO ROGER CIURANA**

# INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

© Copyright

## **INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES**

Derechos reservados. Es propiedad del editor. Esta publicación no puede ser reproducida en todo ni en parte, ni archivada o transmitida por ningún medio electrónico, mecánico, de grabación, de fotocopia, de microfilmación o en otra forma sin el previo consentimiento del Editor.

ISBN 978-958-8022-38-3

**(CÁMARA COLOMBIANA DEL LIBRO)  
DERECHOS RESERVADOS**

Colección: Ciencias Sociales Humanidades y Educación  
Título N° 14

Diseño de carátula: Paulo Felipe Quintero

Diagramación: Carlos Mario García

Impresión: Publicaciones Universidad Católica de Manizales  
Carrera 23 N° 60 – 63

[www.ucm.edu.co](http://www.ucm.edu.co)

Manizales – Colombia

Marzo 2008

## CONTENIDO

	Pág.
PRESENTACIÓN	5
INTRODUCCIÓN	11
CAPÍTULO I. LA ESTRUCTURA SOCIAL	15
CAPÍTULO II. LA ACCIÓN Y EL CAMBIO SOCIAL: LA NECESIDAD DEL SUJETO	23
CAPÍTULO III. EPISTEMOLOGÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS (1)	33
CAPÍTULO IV. EPISTEMOLOGÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS (2)	51
CAPÍTULO V. LA IDENTIDAD Y LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL EN LA ERA PLANETARIA	57
APÉNDICE I. EDUCAR PARA LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL EN EUROPA Y EN LA ERA PLANETARIA	75
APÉNDICE II. PARA COMPRENDER LA COMPLEJIDAD DE LA RELACIÓN ENTRE EDUCACIÓN/SOCIEDAD/Y CULTURA	89
BIBLIOGRAFÍA	106



*"La disipación culmina en la dispersión; la centralización, en la petrificación"*  
O. Paz

*"Lo que más resiste no es la idea fósil, sino el temor al vacío que dejaría su desaparición"*  
E. Morin

*"La necesidad moderna no es la ignorancia sino el no pensamiento de las ideas preconcebidas"*  
M. Kundera

*"Lo que los individuos forman unos con otros no es cemento"*  
N. Elías

## PRESENTACION

La Universidad Católica de Manizales me ha concedido el honor de presentar este libro del profesor Emilio Roger Ciurana, pensador de reconocidos merecimientos en América latina y el mundo. Conocí personalmente al profesor Emilio en el Congreso Internacional de racionalidades abiertas, críticas y complejas convocado por la UCM en octubre de 2006, al que fue invitado como conferencista central con el profesor Hugo Zemelman Merino y la profesora Estela Beatriz Quintar. Hombre gentil, de trato sencillo y amable, Roger Ciurana nos ofreció una propuesta de pensamiento de gran actualidad e interés sin pretensión alguna de dogmatismo, sin querer convencer a nadie, honesto y transparente en sus posturas. A todas luces, una personalidad intelectual serena, equilibrada, generosa.

Este libro que, igual, se escribe en un estilo ameno, depurado, riguroso, libre y abierto, es una puesta en actualidad de la epistemología de las ciencias sociales en términos del pensamiento crítico, del pensamiento sistémico y complejo. Es un texto de renovada actualidad que persiste en la necesidad de remover las ideas preconcebidas, de formar movibilidades distintas, de resistir al temor por lo vacío e indeterminado. Es un texto de propósito formativo, de "respuesta al presente", como el propio autor lo dice, de "mirada al presente", de "comprensión del presente", que si bien acude a la historia de las ideas en las ciencias sociales y humanas no es por ello una obra de historia sino de lectura de los signos presentes de nuestro tiempo, de lectura a la era planetaria o de segunda modernidad, modernidad líquida, en palabras de Morin, de U.Beck, de Bauman, autores que al lado de Zemelman, Giddens, Ellías, Weber, entre otros, son la fuente de análisis y creación de Emilio Roger Ciurana.

La comprensión del presente es de una exigente pertinencia ética, política, social, cultural, que conlleva pensar los problemas sociales, las situaciones humanas nuevas y emergentes de hoy, con renovados conceptos y esquemas mentales de profunda complejidad. Lo que indica, nos dice nuestro autor, salir del "estado contenedor", homogenizante de las teorías generales de la sociedad, así el funcionalismo, el estructuralismo, algunas teorías sistémicas. Para poder inteligir una sociedad como sistema organizado es indispensable salir de los parámetros de la ley y el orden, de la jerarquía estructural, que apenas ven en la sociedad un conjunto de elementos interactuantes y no el

movimiento, la acción de los sujetos en el espacio público, acción autopoietica, creadora ella misma de sociedad e historia, cultura.

Esta introducción a la filosofía de las ciencias sociales y humanas tiene la impronta, en palabras del propio autor, de una "referencia a la dimensión radicalmente antropológica del ser humano en el planeta", dimensión identitaria de humanidad que no obstante conduce a la crítica de nuestra concepción de vínculo con la civilización, con lo que hemos llamado Estado y nación. Este sello deviene antro-pedagógico, como rótulo de formación, indagación y transformación social desde las múltiples y variadas relaciones entre los hombres y el mundo, los hombres y el entorno, los hombres y la tierra. Es cuestión de humanidad, al decir de Morin, de lo humano en el mundo, del mundo humano, de formar en esta doble condición de humanidad y responsabilizarse de ella.

Esta es una obra para educadores, para docentes, para investigadores, para humanistas en ejercicio de una práctica social transformadora, para los que "la sociedad...es un campo fluido de relaciones en constante creación de nuevos sentidos", nuevos sentidos de humanidad, de destino de la humanidad (que no es sólo el hombre) en el planeta. Esta identidad de destino terrestre da cuenta de la era planetaria, no sólo de una globalización precaria, económica, bajo un régimen de mercado totalizador. Es entonces que, integrado al sistema social humano organizado y en movimiento de flujo, en interdependencias y relaciones múltiples, está el sujeto autónomo como agente de cambio social. No hay sistema social organizado sin sujetos, no hay planetariedad sin sujetos, no hay destino humano terrestre sin sujetos de renovación y esperanza, potentes para alterar los órdenes estructurales, las jerarquías estructurantes, potentes para crear sentidos de vida y humanidad, potentes para designar nuevos rumbos de la historia.

La historia es un producto humano, dice Roger Curiara, porque en ella coinciden sujetos, movimientos sociales, sociedad y humanidad, y su dinámica es la de un sistema abierto auto-eco-organizado, auto-eco-poiético, esto es, que genera su propia vida, su propio sentido de flujos, relaciones, oposiciones y complementariedades. El cambio social surge del conflicto de los actores con las estructuras, con las organizaciones mismas, con el sistema social mismo. El cambio social va más allá de la sociedad puesto que se desplaza a la comunicación intercultural de sujetos, de actores, en conflicto con el sistema mismo.



Resalta Roger Ciurana que es necesario educar para la comunicación intercultural, formar para una nueva cohesión social. Más allá de la formación misma, la educación va hacia la comunicación intercultural, hasta la comprensión de la identidad en la diversidad, la autonomía en la heteronomía, hasta el aprendizaje del reconocimiento del otro. Por ello, cuando se habla de la sociedad como sistema social organizado se dice que es un sistema abierto, no un sistema cerrado, colapsado en su misma identidad. No predomina en el texto, dada su actualidad epistemológica, contrario a lo que se pueda pensar, una teoría pura de los sistemas. Es un libro abierto, un sistema abierto a los sujetos, a los actores sociales, al presente histórico, a la humanidad y su esperanza en acto, como lo propone desde Zemelman, a la comunicación intercultural, al destino terrestre, a la era planetaria.

Mi invitación, queridos lectores y lectoras, es a leer el libro en la particular doble hermenéutica que el profesor Emilio sugiere; de un lado, interpretar los conceptos, las teorías mismas, de otro lado, interpretar la acción social de sujetos conceptuadores y teorizadores en razón del cambio social, de la alteración de los sistemas sociales organizados, de su comunicación intercultural, de su autonomía heterónoma, abierta a lo otro –distinto, de su historicidad concreta. Impacta demasiado en el texto la aseveración de que los conceptos de las ciencias sociales son parasitarios de los conceptos profanos de los actores en el mundo social. Esto para indicar la existencia, la formación de "CONCEPTOS DE ABSORCIÓN RECÍPROCA" entre las ciencias, sus teorías y el mundo social, incluidas las ciencias naturales.

No es cualquier epistemología, entonces, la expuesta en el libro. No es un tratado de las verdades de la ciencia, de sus leyes, del método científico, de la neutralidad objetiva de las ciencias, de los inventos y los descubrimientos. Es una epistemología que propone considerar los significados y sentidos de la acción de los actores en la conformación del sistema social organizado, autopoiético. A un actor social, dice Roger Ciurana, no habría porque explicarle el significado y sentido de sus acciones, de su comunicación. Es allí donde cabe la interpretación, en el vacío de la explicación, y entonces la sociología, las ciencias sociales y humanas podrían "AUTOEMANCIPARNOS DE LAS OBJETIVACIONES EXTRAÑAS".

Pero para lograr tal emancipación habría que modificar las estructuras del pensamiento, alterar el pensar, direccionado a un entendimiento fragmentario, aislacionista, como lo muestra el modo disciplinar de

organización de los conocimientos humanos que en las universidades, por ejemplo, se ve reflejado en una división académico-administrativa por departamentos y facultades. Un enfoque complejo del pensamiento conduce por la interdisciplinariedad, por la transdisciplinariedad de los conocimientos humanos, alrededor de problemas de investigación que articulan lo teórico y lo práctico, lo subjetivo y lo objetivo, lo espiritual y lo material, lo mental y lo corporal, en situaciones específicas del contexto histórico, social y cultural, en paisajes de acontecimientos. Roger Ciurana parafrasea a Touraine: la sociedad no es un castillo de piedra sino...paisajes en movimiento.

También lo ha dicho Hugo Zemelman en la Maestría en educación de la U.C.M.: la complejidad del pensamiento no proviene de ninguna teoría especializada sino del contexto, de la exigencia del contexto, de cómo se incorpora el pensamiento a realidades cambiantes, en devenir, que aun dispersas requieren un modo de articulación. En nuestra Maestría hemos recurrido con insistencia a esta figura conceptual, hemos dicho, de la mano de Paul Virilio, que requerimos paisajes de acontecimiento, cuadros-paisajes de realidad, para sugerir la idea de articular realidades dispersas y presentar composiciones distintas.

Roger Ciurana se coloca entre nosotros utilizando esta bella figura, esta poética figura social, por lo mismo que dice desde Norbert Ellias que lo que construimos nosotros los seres humanos no es cemento, y agrega, no son estructuras, no son sistemas, son movimientos de comunicación intercultural sobre realidades en paisaje social. Entonces no podemos reducir la realidad a sus parcelas, la sociedad a sus estructuras sistémicas institucionales y desconocer lo que los sujetos, lo que los actores sociales hacen por producir la historia, la sociedad y la cultura, por crear el paisaje, por generar la composición articulada. Desde la introducción al libro se señala: "Este texto hace hincapié en la necesidad de pensar de manera compleja, de manera organizacional, relacional, articulante. Se puede decir que el lema transversal del texto es abandonar el tablero de las dicotomías y entrar a las relaciones complejas".

El enfoque complejo no es posible sin la interdisciplinariedad, sin la transdisciplinariedad que articulan la realidad en paisajes sociales, sin la comunicación intercultural. La comunicación intercultural, insistimos en la U.C.M. es una comunicación existencial, política, simbólica. Así se consigna en el proyecto de investigación titulado Sujetos, comunicación, prácticas pedagógicas del programa de formación e investigación ethopolítica de la maestría en educación con orientación a las



racionalidades abiertas, críticas y complejas. La comunicación intercultural se da en torno de las vivencias, los conceptos, las formas de organización, las metáforas o figuras conceptuales que utilizamos en la conversación profana, las teorías, por ejemplo alrededor de los paisajes sociales, de los paisajes de acontecimiento, de los cuadros de realidad.

Si Roger Ciurana sostiene que la práctica de la complejidad son la interdisciplinariedad, la transdisciplinariedad, con él nos atrevemos a decir que la estrategia propia a dicha práctica, el arte creativo propio de dicha práctica es la comunicación intercultural; ella misma, igual, se orienta al problema de la identidad, en un momento histórico en el que se hace necesario desontologizarla, abrirla a la otredad, no condenarla en el egoísmo, en el individualismo, en el nacionalismo, en el etnocentrismo, en el regionalismo. La identidad como la autonomía no consiste en una legalidad para sí mismos, decía Teodoro Adorno, sino en la dialéctica de la relación entre opuestos que aún manteniendo su oposición se complementan, forman un movimiento de conjunto, de composición.

La comunicación intercultural es un modo educativo de carácter ético y político conducente a aliviar los excesos del paradigma identitario excluyente, conducente a generar unas relaciones sociales y pedagógicas de reconocimiento al otro, a lo otro, distinto, diferente, aún divergente. Hemos insistido siempre que no basta comprender la diferencia, que también es necesario comprender la divergencia, hacerlo en la vastedad de nuestras realidades, del mundo y el planeta, cuando han caído los muros, se han expandido los límites, se han diluido las fronteras que nos dividen y los horizontes de la razón trascienden más allá de todo lo que nos encierra, coarta, aprisiona.

Emilio Roger Ciurana escribe un libro encantador, liberador, actual, abierto al mundo vital y social, histórico-cultural, al destino terrestre; escribe un libro, dice él, hacia una sociedad civil mundial de responsabilidad planetaria, antropolítica, que reconoce la diversidad, las diferencias, que penetra hondo en el más grande problema que tenemos los seres humanos, en la más cruel metafísica, la de vivir juntos. Animarnos a leerle es apostar por una humanidad distinta, si no mejor sí distinta, e iniciar un camino, un trayecto de vida que construye lo nuestro a cada paso, a cada instante de nuestro vital existir.

Para mi ha constituido un verdadero deleite aproximarme a sus páginas, goce que espero transmitirle a los futuros lectores de algún modo, así sea con la emoción fallida de las palabras, del sentimiento que se entrecorta



celebrando siempre despertar. Dice Jaspers que la filosofía comienza en el despertar de los hombres cuando en situaciones dramáticas, situaciones límite, de umbral, de frontera, alza el vuelo de sus esperanzas, desarrolla la más profunda conciencia histórica. Este libro nos refleja la situación social contemporánea, el presente histórico, es un testimonio sensible e inteligente de vida en el mundo de la modernidad difusa, diluida, paradójica.

Germán Guarín Jurado  
Maestría en Educación - UCM

## INTRODUCCIÓN

El presente texto está concebido para la docencia. Aunque se hacen referencias a la historia de las ciencias sociales y humanas no es una obra de historia. Ciertamente la dimensión histórica siempre es bienvenida pues las cosas no emergen de la nada. El no dar una visión histórica se debe a las siguientes razones: la primera razón es obvia, no es un texto de historia de las ciencias sociales y humanas; la segunda razón es que mi opción e interés es lo que se puede llamar la respuesta al presente. Creo, por otra parte, que los planes docentes de estudio en el campo de la Filosofía y las Teorías Sociales están muy volcados, por regla general, hacia el pasado y, si algo necesitamos con urgencia hoy es mirar el presente: comprender el presente. La palabra "comprensión" es básica porque tiene una fundamental dimensión ética, es necesaria para la acción y para una acción lo más pertinente posible en relación al contexto.

Muchas veces cometemos el error, me parece, de pensar problemas y situaciones nuevas con conceptos y esquemas mentales viejos, incluso conceptos tramposos, de muy baja complejidad y muy impertinentes respecto a la complejidad socio-cultural, política y planetaria de nuestro presente. Creo que no hemos salido claramente aún de las teorías sociales del llamado "Estado contenedor": sociologías con pretensión de ser teorías generales de la sociedad con un alto componente de homogeneización, el funcionalismo, estructuralismo y muchas teorías sistémicas son claros ejemplos de una concepción social de la sociedad, que no solo da poca importancia a la individualidad sino que no nos da mucho juego a la hora de pensar la sociedad de la comunicación inter-cultural. Como si aún se pensase que Estado y Sociedad son lo mismo y que el modelo de ciudadano liberal, en el que se hace una distinción tajante entre lo público y lo privado, fuese el modelo a seguir hoy. Vivimos en la era planetaria, como la denomina E. Morin (y yo mismo), dentro de una segunda modernidad, como la llama U. Beck, dentro de la modernidad líquida, como la denomina Z. Bauman. Fenómenos como este proceso de planetarización<sup>1</sup> multidimensional, en el que nuestra concepción de la identidad cambia debido a que vivimos

---

<sup>1</sup> Prefiero el término "planetarización" al término "globalización" porque este segundo término es expresión hoy de globalización económica y homogeneizante en torno a una concepción neoliberal de la economía, con una escasa o nula referencia a la dimensión radicalmente antropológica del ser humano en el Planeta: dimensión cultural, identitaria, social, política.

dentro del mestizaje planetario, son impensables desde un concepto cerrado de sociedad o demasiado asimilado a la "nación", al "Estado", al término "cultura general", incluso al término "civilización"<sup>2</sup>.

Seguimos gobernados por estructuras mentales dicotómicas y excluyentes que limitan, cuando no la impiden, nuestra capacidad de relacionar y articular. Pensamos separadamente aquello que debería estar relativamente unido: individuo / sociedad; sujeto / objeto; explicación / comprensión; nosotros / los otros... Como si de niveles separados se tratase. Más aún, como si la sociedad fuese una cosa, un objeto, y no un espacio público dialógico en el que confluyen múltiples propuestas de sentido y diversidad de intereses por parte de los individuos-sujeto. Como si en la era de la comunicación intercultural lo importante fuese "la" sociedad.

Este texto hace hincapié en la necesidad de pensar de manera compleja, de manera organizacional, relacional, articulante. Se puede decir que el lema transversal del texto es *abandonar el tablero de las dicotomías y entrar en las relaciones complejas. Mirar las cosas de otro modo, menos determinista y más creador.*

Nunca se insistirá bastante en la tarea docente respecto de la necesidad de salir de esquemas dicotómicos, de salir de los compartimentos estancos, de salir de las impertinentes fragmentaciones que restan tanta pertinencia al saber por nuestra incapacidad de relacionar. Más que fragmentar necesitamos de enfoques transdisciplinarios. Repito lo que dije antes: necesitamos comprender para realizar acciones lo más ajustadas posibles al contexto.

Los grandes teóricos de la sociedad del siglo XIX y muchos en el siglo XX trataron de organizar y racionalizar el cambio social. Su concepto talismán era el "orden". La imagen y el éxito de la ciencia newtoniana planeaba en la ciencia social ya desde la era de la Ilustración, así como toda su visión determinista y "sólida" del mundo. Los funcionalismos y estructuralismos hicieron gala de una visión del mundo social en el que la ley y el orden eran las grandes palabras bajo las que había que cubrir una imagen de la modernidad social que, ahora sabemos, es "líquida", fluida e incierta. La superficie sobre la que se apoyan el rol, la adaptación, la

<sup>2</sup> Término éste, el de "civilización" que se ha convertido en una especie de cárcel asfixiante desde que se piensa como absoluto y cerrado, desde que se usa, como hacen Huntington y sus seguidores, como instrumento de justificación de un nuevo imperialismo, como instrumento de rechazo del otro no "occidental".



obediencia, la función del sujeto (sujetado), el sentido, ya no es una superficie sólida. Hoy vivimos dentro de la ausencia de significados garantizados a perpetuidad; vivimos la ausencia de límites preestablecidos y para siempre entre lo correcto y lo incorrecto; las reglas para una acción exitosa que vaya más allá de lo trivial. Caminamos sobre la superficie del caos, en la era de la incertidumbre y de la autonomía. Pero dicho esto no creo que debamos arrojarnos a los brazos del desaliento; al contrario; allí donde existe la incertidumbre también emergen posibilidades de elección, de libertad y de autonomía. Como decía Castoriadis: estamos encima de una superficie magmática y caótica y no sobre una superficie ordenada y determinista. Sin duda alguna ello nos desestabiliza psicológicamente y genera mucha confusión mental personal, genera inseguridad. Es por lo que se producen en nuestras sociedades reacciones tan conservadoras y triviales, fundamentalistas. No comprendemos aún que todo orden organizacional es impensable sin el desorden y la inestabilidad. No comprendemos que el mundo humano es muy sensible: las condiciones iniciales difícilmente son siempre las mismas y nuestras naves, más que en el puerto de partida, hay que repararlas en el proceso mismo de navegación.

Necesitamos otra disposición mental, como dice H. Zelman, frente a la desesperanza del determinismo: hoy el desafío que tenemos por delante es recuperar la esperanza en una época sin esperanza, sin garantías de futuro. Como dice también E. Morin, el optimismo hoy se funda en lo improbable. Ahora bien, se trata, otra vez Zelman, de la esperanza en acto, no la esperanza de la espera. Todo ello frente al imperio del discurso de la derrota: un estado de ánimo aprendido. Un estado de ánimo del que hay que des-sujetarse para crear subjetivación: generación de significados autónomos por parte del sujeto.

Hay conceptos con los que uno viaja por la vida, por la vida intelectual y por la vida, sin más. Creo que hoy nos acompañan conceptos como "complejidad", "conocimiento" e "incertidumbre". No he colocado al lado de estos conceptos la palabra "verdad"; creo que hoy usamos la palabra "verdad" de un modo muy desafortunado: creemos que la ecuación conocimiento=verdad es cierta, pero la ciencia nos enseña que no podemos estar seguros de ninguna teoría científica; la ciencia usa la palabra "verdad" hasta nuevo aviso, pero nunca de un modo absoluto ni eterno. En cambio, la palabra "verdad" está más asociada a los modos paradigmáticos que nos hacen ver la realidad; olvidar esto es muy peligroso en el terreno social y humano pues las verdades de sentido, las verdades aprendidas cultural, tradicionalmente, socialmente, etc.,

pueden, si no somos vigilantes al respecto, convertirse en dogmas cerrados. El relativismo solo se puede refutar por sí mismo; sólo un relativista sabe que sus puntos de vista son relativos. En ese sentido no se trata de ser relativistas, pero sí se trata de tener en cuenta siempre la relatividad del acercamiento a la realidad y el puesto desde el que observa el observador, pues no existe una separación absoluta entre sujeto y objeto. Salvo en situaciones triviales el objeto es difícilmente determinable y, desde luego, en el terreno de las ciencias sociales, el conocimiento altera el objeto. No se trata del mismo principio de indeterminación de la que Heisenberg nos habla en el terreno de la microfísica, pero tanto en un nivel como en el otro se dan relaciones de incertidumbre. Existe, y creo que se puede decir que existirá siempre, un principio de incertidumbre política y ética ineliminable respecto de nuestras acciones, una cosa son las intenciones y otra cosa son los resultados de las acciones; pues las relaciones políticas, culturales y sociales son intrascendentes (las efectuamos fuera del manto de la trascendencia). La complejidad del mundo es la complejidad de la relación entre nosotros y el mundo: no existe el punto de vista absoluto desde el que se pueda determinar el mundo. Las consecuencias de nuestras acciones difícilmente son predecibles cuando se comienza a ejecutar la acción; se trata de la incertidumbre ética y política que emerge en contextos ecologizados, es decir, allí donde se dan cruces y niveles de acciones.

Los temas que se abordan en los diversos capítulos pretenden ser una introducción breve a la Filosofía de las Ciencias Sociales y Humanas, desde el punto de vista de un pensar complejo. Trato de proporcionar algunos instrumentos conceptuales y teóricos, así como criticar otros, para introducir al lector en la era planetaria en la que nos encontramos. Una era de la necesidad de comunicación inter-cultural, una era de re-identificaciones y mestizajes. Los dos apéndices que incluyo, producto de recientes intervenciones en diversos foros universitarios, creo que ayudan a la inteligibilidad de algunas de las ideas desarrolladas en el texto, pues son desarrollos del mismo, así como modos de repensar ideas y problemas que siempre quedan abiertos.

La bibliografía que se encontrará en las últimas páginas, como toda bibliografía, es incompleta y mejorable. He tratado de proporcionar una base desde la que el lector pueda hacer su camino, al mismo tiempo que mostrar mis puntos de vista y mis apoyos para elaborar este texto.

**CAPÍTULO I**  
**LA ESTRUCTURA SOCIAL**



**Platón, por Rafael**



Uno de los conceptos más usados en el campo de las ciencias sociales y humanas es el concepto de "estructura". Al mismo tiempo, como afirman muchos autores, es uno de los conceptos más enredados debido a su extensa utilización<sup>3</sup>. Sin duda alguna el concepto de "estructura" nos lleva a imaginar una totalidad integrada, un todo bien trabado, es por lo que decimos por ejemplo que un trabajo está "bien estructurado". Es decir, cada cosa en ese trabajo está en su sitio y en buena y armoniosa relación con las demás cosas. Se trata de un todo bien concertado, armónico. Se trata de un *orden*. La importancia no está en las partes sino en la relación que unas partes guardan con otras. La importancia está en la estructura, más aún en la totalidad estructural. Se puede comprender, por lo tanto, que la fisiología, la teoría de conjuntos, la lingüística de Saussure y de Jakobson, que tanto han influido en el estructuralismo de Levi-Strauss; la obra de Durkheim, la psicología de Piaget, la filosofía de Althusser, etc., sean el polo opuesto, cada uno a su modo, de lo que se conoce en el campo de las ciencias sociales y humanas como "individualismo metodológico".

A pesar de que he escrito que el concepto de estructura es enredado, incluso elusivo<sup>4</sup>, es posible entresacar, a partir de las diferentes posiciones estructuralistas, una serie de elementos comunes que, al mismo tiempo, nos van a mostrar sus carencias y la necesidad de abandonar este concepto para sustituirlo por un concepto más interesante como lo es el concepto de "organización". Veamos entonces una serie de características que podrían definir lo que es en general el estructuralismo en el campo de las ciencias sociales y humanas: a) por un lado se defiende una visión totalizadora e integrada del sistema, b) prima el orden y la estabilidad frente al movimiento y la diacronía, c) a la hora de explicar la realidad social se hace referencia a niveles de realidad profundos que son los que determinan y explican el nivel de lo visible, d) en ese sentido la estructura condiciona la acción humana y nuestra forma de pensar.

En resumidas cuentas, por debajo de los fenómenos de superficie se encuentran estructuras que son, precisamente, las que causan y determinan esos fenómenos y a partir de las que se pueden explicar los fenómenos de superficie. La acción social queda, entonces, remitida a su

<sup>3</sup> Cfr. Giner, S., Lamo de Espinosa, E., Torres, C. *Diccionario de Sociología*. Alianza Editorial. Madrid. 1998.

<sup>4</sup> Para un desarrollo de esta problemática a la hora de definir el concepto de "estructura" es interesante la obra de Beltrán Villalba, M. *La estructura social*. Ariel. Barcelona. 2004.

situación estructural, que es la que explica esa acción. El actor prácticamente es una abstracción inútil y poco explicativa.

### **La estructura de lo sólido: el orden y la clausura del sistema.-**

El concepto de "estructura" es uno de los reflejos más claros de lo que es la influencia del platonismo en las ciencias sociales y humanas, así como la influencia del paradigma del orden, que desde los inicios de la ciencia clásica es gobernada por este. Un paradigma que dio muestras de entrar en crisis a comienzos del siglo XX con las aportaciones de la mecánica cuántica, la termodinámica de los procesos irreversibles y las consecuencias de la relatividad einsteiniana. Pero se trata de un paradigma que siguió prevaleciendo, más de lo que sería deseable, en la teoría social hasta hace bien poco con los estructuralismos, funcionalismos y ciertas teorías sistémicas. De hecho, A. Wilden afirmó en su día que la estructura es sinónimo de ley y orden<sup>5</sup> para resaltar el componente determinista y cerrado de este modo de pensar. De hecho cuando se suele hablar de la estructura social como "sistema", se hace hincapié sobre todo en un concepto cerrado de sistema. Incluso el padre de la moderna teoría de sistemas, L.v. Bertalanffy, definía "mal" el sistema cuando decía que se trata de "un conjunto de elementos que interactúan". Es en ese sentido como se habla de "análisis de sistemas" por enumeración y reducción de sus supuestos elementos y relaciones. Pero, como afirma J. L. Le Moigne "un sistema es un sistema y no un conjunto". Un sistema es más que una estructura. Es movimiento, acción. Es por lo que A. Giddens, por ejemplo, habla de proceso de *estructuración* intentando dar movimiento a la estructura, aunque este autor explica mejor cómo se mantiene y reproduce la estructura que los procesos de cambio (nos habla de los individuos que en sus procesos reproducen la estructura, y ciertamente se trata de reproducción, como ocurre en el uso de la gramática, pero también se trata de cambio). ¿Pero que es la organización del sistema? ¿Cómo cambia el sistema? ¿cómo sería posible la historia en un campo cerrado de transformaciones? De hecho, nada más inconveniente para pensar la sociedad en la era planetaria que un concepto estructural de sociedad, porque al igual que el funcionalismo nos mantiene dentro de una concepción social de la sociedad en la que no existen los sujetos-actores. Más aún cuando estamos tan lejos, en la era de la comunicación inter-cultural, de un concepto de Estado-contenedor uniforme, al que se reducía el concepto de sociedad en la época de la primera modernidad.

<sup>5</sup> Cfr. Wilden, A. *Sistema y estructura*. Alianza Editorial. Madrid. 1979.



La concepción estructural / funcionalista de la sociedad hizo de ésta un sólido; no la vió como lo que más bien parece ser: un fenómeno fluido, morfogenético, auto-organizacional, abierto. No vio que, como afirmaba N. Elias, lo que los seres humanos formamos unos con otros no es cemento. Dicho de otro modo, los seres humanos somos sujetos con capacidad de acción autónoma<sup>6</sup>, o como dice A. Touraine, somos sujetos con capacidad de subjetivación, con capacidad de creación de nuevas significaciones.

A mi parecer, una aproximación organizacional al fenómeno social nos puede dotar de elementos para una más cabal comprensión de éste fenómeno que, usando la metáfora de H. Atlan<sup>7</sup>, se sitúa entre el cristal y el humo. Entre el orden del cristal y la dispersión del humo. Entre la identidad estructural de lo sólido y la organización de lo fluido: una identidad producida en la dialógica, la del espacio público.

Hacia un modelo morfogenético del devenir social y humano: la organización de lo líquido<sup>8</sup>.

La sociedad, como el ser humano, es un campo fluido de relaciones en constante creación de nuevos sentidos. Por lo tanto, un sistema que crea nuevos sentidos no puede ser un sistema cerrado, sino, más bien un sistema abierto que interactúa con otros sistemas. Allí donde se da la interacción se posibilitan las influencias, choques, desavenencias y complementariedades entre los elementos del sistema. La *autonomía* del sistema es una autonomía dependiente, eco-dependiente: necesita de las relaciones con el exterior para crear su auto-organización. Ni en el mundo físico, ni en el mundo biológico, ni en el mundo socio-cultural y psicológico un sistema puede organizarse sólo desde sí mismo, sin relación con otros sistemas. En síntesis, frente a la dicotomía sistema cerrado / sistema abierto cabe pensar en sistemas *relativamente* abiertos. Lo mismo vale para la dicotomía que se ha planteado durante largo

<sup>6</sup> Cfr. Roger Ciarana, E. *Complejidad y autonomía del sujeto*. TRASVERSALES. Nº 3, 2006. pp. 32-35.

<sup>7</sup> Cfr. Atlan, H. *Entre le cristal et la fumée. Essai sur l'organisation du vivant*. Seuil. Paris. 1979.

<sup>8</sup> Lo que se expone en esta sección tiene como finalidad principal mostrar la impertinencia de las visiones funcionalistas y estructuralistas de la sociedad. Por otra parte, al hacer hincapié en la idea de relación, de fluidez y de creación se trata de mostrar que la sociedad no puede ser pensada desde la sociedad. Necesitamos reintroducir la fuerza organizante / desorganizante del sujeto.

tiempo en la teoría social entre individualismo / holismo (después volveremos a ello).

Se puede afirmar, desde una aproximación morfofenética, que los procesos sociales son *procesos organizacionales*. Propongamos entonces una serie de definiciones conceptuales y teóricas que nos ayudarán a ir más allá del estructural-funcionalismo y nos permitirán entrar en un modo organizacional de pensamiento, estos es, complejo.

Cabe entender por "sistema" una unidad global organizada a partir de interrelaciones entre elementos y acciones. Se trata de una *unitas multiplex* (Morin), una unidad de y en la diversidad. Otro concepto fundamental es el concepto de "organización"; se trata de la disposición de las relaciones entre las partes en el seno del sistema. Esta disposición de las relaciones de las partes es la que hace que *emerja* esa unidad compleja, globalidad abierta, a la que llamamos "sistema": una unidad dotada de cualidades nuevas desconocidas en el nivel de las partes por separado o aisladas. Si nos fijamos la palabra "aisladas" puede resultar inconveniente a la hora de entender lo que es el sistema, pues los elementos aislados no interactúan, por ello reducir la "totalidad" a la mera suma de las partes aisladas, atómicas, no nos lleva a la comprensión del sistema, el sistema desaparece. Es en este sentido en el que se puede decir que un sistema no se puede "analizar". La relativa permanencia del sistema viene asegurada por la organización de las relaciones entre las partes. Dicho de otro modo: a pesar de las perturbaciones que el sistema puede sufrir es la actividad auto-eco-re-organizante la que puede mantener la autonomía del sistema. Más allá y más acá de la organización solo podemos encontrar la dispersión<sup>9</sup>. Podemos comprender que el todo es más que la suma de las partes. El "más que" no debe ser entendido de forma aditiva, más bien debe ser pensado de forma cualitativa: emergen cualidades nuevas que no se encuentran en las partes si las tomamos aisladamente. Ya Durkheim intuyó bien esta idea en su obra *Las Reglas del método sociológico* cuando oponiéndose a las explicaciones individualistas de lo social decía que la sociedad es un sistema que tiene una realidad específica dotada de características propias. Ahora bien, Durkheim no solo cosificó su idea de sociedad al separar la totalidad

<sup>9</sup> La termodinámica de los procesos irreversibles muestra la emergencia del orden organizacional a partir de las llamadas "estructuras disipativas". Cfr. Prigogine, I., Stengers, I. *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Gallimard. Paris. 1979. Ver de los mismos autores también *Entre le temps et l'éternité*. Fayard. Paris. 1988. Es el mismo Prigogine quien escribe sobre la posibilidad de considerar la sociedad como una estructura disipativa creadora de orden a partir del desorden.



social de los individuos sino que, por eso mismo, no fue capaz de darse cuenta de que las explicaciones desde los individuos son también fundamentales. En la tradición comtiana, la sociología de Durkheim es holista, muestra bien la internacionalización del orden "desde arriba" pero desdeña la acción de los sujetos. Es una explicación de la sociedad *desde* la sociedad y desde la coerción social. Hace del actor social una ilusión.

Retengamos la idea, la "suma de las partes" no es la suma numérica sino el producto de la organización sistémica<sup>10</sup>. También debemos fijarnos en otro principio sistémico básico y muy interesante que parece que afirma lo contrario del principio anterior, pero no es así; se trata de lo siguiente: el todo es menos que la suma de las partes. Esto quiere decir que podemos hablar de sistema organizado cuando los elementos que lo componen no pueden adoptar todos sus estados posibles. Es decir, la organización de los elementos introduce *constreñimientos* internos que inhiben o suprimen cualidades de las que las partes disponen por separado. Es claro: la inversa de la organización sería la independencia total de los elementos.

Que el todo es más y menos que la suma de las partes, es una forma de decir que la organización del sistema es la organización de la diferencia sin eliminar la diferencia. Diferentes disposiciones de las partes hacen emerger diferentes tipos de organización sistémica. Lo interesante de esta propuesta se encuentra en la idea de relación y de recursividad entre todos y partes. Se trata de la proposición de Pascal, retomada por Morin, que dice que tan imposible es pensar el todo sin pensar las partes como pensar las partes sin hacer referencia al todo<sup>11</sup>. Por lo tanto todos y partes están en relación recursiva y co-productora, co-organizadora, co-dependiente. Es por lo que un concepto tan usado hoy como es el concepto de "identidad" no es pensable sin ser complejizado, es decir, sin ser visto en su circularidad y recursividad entre lo global y la parte y en su eco-dependencia. La construcción de la identidad es un proceso recursivo,

<sup>10</sup> Cfr. Buckley, W. *La sociología y la teoría moderna de sistemas*. Amorrortu. Argentina. 1982. p. 71. Cfr. Morin, E. *La Méthode*. Vol. I. Paris. Seuil. 1977. Es recomendable leer la concepción sistémico-organizacional de Morin en la parte primera de este volumen (los diferentes volúmenes de *El Método* de E. Morin están traducidos al español en la editorial Cátedra. Ver también A. Aracil *Máquinas, sistemas y modelos. Un ensayo sobre sistémica*. Tecnos. Madrid. 1986.

<sup>11</sup> "Por lo tanto, siendo todas las cosas causadas y causantes, ayudadas y ayudantes, mediatas e inmediatas, y manteniéndose todas unidas por un lazo natural e insensible que liga las más alejadas y las más diferentes, tengo por imposible conocer las partes sin conocer el todo, así como conocer el todo sin conocer particularmente las partes". Pascal, B. *Pensamientos*. 199. Edición Lafuma. Alianza Editorial. Madrid. 1981.

cuyos productos son necesarios para que siga el proceso; es un proceso en espiral abierta e inclausurable en la que el medio nos informa y uno realiza la auto-organización. Lo veremos en el Capítulo V.

Emergencias y morfogénesis sistémicas son inseparables. Hablamos de "morfogénesis" porque la organización sistémica da forma en el espacio y en el tiempo a una realidad nueva, una unidad compleja, un sistema. La forma del espacio social es inseparable de los tipos de interacciones y movimientos de los individuos que la producen. Hablamos de "forma" porque se da el movimiento organizacional que produce y mantiene una cierta estabilidad. Pero se trata de una estabilidad en y por el movimiento, en y por la acción. Se trata de un *orden organizacional*, inseparable del *desorden organizacional*.

Haciendo una síntesis, podemos decir lo siguiente: estamos muy lejos de una concepción del sistema entendido desde la totalidad, desde el punto de vista estructural / funcionalista, ordenador, armónico. Hablar de sistema organizado implica hablar de oposiciones, antagonismos, atracciones y complementariedades en un mismo espacio-tiempo. Desde la concepción del sistema que aquí estamos teorizando, se puede decir que no es posible la existencia del sistema si no existen diferencias, originalidades en el nivel de los elementos que no son absorbidos por el todo. *Que no son determinados por la totalidad*. Lo contrario es el orden de la estructura. Frente a una concepción social de la sociedad que determina desde arriba las acciones de los sujetos, frente a la visión estructural / funcionalista, se impone avanzar por el camino del sujeto-actor social. Un sujeto capaz de crear autonomía a partir de y contra la sociedad. *Un sujeto no sujetado*.

Cierto es también que para que exista orden organizacional deben primar las fuerzas de atracción sobre las fuerzas antagonistas. No menos cierto es que en un todo armónico el cambio no puede existir. La complejidad organizacional, desde los sistemas biológicos hasta los sistemas bio-socio-culturales, es la complejidad que emerge a pesar y con los antagonismos y los conflictos<sup>12</sup> que, tanto pueden ser germen de

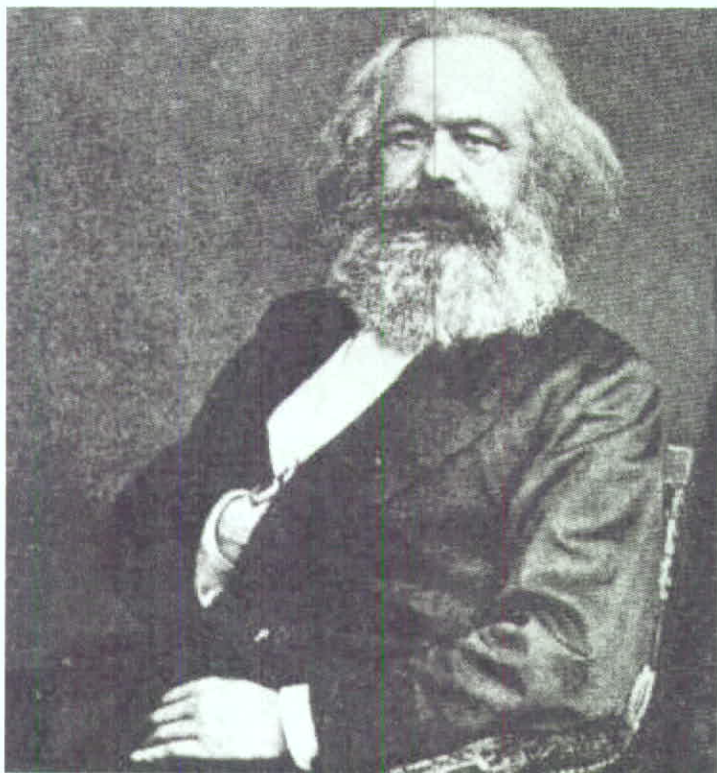
---

<sup>12</sup> Necesitamos con urgencia rescatar en su positividad categorías como la de "antagonismos", "conflicto", "desorden", "incertidumbre", etc. Se trata de categorías muy desprestigiadas por las teorías sociales y políticas deterministas y conservadoras. Se trata de categorías que no caben en la ciencia clásica (que ha servido de modelo para la ciencia social). Pero son categorías fundamentales que deben acompañar al sujeto: aquel que es capaz de preguntar, cuestionar, repensar, mantener su voluntad de conocer, es decir, aquél



destrucción como base para nuevas reorganizaciones. No podemos obviar, por lo tanto, el potencial intrínsecamente organizacional del desorden. El espacio social, como el ser humano, son "sistemas" autopoieticos, capaces de generar nuevas creaciones, capaces de mantenerse en la dialógica de complementariedades, antagonismos de intereses, sentidos. El espacio social, abierto, público, contradictorio, dialógico, es la expresión de lo vivo del sujeto.

**CAPÍTULO II**  
**LA ACCIÓN Y EL CAMBIO SOCIAL: LA NECESIDAD DEL**  
**SUJETO**



**Karl Marx**

Uno de los problemas centrales de las ciencias sociales ha sido siempre la relación entre la acción y la estructura. Esta relación fue tratada en el siglo XIX y a lo largo del siglo XX bajo la metáfora de lo "sólido", una metáfora que hoy impide comprender nuestras realidades sociales y humanas, que más bien son del orden de lo "líquido". Como hemos afirmado en el capítulo anterior la teoría social clásica parte de unos presupuestos epistemológicos en los que la ley y el orden son sus grandes emblemas. Se trata de la gran teoría social, la de los grandes relatos, en la que imperan las grandes leyes de la historia y los esquemas deterministas (Comte, Marx, Durkheim, Spencer, etc.), una concepción social de la sociedad. Impera también el esquema desarrollista a partir del cual la sociedad tiene una dirección determinada, con unas leyes que la gobiernan (por regla general leyes que preexisten, son *a priori*) y una dirección progresiva<sup>13</sup>. El materialismo histórico, los modelos evolucionistas, los funcionalismos, los estructuralismos, cada uno a su modo, vieron en la sociedad un orden trascendente en la que los individuos prácticamente solo juegan el papel (el rol) que les asigna la lógica del sistema. Se nos dibuja una sociedad sin personas, sin sujetos que actúan y crean sentidos, incluso contra la sociedad. Sin duda alguna la similitud con la concepción que la ciencia clásica tiene de los "objetos" que pueblan el mundo es más que notable. Tiene razón I. Wallerstein cuando afirma que hoy se impone impensar las ciencias sociales en una era de globalización, post-social. La ideología del orden / determinismo a la hora de afrontar el cambio, es hoy el gran obstáculo para la comprensión de este fenómeno.

Se trata, por lo tanto, de dejar de lado la llamada "falacia sociológica", una concepción de la historia como algo que acontece por encima de nuestras cabezas, una sociedad pensada como un orden trascendente a los seres humanos. Solo así se ha podido defender la idea de "leyes universales de la historia" preexistentes, esquemas evolucionistas casi impuestos sobre la historia<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Dejo aquí solo citado que para una crítica a la concepción del "progreso" decimonónico y, por que no decirlo, muy actual aún se puede leer la obra de J. Gray titulada *Contra el progreso y otras ilusiones*. Barcelona. Paidós. 2006.

<sup>14</sup> Cfr. Nisbet, R.A. *Cambio social*. Alianza Editorial. Madrid. 1993; Wallerstein, I (Coord.) *Abrir las ciencias sociales. Siglo XXI Editores*. México. 1996; Wallerstein, I. *Impensar las ciencias sociales. Siglo XXI Editores*. México. 1998; Wallerstein, I *Conocer el mundo, saber el mundo. El fin de lo aprendido. Siglo XXI Editores*. México. 2001. Para un desarrollo más panorámico de esta problemática el libro más útil me parece que es el de P. Sztompka, *Sociología del cambio social*. Alianza Editorial. Madrid. 1995.



Frente a una concepción de la sociedad pensada como un "objeto" sólido y determinable, uno de quienes mejor expresaron en su tiempo la nueva perspectiva procesal en la concepción del desarrollo social fue N. Elias. Este autor afirmaba que "lo que los individuos forman unos con otros no es cemento"<sup>15</sup>. Un autor como Z. Bauman nos habla de nuestra actual modernidad como una "modernidad líquida".

Ciertamente si queremos explicar por qué la sociedad es historia, hay que salir de los estrechos encorsetamientos del paradigma del orden / determinismo y adentrarnos en modelos de pensamiento que hagan lugar a lo fluido, lo generativo, lo dinámico. Modelos de pensamiento que nos ayuden a comprender la creación de sentidos.

### **La historia como producto humano.-**

Contra la "falacia sociológica" se puede defender que la historia es un producto humano. La historia la hacemos los seres humanos, como sujetos-actores individuales y colectivos. Tienen razón autores como M. Castells<sup>16</sup> o A. Touraine<sup>17</sup> cuando afirman que los grandes actores del cambio social son los movimientos sociales. Dice así Touraine "¿podemos decir que el término <<sujeto>> y la expresión <<movimiento social>> son sinónimos? Yo diría que sí. Es evidente que el movimiento social es colectivo; pero el individuo que se define como sujeto no puede hacerlo sin reconocer al otro, a los otros como sujetos. Es esencial seguir atribuyendo un papel fundamental a la noción de movimiento social, pues a través de él la apelación al sujeto se hace escuchar en forma de combatividad social, que luego se traduce en reglas institucionales que, finalmente, se transforman en modos de organización social"<sup>18</sup>.

Mostremos, pues, del modo más claro y sintético posible lo que puede ser una teoría de la agencia social. Es decir, mostremos por qué la sociedad no es un orden trascendente a los sujetos, aunque cierto es que

<sup>15</sup> Cfr. Elias, N. *La sociedad de los individuos*. Península. Barcelona. 1990. Ya en la primera parte de esta obra, escrita en 1939 y retomada después a lo largo de varias décadas, decía Elias que a nuestros instrumentos de reflexión les falta flexibilidad, refiriéndose a la imposibilidad de pensar la sociedad y los individuos si no entramos en esquemas procesales y configuracionales, frente a los acercamientos funcionalistas y cosificadores que imperaban en esa época.

<sup>16</sup> Cfr. Castells, M. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Alianza Editorial. Madrid. 1999.

<sup>17</sup> Cfr. Touraine, A. *Le retour de l'acteur*. Fayard. Paris. 1984; *Critique de la modernité*. Fayard. Paris. 1992.

<sup>18</sup> Cfr. Touraine, A. ; Khosrokhavar, F. *A la búsqueda de sí mismo*. Paidós. Barcelona. 2002. p. 147.

las producciones socio-culturales se caracterizan por autonomizarse relativamente respecto de sus productores, es decir, hacemos la historia que al mismo tiempo contribuye a hacernos...Se trata, como dice E. Morin, de un proceso recursivo: los productos del proceso son necesarios para que siga la producción del proceso. Los esquemas causales lineales aquí nos sirven de poco; los esquemas cibernéticos que solo hacen hincapié en las retroacciones negativas también son muy limitados. Hay que dar entrada también a las retroacciones positivas. Dicho de otro modo, sin desestabilizaciones, allí donde sólo hay retroacciones negativas, no hay posibilidad de cambio, solo hay vuelta al equilibrio, al statu quo. Reproducción de las estructuras y no tanto transformación. La estructura no puede determinar totalmente la acción del sujeto: sería imposible el cambio.

El cambio social se produce por las acciones humanas, se produce en el espacio social-público, un espacio en el que confluyen una diversidad de lógicas, de intereses, de negociaciones, que tratan de complementarse al mismo tiempo que en algunos casos se contradicen y chocan; intereses diversos que trabajan para sí mismos y no tanto para la sociedad. Es decir, los movimientos sociales, por ejemplo, defienden sus intereses, no los intereses de "la" sociedad y si sus reivindicaciones tienen éxito pueden cambiar parte de la organización social. Desde un punto de vista epistemológico se trata de que comprendamos que orden y desorden en su complementariedad y su oposición son ingredientes esenciales que hacen mover ese campo fluido de relaciones al que se llama "sociedad": un campo fluido de relaciones entre sujetos creadores de sentidos y significados nuevos. Como dice, otra vez, Touraine, es mediante la relación con el otro, entendido también como sujeto (el otro con capacidad de subjetivación), como los individuos cesamos de ser elementos funcionales del sistema social y nos convertimos en creadores del sistema social. Nos convertimos en productores de la sociedad<sup>19</sup>. Mientras que el estructural / funcionalismo solo veía sociedad y macroestructuras, nosotros ahora introducimos al sujeto, un sujeto que ya no es la internalización del orden o de la lógica del sistema.

El sujeto es necesario (individual y colectivo) porque es la sede de la reflexividad, la conciencia, la voluntad como capacidad propositiva de sentido irreductible a la lógica impersonal del sistema, a la la razón instrumental o a la lógica comunitarista. Otra cosa es que las intenciones

<sup>19</sup> Cfr. Touraine, A. *Critique de la modernité*. Fayard. Paris. 1992. pp. 256 y 264. También Touraine, A. *Un nuevo paradigma. Para comprender el mundo hoy*. Paidós. Barcelona. 2005.



de los sujetos y los resultados de las acciones coincidan. Esto último nos lleva al problema de la ecología de la acción de la que hablaremos dentro de un momento. Antes hay que decir que podemos hablar de cambio social allí donde no existe una integración total entre el principio racionalizador y el principio subjetivador, es decir, entre la lógica del sistema y la lógica de los sujetos, entre la identidad social y la identidad de los sujetos. Sujetos que no solo piensan de forma racionalizadora y técnica, sino que también desean, pueden crear nuevas identidades<sup>20</sup>. Ser sujeto es ser capaz de ser actor, ser capaz de modificar el entorno social, ser capaz de resistir a las imposiciones estructurales. Como afirma Touraine: el sujeto es la construcción del individuo como actor en una relación en la que el individuo y la sociedad devienen inseparables. Pero no olvidando que una integración total entre individuo y sociedad es imposible.

Toda teoría del cambio debe cumplir dos misiones: abandonar la llamada "falacia sociológica" y, por otra parte, tener sentido de la complejidad: ir más allá de toda unidimensionalización, tener sentido de la ecología de la acción.

El cambio social es completamente humano y completamente social: es realizado por actores individuales y colectivos. Se realiza en el conflicto entre actores y estructuras. Se realiza en la dialógica (Morin) entre nuestras acciones y las organizaciones. Acciones que serán re-organizantes. Emergen nuevos sentidos, nuevos componentes de un "imaginario social" (Castoriadis), de una generalidad que ya no es la de "la" sociedad (homogeneizadora). Un imaginario que se instituye por medio de las relaciones dialógicas entre sujetos y no desde el todo social (conciencia colectiva que impone roles).

Tanto el individualismo metodológico como el holismo son simplificadores; son de gran pobreza explicativa y comprensiva del fenómeno social. La característica fundamental de la sociedad, no entendida como referencia a si misma, es su carácter de auto-eco-reproducción dialógica. Su carácter de relación dialógica entre sujetos que

---

<sup>20</sup> Es necesario hacer referencia a los estudios de Foucault y a su crítica de unas ciencias humanas que daban pie a técnicas de control social en su pretensión de conocimiento, que facilitaban un poder coercitivo sobre los seres humanos. Por otra parte Habermas nos habla de tres tipos de conocimiento e interés: técnico, práctico y emancipador, defiende que es el conocimiento e interés reflexivo-emancipador el que debe predominar sobre los dos anteriores tipos de conocimiento e interés. Es decir, por encima de la razón instrumental sitúa la razón reflexiva.



crean sentidos contra la sociedad, es decir, sentidos no sociales. El gran error es pensar las acciones de los sujetos como acciones sociales; se trata de acciones que van más allá de la sociedad, más allá de la política; se trata de acciones de sentido culturales que tienen en cuenta los derechos sociales y políticos, y apoyándose en estos van siempre más allá. Más allá de una lógica social homogénea y homogeneizadora: más allá de "la moral social". Dicho de otro modo: hoy ya no podemos hablar de la sociedad-sistema, necesitamos hablar de la sociedad de la comunicación intercultural, una sociedad en la que ya no existen referentes sociales homogeneizadores e integradores por igual para todos. La sociedad de la comunicación intercultural despliega otro tipo de cohesión social, que no se basa ya en la identidad de la comunidad ni en la del individuo abstracto del modelo clásico de ciudadano en el que el ámbito de lo público y el ámbito de lo privado están separados. Pensar la multiculturalidad hoy implica pensar *contra* la sociedad.

Una sociedad compleja es una sociedad de sujetos autónomos que en sus acciones y propuestas de sentido van más allá de la sociedad. Se trata de sujetos iguales, generando diversidad: esta es la nueva cohesión social a la que nos dirigimos.

Educación para esta nueva cohesión social implica abandonar un concepto de educación como formación y entrar en una educación para la autonomía, para la comprensión de la identidad en la diversidad. Más aún cuando hoy el sistema social no es referente identificador de la diversidad. El espacio social hoy ha roto los marcos de la sociedad y se ha llenado de propuestas nuevas de creación cultural en la diversidad. Dentro de esta dimensión dialógica es como se puede dar la posibilidad de creación de personalidades no escindidas. Esto es lo que tienen que garantizar las instituciones públicas; la dialógica en el espacio social frente a la llamada "formación del espíritu nacional". Una dialógica que se crea en la democracia, que crea democracia y que no puede funcionar si no es en democracia. El mejor aprendizaje colectivo que podemos efectuar es el aprendizaje del reconocimiento del otro, de sus derechos; los mismos que nos reconocemos a nosotros mismos. El derecho de ser sujetos no sujetos.

### **La ecología de la acción.-**

Dice A. Giddens que "la historia humana es creada por actividades intencionales pero no es un proyecto intencionado, elude persistentemente los esfuerzos por ser sometida a una dirección consciente". Así mismo se pregunta N. Elias "qué es esta <<sociedad>>

que formamos todos nosotros, pero que ninguno de nosotros, ni siquiera todos nosotros juntos, hemos querido y planificado tal como hoy existe, que sólo existe porque existen muchas personas y que sólo permanece porque muchas personas particulares quieren y hacen algo; esta <<sociedad>>, cuya estructura, cuyas grandes transformaciones históricas, es evidente que no dependen de la voluntad de personas individuales". Con las palabras de estos autores se plantea uno de los temas más interesantes de las ciencias sociales y humanas, lo que E. Morin denomina la <<ecología de la acción>>. Es decir: una cosa es la intención que el actante tiene cuando comienza la acción y otra cosa son los resultados de esa acción. Lo intencionado queda atrapado en una compleja red de otras acciones que pueden llevar a la acción emprendida, más allá de lo que en principio era la intención del actor. Las relaciones sociales no son del orden de lo trivial, las acciones sociales no son perfectamente determinables y predecibles en sus resultados. En ese sentido podemos hablar, de acuerdo con E. Morin, de dos principios fundamentales de la ecología de la acción, el primero viene a decir que "el nivel de eficacia óptima de la acción se sitúa en el comienzo de su desarrollo", en adelante nuestras acciones entran en una deriva, es decir, en un juego de inter-retroacciones que "la arrancan de su fuente organizadora y de su sentido finalizador, para llevarla dentro de procesos y direcciones otras, incluso contrarias"<sup>21</sup>. De ahí podemos deducir un segundo principio de la ecología de la acción que es un principio de incertidumbre ética y política: "las últimas consecuencias de un acto dado no son predictibles"<sup>22</sup>.

Estos principios de la ecología de la acción, la idea de que se producen consecuencias no intencionadas, más que invitarnos al impasse nos invitan a concebirnos como sujetos-estrategas capaces de corregir sobre la marcha nuestras acciones si se desvían de sus intenciones originales o, capaces de proponer otras vías de acción si vemos que la complejidad de lo real invalida la idea que tenemos de ésta. Dicho de otra manera, en situaciones complejas, en situaciones de incertidumbre, los programas más bien son un estorbo; se impone la necesidad de contar con sujetos-actores-estrategas capaces de imaginar nuevos recursos, nuevas apuestas, nuevos caminos más allá del programa que las instituciones o una determinada moral trata de imponer.

---

<sup>21</sup> Cfr. Morin, E. *La Méthode. Vol.2. Seuil. Paris. 1980. p. 82-83.*

<sup>22</sup> *Ibid.*



Es interesante la distinción que establece J. Elster entre "individuo racional estratégico" y el actor "paramétricamente racional". Estoy de acuerdo con estas palabras de J. Elster: "el acto paramétricamente racional trata su medio como una constante, mientras que el actor estratégicamente racional toma en cuenta el hecho de que el medio está integrado por otros actores, y que él es parte de su medio, y que los demás lo saben, etc. En una comunidad de actores paramétricamente racionales, cada uno creerá que es el único cuya conducta es variable, y que todos los demás son parámetros para su problema de decisión. Hablando sobre estas creencias incongruentes, los actores generarán consecuencias no intencionales y perversas del tipo analizado por los sociólogos, desde Marx hasta Keynes o desde Mandeville hasta Boudon. Tal conducta es irracional desde un punto de vista colectivo, aún si individualmente cada actor satisface las condiciones de racionalidad"<sup>23</sup>. No se trata de eliminar todo determinismo, pero se trata de ser cautos con las pretensiones deterministas que pretenden atrapar el devenir socio-histórico. El enfoque determinista puede ser de gran ayuda en ciertos tipos de situaciones: situaciones a corto plazo, cuanto menor es el tiempo que transcurre entre el comienzo de la acción y el momento previsto para que se produzca el resultado esperado, menos perturbaciones se producirán, menos papel jugará el azar o lo imprevisto. Puede ser también de gran ayuda en situaciones estables, en medidas preventivas: no planificar ciertas medidas de seguridad ambiental o social pensando en que da igual porque la sociedad es un sistema abierto y comporta consecuencias no intencionales es absurdo. Por el contrario, el hecho de la apertura social también debe llevarnos a incentivar la planificación<sup>24</sup> determinista. Pero, insisto, también en la idea de la necesidad de conjugar el orden y el desorden, en la idea de no bajar la guardia sobre la confusión entre lo real y el modelo ideológico que tenemos de lo real. La vía más fácil para caer en las redes del historicismo y del determinismo (criticados por Popper), es confundir modelos y realidad, pretender que (en el plano moral) los seres humanos obedecemos linealmente los preceptos morales (determinados por una moral que, la mayoría de las veces, siendo particular trata de pasar por universal). Si esto fuera así ejecutaríamos programas pero no seríamos capaces de producir ningún tipo de innovación. Por otra parte es cierto que un absoluto desorden acabaría con la posibilidad de existencia de una sociedad compleja.

<sup>23</sup> Cfr. Elster, J. *Ulises y las sirenas. Estudios sobre racionalidad e irracionalidad*. F.C.E.: México. 1989. pp. 38-39.

<sup>24</sup> Sigo aquí a M. Herrera Gómez en estas reflexiones sobre la necesidad de no evitar utilizar teorías deterministas cuando sea posible. Cfr. Herrera Gómez, M. *Metateoría de las ciencias sociales*. Tecnos. Madrid. 2005. p. 153.



La sociedad no es un sistema cerrado, la sociedad es un proceso radicalmente inacabado e inacabable, abierto hacia un futuro incierto en el que se producen nuevas propuestas de sentidos que pueden transformar determinadas reglas y convertirse ellas mismas en reglas. Se trata de un proceso múltiple que crea bifurcaciones<sup>25</sup>, espacios de impredecibilidad e incertidumbre. Bien lo ha expresado A. Touraine cuando afirma que "una sociedad o una organización no es nunca más que el espacio cambiante, poco integrado y débilmente controlado sobre el que se proyectan varias lógicas diferentes y, por tanto, varios conjuntos de relaciones, de negociaciones y de conflictos sociales"<sup>26</sup>.

Como conclusión de este capítulo podemos decir lo siguiente: frente a las teorías sociales que hacían de la estructura y el orden el sinónimo del buen funcionamiento de la sociedad nos vemos abocados hoy a pensar en términos de devenir social, en términos de una sociedad entendida como espacio dialógico no homogéneo. Frente a una modernidad "sólida", hoy vivimos una incierta "modernidad líquida" en la que los nuevos órdenes organizacionales emergen en las confluencias dialógicas (complementariedades, concurrencias, antagonismos) de múltiples lógicas y conflictos diversos. Cada vez necesitamos más la presencia del sujeto-actor-estratega, capaz de generar nuevas posibilidades, nuevas luchas contra el sistema social, aquel sistema que quiere homogeneizar la diversidad cultural e imponer desde arriba las condiciones del sujeto, las condiciones de un yo entendido por el sistema como un "yo social".

Desde Popper y su crítica al historicismo sabemos que el futuro está abierto y plagado de incertidumbre. Pero esto, lejos de inmovilizarnos puede ser pensado de forma positiva: allí donde existe la incertidumbre existe la posibilidad de acción, la genuina esperanza, la esperanza en acto; no la esperanza de la espera, la esperanza adosada a la capacidad de preguntar, cuestionar (Freire, Zemelman). La posibilidad de acción, fuera de los tableros impuestos por la lógica sistémica, fuera de los estados de ánimo aprendidos que muchas veces nos llevan por los caminos del discurso de la derrota. Bajarse de los tableros impuestos implica tener la capacidad de pensar y creer que las cosas pueden ser de

<sup>25</sup> Cfr. Laszlo, E. *Evolución. La gran síntesis*. Espasa-Calpe. Madrid. 1987; del mismo autor ver también *La gran bifurcación*. Gedisa. Barcelona. 1990.

<sup>26</sup> Cfr. Touraine, A. *Critique de la modernité*, op. cit. p. 312

otro modo<sup>27</sup>. El cambio social es el resultado de los intentos que los sujetos-actores-estrategas sociales hacen para resolver problemas, para proponer nuevas reglas: es un acto de imaginación, de elección y también de suerte para encontrar ciertos terrenos propicios para el desarrollo de la nueva simiente. Digamos también algo que se olvida muchas veces: precisamente porque queremos ser sujetos-actores debemos asumir que somos responsables de nuestras elecciones y de sus ejecuciones. Es decir, ser sujeto implica caminar fuera del manto del paternalismo institucional.

Para hacer buenas elecciones y configurar las estrategias más pertinentes en relación con el contexto necesitamos conocer lo mejor posible el contexto y también conocer el conocimiento (Morin), conocer lo mejor posible todos aquellos mecanismos mentales que nos hacen ver la realidad de un determinado modo, ser conscientes de la ecología de la acción, ser conscientes de los imprintings culturales y de las ficciones que crean las culturas, ficciones que funcionan como mapas direccionales de nuestras andaduras por la realidad socio-cultural, ficciones que, en un momento dado, como ocurre con el llamado "choque de civilizaciones"; hacen pasar por definiciones objetivas aquello que son, muchas veces, creaciones y estereotipos muy poco reales. Conviene no olvidar nunca que, como decía M. Foucault, cuando hablamos no solo usamos reglas gramaticales, también usamos reglas epistemológicas: reglas inconscientes que son tanto más determinantes cuanto menos conscientes de ellas somos.

---

<sup>27</sup> Como muy bien afirma Z. Bauman "el liberalismo de hoy se reduce al simple credo de <<no hay alternativa>>. Si se desea descubrir el origen de la creciente apatía política, no es necesario buscar más allá. Esta política premia y promueve el conformismo", cfr. Bauman, Z. *En busca de la política*. F.C.E. México. 2002. p. 12. *Ser sujeto es romper con el conformismo. Mantener la constante dialógica social, otra forma de decir: desarrollar el espacio público.*

**CAPITULO III**  
**EPISTEMOLOGÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES Y**  
**HUMANAS (1)**



**Auguste Comte**



**Explicación y comprensión (aproximación al problema).-**

El debate entre los defensores de una visión positivista de las ciencias sociales y humanas y los que defienden una visión historicista y hermenéutica es una constante a lo largo del proceso histórico de estas ciencias. Los primeros defienden la unidad del método, mientras que los segundos dicen que las ciencias sociales y humanas tienen un método que le es propio, el método hermenéutico.

El éxito de las ciencias naturales, en especial el éxito de la física newtoniana, hizo que desde el siglo XVIII, con la filosofía de la Ilustración, pasando por todo el siglo XIX, muchos teóricos viesan en la física de Newton el modelo de conocimiento a seguir a la hora de explicar los fenómenos sociales y humanos y, también, a la hora de proponer un modelo positivo de organización social, un modelo "científico". En su "física social", Comte será el abanderado de esta visión positivista de las ciencias sociales y humanas cuyas pretensiones políticas se concretan en su famoso lema "orden y progreso". La teoría social francesa e inglesa hicieron más hincapié en la línea comtiana, así como al mismo tiempo arrancaba en Alemania otra línea de tratamiento de las ciencias sociales y humanas, denominadas también "ciencias del espíritu", que nos dice que el método de estas ciencias es diferente del método de las ciencias naturales. El método de las ciencias del espíritu es el método hermenéutico. Si el método de las ciencias naturales hace de la *explicación* su actividad fundamental, para la escuela historicista el método hermenéutico privilegia la *comprensión*. W. Dilthey será el abanderado, con su crítica de la razón histórica, de esta tradición hermenéutica, que nos dice que el mundo humano es un mundo vivido, significativo, que se comprende desde dentro mientras que la naturaleza nos es ajena y se explica desde fuera<sup>28</sup>. Como mucho tiempo antes dejó escrito Vico comprendemos la historia porque somos nosotros mismos quienes la hacemos.

La famosa distinción entre explicación y comprensión fue establecida por Droysen, la actividad explicativa quedaba asignada a las ciencias naturales así como la actividad comprensiva era patrimonio de las ciencias del espíritu. Un poco después Windelband distinguió entre ciencias nomotéticas y ciencias idiográficas, las primeras se ocupan de

<sup>28</sup> Cfr. Dilthey, W. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Alianza Editorial. Madrid. 1986. El subtítulo de esta obra es "Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia".

establecer leyes (ciencias de la naturaleza), las segundas se ocupan de fenómenos individuales (la historia). Rickert introdujo después una gradación entre ambos tipos de ciencias, gradación que entrecruza los dos grandes criterios, la generalización y la individualización, así como la inclusión o no inclusión de valores. Esta gradación irá desde las ciencias no valorizadoras y generalizadoras, como por ejemplo la física, hasta las ciencias valorizadoras e individualizadoras, como por ejemplo la historia. En medio quedan las ciencias no valorizadoras e individualizadoras y las ciencias valorizadoras y generalizadoras; la biología es un ejemplo de las primeras y la economía y la sociología son un ejemplo de las segundas. Por último, M. Weber con su sociología comprensiva intentó conjugar los modos analíticos y explicativos con la ineliminable actividad comprensiva de las ciencias sociales. Esta complementación entre explicación y comprensión desembocó en los modelos explicativos a los que Weber denomina "tipos ideales".

Lo bien cierto es que ya, desde el origen de esta división entre explicación y comprensión, surgen problemas epistemológicos que nos alcanzan hasta nuestros días. Los rifirrafes entre los defensores de una concepción naturalista de las ciencias sociales y humanas y los defensores de una concepción hermenéutica han sido constantes en el siglo XX. Por otra parte la perspectiva frankfortiana, terció en la confrontación contra los positivistas oponiendo una *teoría crítica* al popperiano racionalismo crítico; defensor de una concepción situacional e individualista de las ciencias sociales<sup>29</sup>. Incluso dentro de la tradición hermenéutica se ha dado el contraste de visiones entre un defensor de una hermenéutica crítica (también heredero directo de las ideas de la Escuela de Frankfurt) como lo es J. Habermas y el gran hermeneuta del siglo XX que fue H.G. Gadamer (seguidor de la senda comenzada por M. Heidegger)<sup>30</sup>.

Para una cabal comprensión de la problemática que encontramos entre lo que en general son estas dos aproximaciones: la positivista-naturalista y la comprensiva vamos a centrarnos en lo que son una serie de errores de los que parte el llamado "consenso ortodoxo" de las ciencias sociales<sup>31</sup>. Ciertamente es que el "consenso ortodoxo" hoy no es tal consenso, pero fue una posición muy extendida en la ciencia social que

<sup>29</sup> Cfr. Adorno, T., Popper, K. y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Grijalbo. Barcelona. 1973.

<sup>30</sup> Cfr. Roger Ciurana, E. *Antropología hermenéutica*, en [www.complejidad.org](http://www.complejidad.org)

<sup>31</sup> Tomo el término "consenso ortodoxo" de A. Giddens. Para algunas de las reflexiones que siguen me baso en A. Giddens así como también añadiré algunas otras reflexiones.



hoy en día es muy problemática. Pero es muy interesante a partir de ahí ilustrar la situación actual.

A. Giddens dice que las características del "consenso ortodoxo"; que dominaron gran parte del período de posguerra, son las siguientes: 1. Naturalismo: las ciencias sociales deben ajustarse al modelo de las ciencias naturales y el marco ideológico de las ciencias sociales aborda problemas semejantes a los de la ciencia natural. 2. Causación social: las ciencias sociales deben descubrir formas de causación social que ignoran los actores sociales. 3. Funcionalismo: asociado a modelos organicistas y cibernéticos.

Se trata de tres presupuestos erróneos por lo siguiente: La corriente principal de las ciencias sociales, esto es, la positivista-naturalista, parte de un modelo erróneo de ciencia de la naturaleza. Un modelo, dice Giddens, esencialmente empirista para el que la gran aspiración es la creación de sistemas deductivos de leyes. A esta idea de Giddens, añado que se trataba de un modelo de ciencia basado en la concepción clásica de la física cuyo paradigma es el orden, el determinismo, la simplificación, la separación, la yuxtaposición y la reducción. Por otra parte, desde la obra de Kuhn sabemos, en otros contextos ya lo habían mostrado Foucault y Gadamer, que la ciencia de la naturaleza es también una empresa interpretativa, hermenéutica. La ciencia natural también tiene sus marcos teóricos, marcos de sentido que son tan importantes o más que el descubrimiento de leyes, leyes que efectivamente existen, pero que tienen que ser interpretadas. El modelo explicativo, deducir un suceso de una ley o de un sistema de leyes interrelacionadas, puede valer en ciertas parcelas de las ciencias naturales, pero es posible que sea una visión equivocada para las ciencias sociales y humanas.

Por otra parte las ciencias sociales, de corte positivista, no dan buena cuenta de la acción humana, como vimos en el anterior capítulo. El problema es la causación social, la causación estructural que parte de la idea de que los seres humanos cuando actuamos no somos conscientes de aquello que nos impulsa a actuar, aunque pensemos que lo sabemos. Tanto el estructuralismo como el funcionalismo presuponían que la explicación causal de nuestras acciones no se encontraba en el nivel de nuestras conciencias. Es por lo que quedó escrito en el capítulo anterior que es necesario recuperar el sujeto-actor-estratega y elaborar una teoría compleja de la acción. Hay dos niveles que hay que dilucidar, si seguimos los términos de Giddens, el nivel de tipo teórico y discursivo y el nivel del



conocimiento tácito y práctico que tenemos los actores cuando actuamos. Los defensores de la concepción naturalista no se aperciben de que la reflexión de segundo orden que efectúan, es decir, su aproximación teórico-discursiva, no agota el conocimiento de la conciencia práctica que tienen los actores sociales cuando actúan. Si esa reflexión de segundo orden agotase el conocimiento, efectivamente, se podría hablar de causaciones estructurales, del mismo modo que podemos atribuir causaciones externas y no intencionales a lo que hacen las partículas en un tubo de ensayo, por ejemplo. Por un lado Wittgenstein, por otro lado la etnometodología, nos dicen que una cosa es lo que conocemos y los referentes cognitivos que tenemos cuando actuamos y otra cosa es que demos de ello cuenta discursiva. Uno sabe lo que significa una cosa *cuando sabe qué hacer con esa cosa*, el significado es el uso (Wittgenstein). Al igual que cuando hablamos conocemos la gramática, pero si nos preguntasen por las reglas sintácticas, etc., pocos podrían dar cuenta discursiva de ellas. Por todo ello, afirma Giddens es, que "la conciencia práctica es fundamental para hacer predecible el mundo social. La predictibilidad del mundo social no ocurre sin más, como pasa con la predictibilidad del mundo natural, sino que es producto de las prácticas organizadas de agentes humanos cognoscentes"<sup>32</sup>. Es decir, cuando actuamos los seres humanos sabemos bastante sobre por qué actuamos de una manera u otra, y ese conocimiento es base de nuestras acciones. Otra cosa es el problema de la ecología de la acción, la dialógica de intenciones e intereses que entran en interrelación en el espacio social-público.

En tercer lugar, debemos tratar sobre el problema de las leyes en las ciencias sociales por analogía con las ciencias de la naturaleza. ¿Es posible descubrir leyes de la vida social en el mismo sentido en que hablamos de leyes en las ciencias naturales? Creo que no. Siguiendo a Giddens, se puede hablar de dos tipos de generalizaciones en las ciencias sociales, pero son generalizaciones diferentes de las leyes de las ciencias naturales. Se trata de generalizaciones del primer tipo y generalizaciones del segundo tipo: el primer tipo de generalizaciones tienen relación con las normas y convenciones sociales, cosa que ilustra muy bien el ejemplo, que aporta P. Winch, de los automóviles ante un semáforo. Cuando la luz del semáforo se pone en color rojo los automóviles paran; cuando se pone la luz en verde circulan. Supongamos alguien que no hubiese visto jamás un semáforo ni la acción pertinente de los vehículos, imaginemos incluso a alguien de una cultura ajena en la que no existen vehículos. Este

<sup>32</sup> Cfr. Giddens, A. *En defensa de la sociología*. Alianza Editorial. Madrid. 2000. p. 25.

individuo podría emitir la hipótesis de que las luces del semáforo emiten algún tipo de rayos que hacen que los automóviles se detengan o circulen. De ser así podríamos decir que estamos ante una ley de las del tipo de las ciencias de la naturaleza. Lo bien cierto es que sabemos que lo que hace que los automóviles se detengan o circulen ante el semáforo es que los automovilistas conocen las normas de tráfico vial y las convenciones sociales al respecto. Y esas normas y convenciones son la causa de que la circulación viaria funcione de ese modo. Es obvio que hacer generalizaciones de ese tipo basadas en convenciones nos informa de muy poco, son triviales más allá de que podamos comparar unas convenciones y normas sociales con otras. Un segundo tipo de generalizaciones es más interesante y más cercana a la de las leyes de la naturaleza. Se trata de lo que se suelen llamar "consecuencias no deseadas de la acción". El desfase entre nuestras intenciones al actuar y los resultados de estas acciones. Sabemos que el resultado de nuestras acciones muchas veces va más allá de nuestras intenciones (lo vimos cuando antes nos referíamos a los principios de la ecología de la acción). No hay duda de que las consecuencias no deseadas de las acciones se convierten en condiciones de acción para los agentes sociales. Precisamente el tipo de generalizaciones de las que se ocupa la ciencia social naturalista, nos dice Giddens, "dependía de presuponer la existencia generalizada de consecuencias no deseadas. En este contexto, las <<leyes>> podían entenderse de un modo cercano a las generalizaciones nomológicas de las ciencias naturales"<sup>33</sup>.

No hay duda de que se dan generalizaciones de este tipo en las ciencias sociales y humanas. Ahora bien, esas generalizaciones nunca pueden ser idénticas a las de las ciencias naturales por una poderosa razón: "porque los nexos causales que dan por supuestos dependen de las consecuencias no deseadas de la acción intencional. Prácticamente todas las generalizaciones de este tipo se pueden modificar si se altera el conocimiento de los seres humanos"<sup>34</sup>. Cuando los actores sociales tomamos conciencia de los efectos perversos de una acción podemos modificarla. En ese sentido, la sociología es la conciencia reflexiva de la sociedad. Dice así K. E. Boulding: "los sistemas sociales son lo que denomino *dirigidos por imágenes*, esto es, son sistemas en los que el conocimiento de ellos mismos es una parte significativa de la propia

---

<sup>33</sup> Cfr. Giddens, A. op. cit. p. 26

<sup>34</sup> *Ibid.*



dinámica del sistema y en la que, por tanto, el conocimiento acerca del sistema cambia el sistema"<sup>35</sup>.

La idea de que la ciencia social debe partir del hecho de que las instituciones sociales escapan a las intenciones de los sujetos-actores, basándose en que los resultados de sus acciones no eran los deseados por ellos oculta un hecho epistemológico fundamental, oculta una especie de hegelianismo totalizador que está detrás de las ciencias sociales estructuralistas y funcionalistas; oculta que "la sociología positivista asume, y por tanto requiere, un sociólogo separado del mundo que estudia, un investigador que tenga la mirada dentro y el cuerpo fuera"<sup>36</sup>. En resumidas cuentas, esas "leyes" sociales dejan de serlo cuando la sociedad es consciente de ellas, cosa que evidentemente no puede ocurrir en la fenomenología del mundo natural. Esa separación absoluta entre sujeto y objeto que presupone la ciencia clásica funciona como obstáculo de conocimiento en la fenomenología social y humana. Es un modo de trivializar la enorme riqueza y complejidad humana: la enorme riqueza y complejidad de la acción humana.

El hecho de la reflexividad dota a las ciencias sociales de un aspecto práctico, ineliminable, que va más allá de una visión técnica y manipuladora de las ciencias<sup>37</sup>. En ese sentido la sociología puede convertirse, más que en una ingeniería social manipuladora, en una "tecnología para la autoemancipación de las objetivaciones extrañadas que constantemente generamos"<sup>38</sup>.

Citemos de nuevo a Giddens: "una cosa es mantener que ciertos aspectos de la vida social o de las instituciones no son deseados por quienes participan en ellos, y otra suponer que los agentes individuales se mueven por <<causas sociales>> que determinan de algún modo el curso de sus acciones. Lejos de apoyar semejante conclusión, una evaluación de las consecuencias no deseadas de la acción debería llevarnos a enfatizar la importancia de un tratamiento refinado de la

---

<sup>35</sup> Boulding, K. E. "The place of the image in the dynamics of society", en G.K. Zollschan y W. Hirsch (eds.) *Explorations in Social Change*, pp. 5-16, Houghton Mifflin. Boston. 1964

<sup>36</sup> Cfr. Lamo de Espinosa, E. *La sociedad reflexiva. Sujeto y objeto del conocimiento sociológico*. CIS. Siglo XXI de España Editores. Madrid. 1990. p. 169.

<sup>37</sup> Es ya paradigmática la obra de J. Habermas titulada *Conocimiento e interés*. Taurus. Madrid. 1982, en donde este autor en su crítica de la concepción positivista de las ciencias sociales y humanas nos muestra los diferentes tipos de conocimiento y los intereses asociados a cada tipo de conocimiento.

<sup>38</sup> Cfr. Lamo de Espinosa, E. *op. cit.* p. 170.



naturaleza intencional de la acción humana"<sup>39</sup>. Esta afirmación de Giddens nos lleva al concepto giddensiano de "doble hermenéutica": los agentes sociales inventamos conceptos y somos portadores de conceptos y significados, y la ciencia social se ocupa de esos agentes "que teorizan sobre su actuación así como sobre las circunstancias en que se desarrolla". De hecho si lanzamos la mirada hacia las ciencias naturales constatamos que también implican una hermenéutica: "la ciencia es una empresa interpretativa en la que las teorías implican marcos de significado. A diferencia de la ciencia natural, sin embargo, la ciencia social implica una doble hermenéutica puesto que los conceptos y teorías que se desarrollan en ella se aplican a un mundo constituido por las actividades de individuos conceptualizadores y teorizadores. El científico social no tiene que interpretar los significados del mundo social para los actores que se encuentra en él. Antes, al contrario, los conceptos técnicos de las ciencias sociales son y deben ser, parasitarios de los conceptos profanos. Es exactamente en ese sentido en el que, como dice Winch, los conceptos técnicos de la ciencia social se vinculan lógicamente a los del mundo del sentido común. Generar descripciones verídicas de la acción humana presupone que el observador sociológico tenga acceso al conocimiento mutuo mediante el que los actores orientan su actividad. La capacidad de describir lo que hacen los actores en cualquier contexto de acción supone la capacidad de <<participar>> en esa forma de vida en cuestión"<sup>40</sup>. El sociólogo interpreta un objeto de estudio ya cargado de significado. De hecho Giddens afirma que el impacto práctico de la ciencia social "se ha producido a través de la absorción de conceptos de las ciencias sociales en el mundo social, del que se han convertido en objeto constitutivo". Conforme los agentes sociales vamos incorporando estos conceptos a nuestra actividad social acaban convirtiéndose en elementos de las rutinas sociales. Por ejemplo, conceptos como los de "soberanía", "ciudadanía", "política", "nación", "riesgo", "inversión", etc., son conceptos que todo el mundo usa hoy. En síntesis, los conceptos de las

<sup>39</sup> Giddens, A. *op. cit.* p. 29.

<sup>40</sup> *Ibid.* p. 32. Es interesante resaltar como también Habermas incide en ese punto de manera muy acorde con Giddens. Citamos a Habermas: "Giddens habla de una doble hermenéutica porque en las ciencias sociales los problemas de comprensión no solo entran en juego a través de la dependencia de la descripción de los datos respecto de la teoría y a través de la dependencia de los lenguajes teóricos respecto de los paradigmas; en las ciencias sociales se da ya una problemática de la comprensión por debajo del umbral del desarrollo teórico, a saber: en la obtención y no solo en la descripción teórica de los datos. Pues la experiencia cotidiana que a la luz de conceptos teóricos y con ayuda de instrumentos de medida puede transformarse en datos científicos, está ya estructurada simbólicamente y no resulta accesible a la simple observación"; Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. I.* Taurus. Madrid. 1999., p.157.

ciencias sociales participan en un proceso de absorción recíproca entre estas ciencias y el mundo social. Ese es su impacto práctico, aunque sea a costa de la pérdida de originalidad de los conceptos sociales en el momento en que se incorporan al mundo de la vida social. Se trata de conceptos de las ciencias políticas, económicas, etc., que se van haciendo familiares y no se reducen solo al discurso docto de los profesionales de la materia. Lo constatamos a diario en nuestra era planetaria, de riesgo, de incertidumbre...

Las ciencias sociales y humanas no son neutrales respecto del mundo social: ayudan a transformar el mundo social y se enriquecen, al mismo tiempo, de esas transformaciones.

### **Sobre los pares individuo / sociedad e individualismo / holismo.-**

Los posicionamientos en torno a la relación individuo / sociedad y la relación entre aproximaciones individualistas o holistas al fenómeno social han sido y son grandes campos de batalla entre diferentes posiciones teóricas. ¿Son dilemas que no caducan? ¿Son falsos dilemas? Lo que se puede afirmar es que mientras las ciencias sociales y humanas sigan presas de una epistemología reduccionista y simplificadora, dentro de una lógica de la cosificación, dentro de la mentalidad dicotomizadora, no van a poder salir de un sistema de elección entre términos que dentro de una estructura compleja y procesual de pensamiento son complementarios. Necesitamos salir de la imagen de lo sólido aplicada a las relaciones sociales y humanas. Dentro de los debates clásicos los holistas metodológicos, desde Durkheim hasta los funcionalismos del siglo xx, afirmaban que los hechos sociales eran generales, exteriores al individuo y coercitivos. Se trataba del constreñimiento del todo sobre las partes. Del poder de lo instituido sobre los sujetos que quedaban así sujetados a la lógica del sistema. Un sistema social moldeante por una estructura institucional que prácticamente existe por derecho propio. Evidentemente la pregunta a plantear era obvia: ¿de donde surge esta totalidad social? Por otra parte, sobre todo desde Popper y Hayek<sup>41</sup>, en el siglo XX, otra corriente metodológica muy potente afirma que los fenómenos sociales y culturales solo se pueden explicar desde los individuos y las situaciones en que estos se encuentran.

<sup>41</sup> Recordemos también a los economistas austriacos C. Menger, L. Mises y J. Schumpeter, cada uno de ellos defendieron diferentes acercamientos individualistas al fenómeno económico y social, así como a la política.



Ambas posiciones son reduccionistas, simplificadoras y poco pertinentes de cara a un conocimiento de la realidad socio-cultural. Olvidan la relación de realimentación recursiva en la que todos y partes se encuentran, una relación co-determinante y co-dependiente. El holismo, viendo totalidades, no ve que lo global sólo emerge de relaciones entre las partes no reducibles a pura determinación sistémica; lo global es siempre apertura transformadora, inclausurable. Por otra parte, una postura situacional del individuo reduce a este a ser un actor racional que no tiene sentido ni de la ecología de la acción ni del hecho de que las relaciones humanas son dialógicas: complementarias, concurrentes, antagonistas.

La relación todo / partes necesita ser pensada desde unos criterios de inteligibilidad que vayan más allá del reduccionismo holista y del reduccionismo individualista clásicos. Necesitamos "un tipo superior de inteligibilidad fundado en la circularidad constructora de la explicación del todo por las partes y de las partes por el todo, es decir, donde estas dos explicaciones, sin poder anular todos sus caracteres concurrentes y antagonistas, devienen complementarios *en el movimiento mismo que los asocia*. Es este circuito activo el que constituye la descripción y la explicación"<sup>42</sup>.

Dentro de una lógica simplificadora y dicotomizante holismo e individualismo se oponen y se excluyen. Desde un pensar complejo podemos concebir la relación procesual, recursiva, dialógica entre ambos niveles. Más aún, se puede afirmar que análisis y síntesis son momentos, perspectivas, de un proceso cognitivo que hace de la relación de recursividad su pertinencia.

Por otra parte, el hecho de que esté manteniendo una concepción no totalitaria del sistema, el hecho de que defienda una concepción compleja del sujeto-actor social tiene una importancia práctica y política de primer orden. Nos alejamos del funcionalismo totalitario y de la posibilidad de manipulación sobre los individuos por parte del todo institucional. Como dice E. Morin, sin una relativa apertura y sin un relativo empujamiento no hay posibilidad de que exista ningún tipo de organización (activa). Dicho de otro modo: allí donde impera la lógica del sistema no pueden existir sujetos, sólo puede existir la sujeción de los sujetos: una despersonalización.

---

<sup>42</sup> Cfr. Morin, E. *Science avec conscience*. Seuil. Paris. 1990, p.240.



Ya desde la antropología cultural, el padre del materialismo cultural moderno, M. Harris afirma que el holismo y el individualismo se necesitan mutuamente: "tampoco se sostienen solas ni las posturas holistas metodológicas ni las del individualismo metodológico. Frente a lo que defiende el modelo holista, la cultura puede verse como el producto creativo de individuos cuyos pensamientos y comportamiento están en cambio constante. Así se refuta la acusación de que el concepto de cultura circunscribe la antropología a una ontología esencialista de entidades rígidas e inmutables que enturbian la diversidad y la plenitud de la vida social y humana. Por otra parte, el modelo holista da cabida a la naturaleza supraindividual de sus abstracciones de un orden superior, como las entidades reales que perduran a través de generaciones y que determinan en gran medida lo que las personas hacen y piensan"<sup>43</sup>. Harris acaba afirmando que hay que aceptar y combinar ambos puntos de vista, se trata de un circuito básico de retroalimentación.

En síntesis: ni los individuos ni la llamada "sociedad" son cosas ontológicamente independientes. Si lo vemos, mejor, desde un punto de vista organizacional podemos comprender que se trata de relaciones y procesos abiertos, auto-organizacionales y eco-dependientes. Eco-dependientes del medio natural, social, cultural, político y, por lo mismo, procesos en los que existe la posibilidad de creación de autonomía. Tomando este ejemplo: cualquiera de nosotros para crear un texto dependemos de una gramática, una sintaxis, etc., pero la obra que escribimos puede tener su originalidad respecto de la estructura de base. Puede tener su originalidad si antepone nuestra capacidad de creación de sentidos a las determinaciones estructurales que, pretendiendo pasar por absolutamente determinantes no lo son. En el sujeto está la capacidad de des-sujetarse.

### **Sobre la relación sujeto / Objeto.-**

Hace un momento ha quedado escrito que es necesario abandonar las dicotomías estáticas al hablar de la relación individuo / sociedad, individualismo / holismo. Ocurre lo mismo cuando se trata de relacionar sujeto y objeto, tanto en el campo de las ciencias de la naturaleza como en el de las ciencias sociales y humanas. La epistemología ha estado demasiado impregnada por el paradigma del orden, un paradigma que ha condicionado un modo de educación que

---

<sup>43</sup> Cfr. Harris, M. *Teorías sobre la cultura en la época posmoderna. Crítica. Barcelona. 2000*, p. 55.

hace de la exclusión uno de sus emblemas. Pensamos de manera discontinua, por oposiciones conceptuales que fabrican fronteras artificiales y al mismo tiempo nos llevan a lo que N. Elias llamaba el "impasse de falsos problemas insolubles", como las querellas entre individualistas y holistas, por ejemplo. Ambos tipos de teóricos parten de una concepción en la que la separación es fundamental. Lo mismo ocurre con la relación entre sujeto y objeto. Acabamos disciplinarmente poniendo obstáculos a lo que debería ser un pensamiento relacional. La salida de estas dicotomizaciones necesita de un modo relacional de pensamiento y al mismo tiempo de un pensamiento transdisciplinar. El problema, al mismo tiempo es que la academia sigue manteniendo una opción compartimental y disciplinar del conocimiento. Se sigue generando una concepción reduccionista y cosificadora del mundo<sup>44</sup>.

La ciencia clásica pensó la relación sujeto / objeto como si de dos realidades claras y distintas se tratase. El observador queda situado *laplacianamente* fuera del mundo, pudiendo observar y determinar el objeto de estudio a la perfección. Esta mentalidad aislacionista comenzó a sufrir sus primeros reveses a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX con la revolución que supuso la física relativista y la física cuántica. A partir de ese momento se comienza a relativizar al observador y al mismo tiempo se introduce un principio de incertidumbre (Heisenberg) ineliminable en el corazón del conocimiento de la materia. Las modernas ciencias de la complejidad y las teorías del caos han dado un importante vuelco a la concepción epistemológica que defendía la separación entre sujeto y objeto, así como se han introducido límites a la capacidad de predicción, como nos muestra por ejemplo el llamado *efecto mariposa*, que se da cuando estudiamos sistemas complejos con sensibilidad a las condiciones iniciales<sup>45</sup>. Hay que hacer sitio a la indeterminación.

<sup>44</sup> *La investigación que presidida por I. Wallerstein fue efectuada por la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales nos aporta imprescindibles elementos de base para una crítica del modelo disciplinar y compartimentador en la educación, en especial en la educación universitaria. Cfr. I. Wallerstein (Coord.) Abrir las ciencias sociales. op. cit. Por otra parte se puede ver también Morin, E., Roger Ciurana, E., Motta, R. D. Educar en la era planetaria. Gedisa. Barcelona. 2003. En esta obra los autores proponemos un modo complejo de pensar aplicado a la educación. Ver también Roger Ciurana, E. (Coord.) Educación, Universidad y Sociedad en la Era Planetaria. Centro Buendía. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid. 2003.*

<sup>45</sup> *Es interesante acercarse al libro de G. Balandier titulado El desorden, la teoría del caos y las ciencias sociales. Gedisa. Barcelona. 1989. El autor trata de mostrar la fecundidad de estas teorías aplicadas a las ciencias sociales. También son interesantes al respecto las obras de J. Ibáñez (cfr. Bibliografía general). Por mi parte he tratado esta problemática en mi libro titulado Edgar Morin. Introducción al pensamiento complejo. Servicio de*



Necesitamos aprender a caminar por un mundo en el que se da lo determinista y lo indeterminista, un mundo de arenas movedizas en el que más allá de los sistemas triviales nos encontramos con sistemas complejos para los que nuestras dicotomías mentales orden / desorden; determinismo / azar, etc., son puras simplificaciones que incapacitan un conocimiento pertinente del mundo y de nosotros mismos.

Que el paradigma del orden ha triunfado en Occidente desde la Antigua Grecia se constata a partir de la evolución que la metafísica tuvo desde Platón: una metafísica que expulsa la indeterminación, al igual que la concepción racionalista del ser humano fue incapaz de comprender su dialógica, es decir, no hemos sido capaces de ver que el *homo sapiens sapiens* es en realidad un *homo sapiens / demens* (Morin), un animal constitutivamente dotado de sinrazón<sup>46</sup>. La concepción del hombre entendida como *homo sapiens sapiens* denota de entrada la negación de aquello que no es "razón" o no es "razonable". Ciertamente es que una revisión del pensamiento occidental nos muestra también, desde su origen, desde las tragedias griegas primitivas, otra vía de estudio y concepción del ser humano que evidentemente ha sido menos dominante a lo largo de la historia. Efectivamente, la palabra "orden" se ha convertido en la palabra maestra: en la ciencia, en la sociedad, en la política...

Las ciencias sociales y humanas mayoritariamente funcionan bajo el imperio del orden y la determinación: el funcionalismo, el estructuralismo, los sistemismos. Funcionan bajo el imperio de las dicotomías y las visiones unidimensionales del modo de ser y de actuar de los seres humanos, hasta el punto de que los actores sociales dejan de existir en beneficio de las determinaciones estructurales, única forma (se dice) de obtener conocimiento positivo de la agencia humana (una agencia des-subjetivada, por lo tanto sin sujetos), del mismo modo que se pensaba en un conocimiento positivo del objeto independiente del sujeto-observador-conceptuador. Falsa perspectiva, como hemos visto, al abandonar los elementos hermenéuticos en beneficio de una concepción puramente explicativa y positivista de los hechos sociales. La explicación relacionada con el objeto, la comprensión relacionada con el sentido de las acciones: sin darnos cuenta de que explicación y comprensión se llaman la una a la otra y devienen casi inseparables. Sin darnos cuenta de que por separado explicación y comprensión pierden mucha capacidad de

---

Publicaciones e Intercambio Científico. Universidad de Valladolid. 1977. En especial la primera parte.

<sup>46</sup> Cfr. Morin, E. *Le paradigme perdu. La nature humaine*. Seuil. Paris. 1973.



eficacia y de pertinencia. Hoy podemos afirmar que el componente hermenéutico no se puede eliminar de las ciencias de la naturaleza, la objetividad adquiere su sentido dentro de marcos referenciales más amplios. Ciertamente es también que los modos de contrastación y de objetivación son más potentes en el mundo físico. La capacidad de distanciamiento es mayor en las ciencias naturales. En cambio, en el campo de las ciencias sociales y humanas nos vemos abocados a navegar entre el compromiso y el distanciamiento, como bien muestra N. Elias<sup>47</sup>. Como observadores de la sociedad no somos ajenos a ella, no existe el sociólogo laplaciano capaz de determinar los movimientos de los sujetos desde fuera de las relaciones que estos establecen. Si, en cambio, podemos poner en práctica un relativo distanciamiento del "objeto", una cierta perspectiva. Las ciencias sociales y humanas están abocadas a navegar entre la explicación y la comprensión, entre el esfuerzo de la mayor objetivación posible y su imposibilidad. La objetividad total no existe en la ciencia. Aspiramos al descentramiento, podemos conseguir un descentramiento relativo. El punto de vista de Arquímedes, el punto de vista absoluto de observación exterior no existe. Tampoco existe la posibilidad de una absoluta auto-observación de la conciencia sobre sí misma. Siempre es necesario, en este sentido, para establecer una cierta objetividad en el campo de las ciencias sociales y humanas señalar el punto de vista desde donde se aborda el fenómeno. Como bien expuso M. Weber, en su elaboración de sus famosos "tipos ideales", se trataba de "tipos" que eran *vacíos* frente a la realidad concreta de lo histórico, se podían explicar y comprender nexos de sentido, pero nunca agotaban la realidad a comprender. La explicación, por ejemplo, del tipo ideal del capitalista, es una perspectiva de abordaje del fenómeno de la emergencia del capitalismo, pero el mismo M. Weber decía que no era la explicación total de ese fenómeno histórico, social, cultural. También había otras perspectivas de abordaje del fenómeno, por ejemplo, la materialista. Por ello mismo, M. Weber acabó su obra diciendo lo siguiente: "nuestra intención no es tampoco sustituir una concepción unilateralmente <<materialista>> de la cultura y de la historia por una concepción contraria de unilateral causalismo espiritualista. Materialismo y espiritualismo son interpretaciones igualmente posibles, pero como trabajo preliminar; si, por el contrario, pretenden constituir el término de la investigación, ambas son igualmente inadecuadas para servir a la verdad histórica"<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Cfr. Elias, N. *Compromiso y distanciamiento*. Península. Barcelona. 1990.

<sup>48</sup> Cfr. Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Península. Barcelona. 1969, pp. 261-262.

### **Estrategias de pensamiento para una aproximación compleja a la epistemología de las ciencias sociales y humanas.-**

A lo largo de este ensayo se insiste en la necesidad de salir de las explicaciones monodimensionales y monocausales así como en la necesidad de pensar en términos de complejidad. En lo que sigue expongo una serie de estrategias guías que, al mismo tiempo que resumen la posición epistemológica aquí mantenida<sup>49</sup>, son una guía posible para las ciencias sociales y humanas. Aclaro rápidamente que más que hablar de un "método de la complejidad" se puede hablar de una ayuda a la estrategia de los sujetos, una herramienta para generar un conocimiento lo más pertinente posible en relación con el contexto en que se sitúa el sujeto. No existe el "método" entendido como programa, como una serie de recetas a partir de las cuales hacer ciencia. Reducir el método a un programa es creer que existe una forma *a priori* para eliminar la incertidumbre. Es creer que el medio es constante y nunca cambia. Gran error. En cambio, la palabra "método" puede entenderse, y así la entiendo (siguiendo a Morin), como aquello que nos sirve para aprender y es aprendizaje al mismo tiempo. Método, en síntesis, es camino y condiciones en las que se encuentra el sujeto en el mismo caminar. Más allá de contextos triviales no se puede hablar del método como programa<sup>50</sup>.

Proponemos pues una serie de estrategias-principios para un pensar religante, estrategias interdependientes unas de otras, complementarias:

1. Principio sistémico / organizacional: no se trata de mantener la idea de totalidad ni la idea de clausura. Se trata de relacionar el conocimiento de las partes con el conocimiento del todo y viceversa. Una relación recursiva entre ambos niveles (ver el 4º principio en lo que sigue). Hace referencia a la idea pascaliana que nos indica que el conocimiento de las partes hace necesario el conocimiento del todo, así como el conocimiento del todo, nos remite al conocimiento de las partes.

<sup>49</sup> Lo que sigue extracta parte de la obra de E. Morin así como mi trabajo en colaboración con Morin y otros autores. Para ello remito a la bibliografía general de este trabajo así como es recomendable abordar la obra de Morin titulada *La tête bien faite*. Seuil. Paris. 1999. Ver también Morin, E., Roger Ciurana, E., Motta, R. D. *Educación en la era planetaria*. Op. cit. Me remito también a mi libro *Edgar Morin. Introducción al pensamiento complejo*. Op. cit. En el último capítulo del presente texto retomaré una serie de propuestas estratégicas para situarnos en la sociedad de la comunicación intercultural.

<sup>50</sup> Cfr. Roger Ciurana, Edgar Morin. *Introducción al pensamiento complejo*. Op. cit. En especial el *Complexus 5*.



Por otra parte, recordemos que el todo es más que la suma de las partes; las llamadas "emergencias" son efectos de la organización dialógica de las partes. Por otra parte el todo es menos que la suma de las partes: la organización activa no es posible allí donde las partes pueden adoptar todos sus estados posibles.

2. Principio hologramático<sup>51</sup>: al igual que en un holograma, cada parte contiene prácticamente la totalidad de la información del objeto representado; en toda organización compleja no solo la parte está en el todo; sino que también el todo está en la parte. En ese sentido cada uno de nosotros llevamos en nosotros mismos la presencia de la sociedad, de la cultura, de una educación. Una presencia que se muestra en el lenguaje, reglamentaciones, normas...

Por otra parte, la presencia del todo en la parte o, de la sociedad sobre los individuos, es de una enorme complejidad: la sociedad ejerce presión sobre los individuos a manera de un super-ego, al mismo tiempo la condición de sujeto de los individuos es diversa y compleja: el proceso de normalización al que tiende la sociedad no es un proceso homogéneo aunque su pretensión sea tal. Las sociedades complejas en las que cada vez se da más posibilidad de comunicación inter-cultural generan y viven de muchos pluralismos, antagonismos, complementariedades. Son sociedades dialógicas en las que cada sujeto-actor no solo experimenta el conflicto externo, sino también en su propia mente, llevándole a un proceso de búsqueda sin término de sus propios sentidos.

3. Principio de retroactividad: se trata de un principio que rompe con el principio de causalidad lineal. Introducido en la cibernética por G. Bateson, este principio nos dice que no solo la causa actúa sobre el efecto, sino que el efecto retroactúa informacionalmente sobre la causa permitiendo la autonomía organizacional del sistema. Las retroacciones negativas actúan como mecanismo de reducción de la desviación o tendencia inicial del sistema. Estabilizan el sistema. Se trata del llamado

---

<sup>51</sup> *Un holograma es una imagen física que a diferencia de las imágenes fotográficas es proyectada en el espacio de forma tridimensional produciendo un asombroso sentimiento de relieve y de color. El objeto hologramado se encuentra restituído en su imagen con una fidelidad notable. Como dice Pinson, cada punto del objeto hologramado es "memorizado" por todo el holograma y, cada punto del holograma contiene la presencia del objeto en su totalidad. El holograma demuestra la realidad física de un tipo asombroso de organización en la que el todo está en la parte que está en el todo y, en la que la parte podría ser más o menos apta para regenerar el todo. El principio hologramático generalizado supera el marco de la imagen física construida por el láser.*



principio de retroacción negativa. En cambio, las retroacciones positivas actúan rompiendo la regulación del sistema y amplían una determinada tendencia o desviación en dirección a una situación incierta. Situación que puede acabar con la organización del sistema.

4. Principio de recursividad: va más allá de la pura retroactividad. Llamamos proceso *recursivo* a aquel proceso cuyos productos son necesarios para que siga produciéndose el proceso, Se trata de una dinámica de auto-producción y de auto-organización. El proceso recursivo se produce / reproduce a sí mismo a condición de ser alimentado por una fuente externa. No se trata de describir una especie de circuito constante, se trata de ir más allá de la retroacción reguladora y entrar en los procesos organizacionales fundamentales y múltiples que se producen en el universo físico, que se desvelan en el universo biológico y adquieren su mayor complejidad en el mundo humano. Por ejemplo, la llamada "identidad" es hija de un constante proceso de construcción recursiva. Se construye en la relación con el otro. No se trata de la estabilidad de la retroacción negativa.

5. Principio de autonomía / dependencia: este principio introduce la idea de un proceso *auto-eco-organizacional*. Toda organización para mantener su autonomía necesita de la apertura al ecosistema del que se nutre y al que transforma. Por lo tanto no hay posibilidad de autonomía sin múltiples dependencias. La construcción de toda organización autónoma implica dependencia, del ecosistema natural, social, cultural, educacional, político...Ser sujeto es tener la capacidad de construcción de autonomía en, con y sobre las dependencias. Por lo tanto el sujeto siempre es presencia, siempre está presente en la sociedad, en el devenir social, en las relaciones sociales y, al mismo tiempo, cambia por medio de sus propuestas de sentido, por sus resignificaciones...El sujeto es social y, al mismo tiempo, en su construcción de la autonomía, es meta-social.

6. Principio dialógico: se trata de ayudar a pensar en un mismo espacio lógicas que se complementan y al mismo tiempo pueden excluirse. Puede ser definido como la asociación compleja (complementaria / concurrente / antagonista) de instancias conjuntamente necesarias para la existencia, funcionamiento y desarrollo de un fenómeno organizado. No podríamos concebir el nacimiento de nuestro universo sin la dialógica entre orden / desorden / organización. No podríamos concebir la complejidad del ser humano reduciéndola a la totalidad social o a ser un mero individuo egoísta. Se trata de pensar, como ya vimos, la dialógica individuo / sociedad. Términos todos ellos

que desde la lógica conjuntista – identitaria tienden a excluirse mutuamente.

7. Principio de reintroducción del sujeto cognoscente en todo conocimiento: es preciso devolver a su lugar a aquel que había sido excluido por un objetivismo epistemológico ciego. Es necesario reintroducir el papel del sujeto / observador / conceptuador / estrategia en todo conocimiento. Recordar las limitaciones epistémicas del sujeto. Conocer el conocimiento. Saber que el sujeto no refleja la realidad, la construye y, los principios antes mencionados son principios de construcción de conocimiento de la realidad.

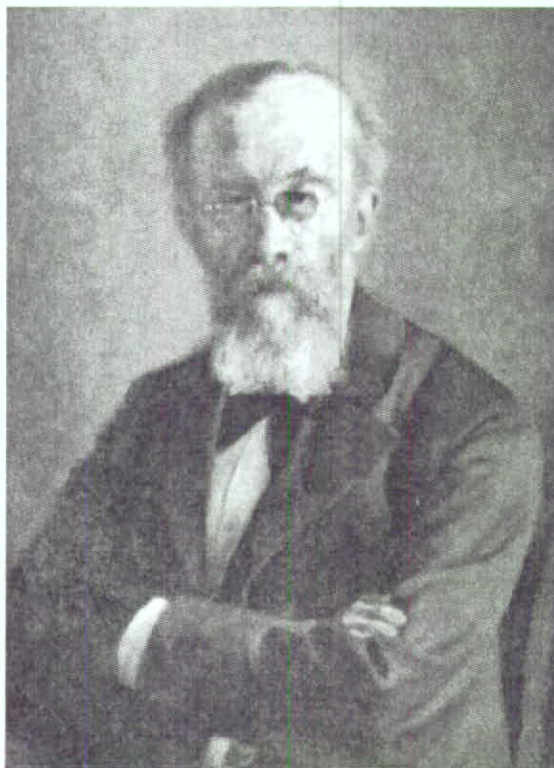
Todos estos principios *método-lógicos* son centrales y vitales cuando la experiencia no es una fuente clara e inequívoca de conocimiento; cuando tenemos en cuenta que el conocimiento no es una simple acumulación de datos o de información; cuando sabemos que el conocimiento llega a partir de la organización de los datos; cuando la lógica pierde su valor perfecto y absoluto; cuando sabemos que la teoría siempre está abierta e inacabada y es necesaria la crítica de la teoría; cuando existe la incertidumbre y la tensión en el conocimiento y se revelan o renacen las ignorancias, las interrogaciones. Cuando sabemos, como dice Morin, que cometemos muchas veces el error de subestimar el error.

La construcción del conocimiento siempre será incierta porque el sujeto está dentro de la realidad que trata de conocer y no existe el meta-punto de vista inviolado y absoluto, externo, de observación. Existe la objetividad: una relativa objetividad. La objetividad absoluta, al igual que la verdad absoluta son una ilusión. Frente a la “ansiedad cartesiana” que nos lleva a la dicotomía de pensar que lo contrario de un fundamento sólido e indudable del conocimiento es caer en el relativismo de las opiniones sin fundamento se trata de reconocer la idea de falibilismo. Como dice R. Bernstein, “el falibilismo es la creencia de que cualquier reivindicación de conocimiento, o, en general, cualquier reivindicación de validez –incluidas las reivindicaciones morales y políticas– es pasible de análisis, modificación y críticas permanentes”<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> Cfr. Bernstein, R.J. *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*. Katz Editores. Buenos Aires. 2006. pp. 54-55.

**CAPÍTULO IV**  
**EPISTEMOLOGÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES Y**  
**HUMANAS (2)**  
**Conceptos / Paradigma / Metáforas**



**Wilhelm Wundt, fundador del 1er instituto y laboratorio  
de Psicología**



### **Un enfoque complejo para las ciencias sociales y humanas. Sobre la transdisciplinariedad.-**

Hemos afirmado, en capítulos anteriores, la necesidad de un nuevo enfoque para abordar los problemas de los que se ocupan las ciencias sociales y humanas. Nos decantamos por un enfoque complejo. Hemos visto una serie de propuestas estratégicas de abordaje del fenómeno socio-cultural y humano. Nuestra apuesta es sobre el cambio de estructura de pensamiento: todo se juega en ese nivel. Aún dependemos, demasiado, de un modo de pensar que privilegia el orden, la reducción, solo el nivel del análisis; un modo de pensar aislacionista y fragmentador. Aún pensamos en términos de estructuras sólidas y de conceptos unidireccionales.

Por otra parte, la misma estructura disciplinar y compartimentada de la Universidad, dividida en Facultades y Departamentos, es un reflejo aislacionista de este modo de pensar. Es decir, la institución refleja el paradigma que es reflejado por ella. Como veremos, no se trata de anular lo disciplinar, se trata más bien de no quedarnos sólo en ello.

Los problemas a los que se enfrenta el pensamiento social, en la era planetaria, son diferentes a los problemas con los que se enfrentó la sociología del siglo XIX y del siglo XX: un exagerado sociologismo estructural-funcionalista sólo vio instituciones y anuló los sujetos. Se asimiló sociedad y Estado, como si ambos se recubriesen en un Estado contenedor. Hoy, todo estalla en la era de la comunicación inter-cultural en la que no existe tanto la sociedad (moral general), cuanto la dialógica de culturas en un espacio público, muy complejo, en el que sólo tenemos en común (como obligación general para todos) la necesidad de que las instituciones salvaguarden los derechos de todos a construir su individualidad; esto es, salvaguarden el pluralismo ético, político, cultural, religioso, frente a la imposición con pretensión de generalidad de cualquier cultura u opción particular. Muchos de los problemas que tienen hoy los modernos Estados pluri-culturales son problemas locales y globales, globales y locales y, ambos niveles interactúan en esta sociedad de la comunicación intercultural cuyo flujo de personas y de paisajes culturales es constante. Es por ello que, como dice Touraine, la sociedad no es un castillo de piedra sino que más bien la sociedad son paisajes en movimiento. En adelante, problemas como el de la identidad y la posibilidad de comprensión del otro; la relación individuo / sociedad; la dinámica social; la multiculturalidad, necesitan de un abordaje dinámico, procesual y poliscópico, así como requieren a su vez abandonar muchos tableros de juego inducidos por una comprensión reduccionista de las

cosas<sup>53</sup>. Vivimos en la era planetaria, una era de conexiones transnacionales, transculturales, con todos los problemas de construcción de identidad, culturales, éticos y políticos que ello comporta, con confrontaciones ideológicas que surgen constantemente sobre la identidad civilizacional y sus reacciones al respecto.<sup>54</sup>

El abordaje de todas estas cuestiones requiere que nos cuestionemos sobre la estructura de pensamiento que se oculta bajo las manifestaciones sociales, culturales y políticas constantes sobre estos temas. Requiere de la prudencia intelectual y de una buena disposición para no hacer pasar por descripciones objetivas, lo que muchísimas veces son prescripciones interesadas.

Estamos aún muy amordazados por un pensamiento estático y muy "pesado" conceptualmente. Es decir, necesitamos relacionar conceptos, abrirlos, comunicar niveles y abrir las disciplinas. El potencial de explicación y de comprensión de muchas disciplinas queda limitado para las innovaciones cognoscitivas al estar clausuradas estas disciplinas y cerrados los conceptos, que en adelante deberían convertirse en macro-conceptos abiertos, macro-conceptos que den forma a aquello que por separado son como piezas de un puzzle con poco sentido global.

Difícilmente podremos encontrar o construir valores comunes para la humanidad si no salimos de estructuras de pensamiento cerradas sobre sí mismas. Difícilmente, en este sentido, podemos comprender que ya la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de 1948 nos estaba mostrando, en su articulado, que la igualdad del hombre en derechos es una igualdad en derechos y atributos universales para construir diversidad (particularidad), por medio del reconocimiento de unos y otros de esos derechos.

El análisis reduccionista aplicado a la sociedad y al ser humano ha mostrado sus límites y sus perversiones intelectuales. Los grandes asuntos que preocupan en el siglo XXI son asuntos interconectados y, por lo tanto, requieren que nos desembaracemos de fragmentaciones conceptuales y pongamos en práctica la complementariedad de enfoques.

---

<sup>53</sup> Cfr. Apéndice 1. *Educación para la comunicación intercultural en Europa y en la era planetaria.*

<sup>54</sup> Cfr. *En Bibliografía General las obras de Huntington; Said, en torno a la polémica sobre el llamado "choque de civilizaciones".*



Que pongamos en marcha la práctica de la transdisciplinariedad, que recombine las disciplinas.

Si algo podemos decir de cierto es que vivimos en un mundo en el que lo dinámico y lo complejo van de la mano. Los problemas, y nuevos fenómenos que emergen, difícilmente, son capturables con conceptos y estructuras cognitivas que solo privilegian el nivel analítico y disciplinar. Es decir, los grandes desafíos que tiene hoy el planeta y la humanidad no se resuelven por medio de la descomposición en partes aparentemente manejables, cortadas de sus contextos interrelacionados. El potencial explicativo de las disciplinas queda debilitado si no acudimos a la articulación inter-disciplinar. Nuevos saberes como la ecología, la bioética, derecho internacional, sociologías post-clásicas y de la comunicación inter-cultural, ciencias de la educación, etc., son saberes que demandan partir de modelos de explicación y comprensión complejos, esto es, que van más allá de las parcelas disciplinarias y de las instituciones que favorecen esta mentalidad parcelante.

La puesta en práctica de la transdisciplinariedad parte de que esta práctica necesita de una reforma y reestructuración cognitiva. Ya Platón decía lo siguiente en *El Sofista* 259e: "separar cada cosa de todas las demás supone la destrucción radical de todas. Pues el logos surge cuando se entretajan las formas entre sí". Obviamente, Platón no hablaba de practicar la transdisciplinariedad pero la reflexión sobre esta idea de Platón es muy interesante. Habla de entretajar, es decir, relacionar, articular. Hoy en día son muchos quienes reconocen la interdisciplinariedad, pero se suele entender esta solo desde un punto de vista disciplinar, porque creen que se puede hacer interdisciplina sin abandonar la mentalidad disciplinar. Esta actitud desemboca en una práctica de la interdisciplinariedad en la que las diversas mentes disciplinares hablan desde su disciplina, sin dejar el menor resquicio a la apertura y a la entrada transversal de otras disciplinas. Se trata de una especie de reunión pluridisciplinar entre mentes monodisciplinares. Cada uno permanece encerrado en su disciplina y en su especialidad. El problema surge cuando se es incapaz de contextualizar los saberes disciplinares, cuando se es incapaz de tener sentido no solo de la parte sino también de lo global. Y esa incapacidad es la que hace que muchos especialistas afirmen que, más allá de la especialidad, solo existe lo vago, lo confuso. Especialistas de la parte y especialistas del todo chocan entre sí, como bolas de billar, pero no se interpenetran. Por lo tanto, allí donde las mentes están clausuradas no es posible la práctica de la



transdisciplinarietà: solo esiste la incomunicación y el mantenimiento del dogma disciplinar, inmune a cualquier revisión y diálogo.

Una mente transdisciplinar es una mente indisciplinar, transgresora. Toda práctica transdisciplinaria atraviesa, violenta de algún modo, las disciplinas separadas. Toda práctica transdisciplinaria es una práctica paradigmáticamente dialógica: concurren, se complementan y se conflictúan las disciplinas. Nos situamos, por lo tanto, en el nivel de las estructuras de pensamiento, en el nivel epistemológico y paradigmático. La transdisciplinarietà es la complejidad en acto.

Pensar de forma compleja es pensar siempre de forma abierta e ineludible, pensar con sentido de la existencia de la contradicción y de la apertura incierta e ineludible porque la realidad difícilmente se deja encerrar en la idea. Pensar de forma compleja es tener sentido de la multidimensionalidad y del contexto, es tener sentido de la unión entre la unidad y la multiplicidad. Como afirma E. Morin, la educación debe promover una <<inteligencia general>> que se pueda referir, de manera multidimensional, a lo complejo, al contexto dentro de una concepción global<sup>55</sup>. Una inteligencia general con aptitud para abordar lo particular, porque "comprender datos específicos hace necesario que se active la inteligencia general que organiza la movilización del conocimiento en cada caso particular". Un conocimiento relacionado con su contexto, con lo global, con lo complejo, debe poner en movimiento lo que el sujeto cognoscente sabe del mundo, nos dice Morin.

La especialización y la disciplina tienen sus bondades, cierto, pero no menos cierto es que muchísimas veces acaba fragmentándolo todo, desuniendo contextos y rompiendo la multidimensionalidad compleja de muchos fenómenos. Una cosa es la autonomía de las disciplinas y otra cosa es el cierre de las disciplinas sobre sí mismas. No hay autonomía sin dependencia. Se trata de romper la clausura de las disciplinas y entrar en el plano de la re-articulación de los saberes. Articular los saberes implica contextualizarlos y multidimensionalizarlos. Entrar en el plano inter-transdisciplinario, un plano que en su movimiento transgrede toda disciplina. Un movimiento que trata de recoger diferentes miradas articulantes de manera compleja en torno a un mismo problema.

---

<sup>55</sup> Cfr. Morin, E. *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*. Seuil. Paris. 1999. Ver Capítulo, sobre los principios de un conocimiento pertinente.

Lo transdisciplinar aspira a la globalidad abierta sin anular, sino más bien enriqueciéndolos, los momentos locales o particulares. No se trata de apilar sino que se trata de articular. No se trata de suprimir las disciplinas, se trata de hacerlas más útiles y pertinentes al vincularlas y articularlas. Se trata, en síntesis, de organizar el saber del modo más pertinente posible. Se trata de "logos" cada vez más fructíferos por ser cada vez más pertinentes<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> Cfr. Roger Ciurana, E. *Complejidad. Elementos para una definición*. *Acta Sociológica*. 32. Mayo-Agosto. 2001. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. México. pp. 85-117. Ver también Roger Ciurana, E. *Transdisciplinariedad y transformación*. [www.ufm.br/qrecom/ideias1.htm](http://www.ufm.br/qrecom/ideias1.htm) 2004.

**CAPITULO V**

**LA IDENTIDAD Y LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL EN LA  
ERA PLANETARIA**



**Giovanni Sartori**



### Hacia un concepto complejo de "identidad".-

Quizás se pueda afirmar, con muy poca probabilidad de equivocación, que no hay nada en el mundo que tenga más poder que el poder de la identidad. Creemos que también se puede afirmar, sin miedo a equivocarnos, que existen pocas palabras tan traicioneras y difíciles de caracterizar como la palabra "identidad". Se trata de una palabra muy resbaladiza<sup>57</sup> y peligrosa. En su nombre se producen innumerables malentendidos, desigualdades, desprecios, degradaciones del otro, masacres humanas<sup>58</sup>, sobre todo cuando la palabra identidad va asociada a palabras como nacionalismo, cultura, grupo, civilización, comunidad, etc.

La identidad es fuente de sentido y base para la construcción de sentido<sup>59</sup>, para el individuo y para la colectividad, de ahí su poder y la violencia con la que se suele defender en un mundo globalizado, en el que las aperturas de sentido al mismo tiempo que las reacciones a fenómenos transnacionales nuevos inyectan irremediamente inseguridad a nivel personal y comunitario, al mismo tiempo que nos sentimos fragmentados en múltiples pertenencias. Pensemos, por ejemplo, en los problemas identitarios que se presentan en nuestros países debidos a las olas migratorias que se producen, debidas sobre todo a problemas económicos y de búsqueda de nuevos trabajos y recursos de vida. Problemas que llevan a autores como G. Sartori<sup>60</sup> a plantearse hasta qué punto se debe abrir una sociedad y los problemas de desmembramiento, integración y balcanización que se pueden producir en las sociedades de acogida. Problemas como los que surgen en países como Francia sobre si en las escuelas públicas las jóvenes musulmanas pueden llevar o no el *chador* (velo), sobre si el laicismo implica o no implica una des-identificación pública de los rasgos biográficos, culturales y religiosos de los estudiantes en la escuela. Problemas como el que lleva a Huntington a pedir que los latinoamericanos que viven en suelo estadounidense deben soñar en americano. Conflictos como los que se dan en las ex-repúblicas soviéticas (sobre todo las del Sur, islámicas), que ya estaban latentes durante el período soviético y que estallan en el

<sup>57</sup> Cfr. Roger Ciarana, E. *Identidad, relativismo cultural e individuo. Complejidad. Año 2. N° 6. Octubre-Noviembre. 1999. Buenos Aires. Argentina. Sobre el poder de la identidad ver Castells, M. La era de la Información. El poder de la identidad. Vol.2. Alianza Editorial. Madrid.1998.*

<sup>58</sup> Cfr. Maalouf, A. *Identidades asesinas. Alianza Editorial. Madrid. 1999.*

<sup>59</sup> Ver Apéndice 1, "Educar para la comunicación intercultural en Europa y en la Era Planetaria". Este apéndice desarrolla y redondea las ideas expresadas a lo largo del Tema 5.

<sup>60</sup> Sartori, G. *La sociedad multiétnica. Taurus. Madrid. 2001.*

momento en que se produce la implosión de la Unión Soviética y comienza a resquebrajarse un poder totalitario durante un siglo. Conflictos como los que se dan en España en torno al nacionalismo vasco; sobre todo; el nacionalismo catalán, siempre ha marchado por raíles más razonables, menos o nada violentos, etc. Pensemos también en los conflictos de identidad que se dan a nivel personal en cada uno de nosotros en algún momento de la vida.

La identidad viene acompañada a menudo, y es un grave error, por la consiguiente exclusión del otro. La exclusión de aquél grupo, comunidad, cultura, civilización o persona que no es como uno. Unas identificaciones simbólicas excluyendo a otras, sojuzgándose, degradándose, eliminándose. Incapaces de convivir.

Detrás de los conflictos identitarios y dotándolos de tanta virulencia, se pueden encontrar esquemas paradigmáticos muy potentes. Tanto más potentes cuando menos se detectan. Es por lo que los conflictos identitarios podrían comenzar a finalizar si nos pudiésemos dotar de modos educativos que privilegien la relación y el reconocimiento y no la exclusión y el desprecio del otro. Es decir, necesitamos mostrar un concepto coherente y complejo de la identidad frente a las simplificaciones ontologizantes a las que esta palabra se ve asociada. Otra vez, se trata de los efectos del pensamiento disyuntor y de la ideología del orden. Otra vez, se trata de los efectos del pensamiento estático.

La identidad no obedece a nada estático, la identidad no es algo dado desde siempre ni existe desde siempre. La identidad de una persona, de un grupo, de una nación, es *una construcción enormemente compleja*. Una construcción compleja hecha de conocimientos y de desconocimientos. Como dice O. Paz "cada individuo es único y cada individuo es numerosos individuos que él no conoce". En el fondo cada vez que nos planteamos qué somos nos vemos avocados a renovar, en la respuesta, la ignorancia de lo que somos, la incertidumbre de lo que somos. Y es que la identidad no se puede definir de forma simple, se trata de una construcción abierta. La identidad no se reduce a ser nuestra imagen fotográfica, es una construcción abierta, activa, móvil, líquida. Los seres humanos pretendemos hacer de nuestra vida una obra estable, sólida, como cuando contemplamos una imagen fotográfica. Nuestra búsqueda de coherencia significativa tiende siempre a cerrarse, a crear sus propios significados inviolables. Vivimos en la creencia lógica y fantástica de que la fotografía atrapa nuestra identidad en el flujo de todas nuestras experiencias y relaciones. Vista así la identidad produce un



efecto similar al efecto de la relación entre el concepto y la realidad: atrapa, arranca, desgaja la coherencia en el flujo. Una lógica de la igualdad estática queda traducida en el estancamiento de la realidad.

Como dice Z. Bauman<sup>61</sup>, en su obra sobre la modernidad líquida, la identidad del yo, la identidad de la cultura, la identidad de la nación, son como costras que se endurecen una y otra vez encima de la lava volcánica. Pero la lava vuelve a fundirse, se disuelve antes de que haya tenido tiempo de solidificarse. Nuestra identidad escapa en el mismo momento en que tratamos de definirla y apresarla. La solidez de la identidad se flexibiliza y licua, se hace multidimensional y deviene siempre incierta cuando entramos en nuestro ser en devenir y nos alejamos de la imagen fotográfica.

*Toda forma identitaria es al mismo tiempo in-formal, re-organizante, des-ordenada, des-garrada. Toda forma identitaria es dialógica: complementaria, concurrente, antagonista. La identidad no es del orden lógico binario sino más bien de un orden meta-lógico, pluri-lógico, multi-focal, poliscópico, recursivo, esto es: complejo.*

La identidad es compleja y comunicante, emerge en la organización activa, en la re-composición de fuerzas centrípetas y de fuerzas centrífugas. El mundo de las cosas aparentemente estables se asienta sobre flujos magmáticos, en procesos fluidos.

Creo que se puede afirmar que el discurso identitario de la lógica aristotélica es impertinente a la hora de comprender la construcción de la identidad, la construcción de nuestra autonomía. El discurso del orden y de la armonía sirve para mantenernos a raya frente a la incertidumbre de una realidad procesual y planetaria que difícilmente podemos manejar con los conceptos clásicos, bajo un paradigma de exclusión. Ni podemos manejar con la metáfora de lo sólido. La identidad sólida se va derritiendo en ese proceso de estiramiento, descentramiento y entrelazamiento que constituye nuestra modernidad planetaria. Dicho de otra manera, la identidad podría ser sólida en la soledad existencialmente cerrada: allí donde nada deviene ni fluye.

Desde el punto de vista cultural-simbólico el isomorfismo clásico y romántico entre lógica y ser; idea y realidad; cultura-nación-individuo; lejos de reflejar lo auténtico y originario tal y como piensa el relativismo

<sup>61</sup> Bauman, Z. *Modernidad líquida*. FCE. México. 2003



cultural desde Herder, es más bien la distorsión de toda capacidad de construcción de la identidad, se trata de una falsa simbología de la autenticidad.

La identidad se crea y se re-crea, se construye a partir de múltiples relaciones, conocimientos, informaciones, aperturas y cerramientos. La identidad es hija de un proceso de construcción autoeco-re-organizacional. Y es cierto que todo tiene su identidad, pero se trata de una *identidad organizacional*. No se trata de una identidad substancial, identidad esta que es la fuente de la exclusión de todo aquello que no es igual a esa identidad estática-substancial.

### **Unidad y diversidad.-**

La identidad es *unitas multiplex*: unidad de y en la diversidad. Construcción a partir de interacciones que son base autoorganizativa. Construcción siempre abierta. Allí donde existe apertura entra información que puede ser integrada, transformada, re-elaborada en la cultura receptora. En la era planetaria y de las redes los individuos podemos estar conectados en tiempo real con cualquier parte del mundo, más que de un mosaico global (Levi-Strauss), cabe hablar de intercambio y mezcla cultural dentro de la ecumene global (Hannerz). Es por lo que más que hablar de relativismos insostenibles podemos pensar en términos de una dialógica pluralista, inter y transcultural, lo cual requiere una actitud ética y epistemológica para la articulación de diversos puntos de vista complementarios, concurrentes, antagonistas en los que lo fundamental es la posibilidad de expresión y debate de todos los paisajes culturales en movimiento que intervienen en el espacio público, la capacidad de apertura y de reconocimiento de los sujetos, del otro como alter ego (a nivel individual, social, cultural).

Nuestra identidad personal o comunitaria no implica la negación de la diversidad, por el contrario, *necesita de la diversidad y de la comunicación*. Como afirma O. Paz, la perversión del término "identidad" está en la asimilación que la modernidad occidental pretende para todo el mundo. Está en la homogeneización occidentalocéntrica. Es decir: la identidad como "conversión" del otro, como "anulación" de la diferencia. En este sentido, se trataría de una modernidad impuesta y artificial<sup>62</sup>. En

<sup>62</sup> Es importante leer a este respecto las reflexiones de O. Paz en obras como *Hombres en su siglo*; *Tiempo nublado*; *Itinerarios*, todas ellas editadas en España por la editorial Seix Barral.

el mismo sentido, encontramos reflexiones en la obra de A. Maalouf antes citada.

### **La identidad en la era planetaria.-**

Los seres humanos vivimos en diferentes lugares, en diferentes culturas, en diferentes Estados-nación. Hasta no hace mucho tiempo experimentábamos que los límites de nuestra sociedad eran los límites del Estado-nación. Esa era la base a partir de la cual funcionaba la teoría social, con una idea de estado-contenedor: ahí encontrábamos las fuentes de identidad personal y colectiva, las fuentes de significado. Identidad étnica, conciencia de clase, etc. Incluso los modelos educativos reflejaban la autoconciencia que la nación tiene de si misma. Vivíamos una cierta seguridad dentro de los límites. Las tradiciones formaban parte básica de sostenimiento de significados para los individuos. Nuestras fuentes de generación de identidad eran poderosas. Vivíamos un mundo con fronteras y el planeta Tierra era pensado como un gran mosaico de lugares diversos y casi autónomos.

Hoy en día constatamos que se vienen abajo las fronteras económicas, políticas, sociales, culturales. Aunque no tengamos conceptos para ello, sentimos que estamos dentro de una mundialización plural en la que el proceso avanza más rápido que nuestra comprensión del proceso<sup>63</sup>. Cada vez tomamos más conciencia que el medio ambiente no tiene fronteras: las catástrofes ecológicas ya no repercuten solamente en el lugar en que se producen; las empresas transnacionales salen de una región y marchan a otra, esto es, se deslocalizan; las guerras que ocurren en lugares lejanos nos afectan en nuestra propia casa; las crisis energéticas son crisis globales aunque debidas a fenómenos que se pueden producir en una región determinada; cualquier cosa que ocurre en cualquier parte del mundo es retransmitida por los medios de comunicación en tiempo real; podemos comunicarnos vía internet con cualquier persona en tiempo real, no importa la hora que sea en ese lugar; el cine, la televisión, nos muestran otras culturas, otras formas de ser y al mismo tiempo y de forma contradictoria pretenden una cultura uniformizadora en el Planeta, al mismo tiempo que cuanto más información tenemos de otras culturas más diferencias percibimos; la música pop se escucha en cualquier parte del mundo, la coca-cola se bebe en cualquier parte del mundo, las stars del cine son conocidas en todas partes creando prácticamente una mitología planetaria. Al mismo tiempo emergen fundamentalismos de todo tipo: religiosos, culturales,

<sup>63</sup> Cfr. Morin, E. *Une mondialisation plurielle. Le Monde. 25 de Marzo de 2002.*



nacionalistas, etc. Vivimos en un mundo totalmente conectado que al mismo tiempo crea desconexiones, y eso afecta a nuestras vidas personales así como a nuestra relación con la comunidad más cercana y sus tradiciones. La era planetaria es una era que trastoca nuestros significados más profundos y se puede decir que nuestra vida individual es una vida global. No podemos ya dejar de sentir que lo que nos ocurre está en relación con lo que ocurre en el mundo.

Se podría decir que, en esta fase de la era planetaria, somos individuos y sociedades des-integrados que sentimos cada vez más y de forma insegura, nuestra individualidad, y las tradiciones que antes proporcionaban la calidez de la seguridad ya no nos abrazan. Vivimos huérfanos de certidumbres y de seguridades. *En adelante se trata de construir la identidad en el caos, en la ausencia de significados evidentes.* Ello hace que surjan también sentimientos de retraimiento en la tribu y en lo más cercano en el momento en que el Estado-nación ya no nos asegura nada. Y no nos queda más que la posibilidad de la apertura constructiva de nuevas identidades o el retraimiento y clausura fundamentalista en una identidad cerrada. Y no existen recetas para una construcción de la identidad acorde a esta era convulsa en la que estamos. Ahora bien, creo que es posible, si comprendemos que la identidad es una construcción compleja, poder crear modos y estrategias<sup>64</sup> de convivencia, de comunicación con el otro y de reconocimiento del otro, de reconocimiento del otro como un sujeto con los mismos derechos individuales que uno mismo se atribuye. La identidad individual, cultural y grupal se crea en la intersección y la dialógica con el otro. Otro que hoy es omnipresente. La identidad es impura, mestiza, evolutiva, construida...

Toda cultura tiene su originalidad y al mismo tiempo esa originalidad no se preserva estáticamente. Las culturas inventan autónomamente y difunden. Como escribe M. Harris "todas las culturas consisten en una mezcla de elementos derivados de otras culturas, como resultado del contacto directo o indirecto y la difusión...Es indudable que cuanto más desarrollada y compleja es una sociedad, en mayor grado su cultura (y subculturas) refleja la influencia de contactos de difusión cercanos y alejados, y mayor será a su vez la influencia de dicha sociedad. He ahí la lección que debe enseñarse en nombre del multiculturalismo"<sup>65</sup>. En ese sentido hoy no podemos invocar solamente el

<sup>64</sup> Ver en Apéndice 1 propuestas estratégicas para la comunicación intercultural.

<sup>65</sup> Harris, M. *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna. Crítica. Barcelona. 2000. p. 119.*



pasado de una cultura para fundamentar una autenticidad que ignora la relación de esa cultura con el presente y su proyección hacia el futuro. Los etnicismos nacionalistas, religiosos, etc, viven mirando un pasado que quizás nunca existió tal como su tradición lo muestra y, al mismo tiempo, ignoran la realidad planetaria en la que los cruces y las simbiosis transculturales son la norma y no la excepción. La originalidad de una cultura no se encuentra solo en lo que preserva del pasado, sino en lo que construye y crea en el presente. Ciertamente toda cultura tiene derecho al reconocimiento pero sin olvidar que ninguna cultura es perfecta ni pura. Como afirma E. Morin: "cada cultura comporta sus insuficiencias, sus cegueras, sus carencias específicas, y sus cualidades. No debe olvidarse tampoco que todas las culturas singulares han adquirido su singularidad a partir de encuentros, asimilaciones de elementos extraños, a menudo propios de la cultura de un conquistador o de un conquistado; como las especies vivientes, todas las culturas se han modificado, han conocido mutaciones y muchas se han complejizado integrando lo que inicialmente las perturbaba o amenazaba"<sup>66</sup>.

Más allá de la idealización de cualquier cultura, más allá de la idea de autosuficiencia de las culturas, es necesario que recordemos junto con M. Maruyama<sup>67</sup> que cada cultura tiene algo de disfuncional (defecto de funcionamiento), de misfuncional (funcionamiento en un mal sentido), subfuncional (efectuando una *performance* al más bajo nivel) y toxifuncional (creando daños en su funcionamiento).

Es decir, se trata de respetar todas las culturas con la conciencia de su imperfección. Toda cultura, incluida la cultura occidental, son una mezcla de supersticiones, ficciones, fijaciones, saberes acumulados y no criticados, groseros errores y al mismo tiempo verdades profundas y, la mezcla compleja de todo ello, no es discernible a primera vista, como no son discernibles a primera vista los paradigmas ocultos que nos conminan a ver el mundo de un determinado modo cuando creemos que somos nosotros mismos, en nuestra lucidez, los que vemos las cosas racionalmente. Como decíamos, el poder de los paradigmas lo es tanto más cuanto no somos conscientes de ellos<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> Morin, E., Kern, A.B. *Terre-Patrie*. Seuil. Paris. 1993. p. 128.

<sup>67</sup> Maruyama, M. "Disfuncional, misfuncional and toxifuncional aspects of cultures", *Technological Forecasting and Social Change*, 42, 1992, p. 301-307.

<sup>68</sup> Sobre el poder de los paradigmas, de las epistemias, de las tradiciones, es necesario leer lo escrito al respecto por E. Morin; M. Foucaut; H.G. Gadamer, así como la muy aconsejable obra del escritor polaco C. Milosz titulada *El pensamiento cautivo*. Tusquets. Barcelona. 1993.

### Una ética de la comprensión de la identidad en la era planetaria.-

Dice Heidegger<sup>69</sup> y desarrolla Gadamer<sup>70</sup> que el comprender es el modo fundamental del estar en el mundo del ser humano. Dice Morin<sup>71</sup> que comprender a los otros requiere tener conciencia de la complejidad del ser humano. Al mismo tiempo constatamos que la humanidad hoy se encuentra en la era planetaria, ese es nuestro contexto histórico. Este contexto histórico hoy vive un período de globalización que se puede considerar el estadio último de la planetarización tecno-económica, en cambio nos encontramos en un estadio muy embrionario de una planetarización social, intercultural y política. Es decir, mientras la tecnología y la economía nos globalizan, aún no accedemos a lo que podemos considerar una *sociedad-mundo*: una sociedad mundo basada en el genio creador de la diversidad complementaria y no en la homogeneización de la globalización tecnoeconómica y político-neoliberal. Es decir, estamos en el embrión de una planetarización antropolítica en la que lo importante sea lo humano, lo humano en su diversidad, lo humano como igualdad y diversidad. ¿Una sociedad civil mundial?

La construcción de una sociedad-mundo basada en el genio de la diversidad inter y transcultural tiene las puertas abiertas en lo que se refiere a las infraestructuras: el planeta tierra<sup>72</sup> es un territorio que ya dispone de una textura de comunicaciones (avión, telefonía, internet, redes informáticas, telemáticas, etc.) que lo recubre. Jamás ha estado la humanidad más interconectada y, es posible también, que jamás haya estado la humanidad más balkanizada: choques civilizacionales, clausuras culturales<sup>73</sup> externas e internas (dentro de una misma sociedad, dentro de un mismo Estado-nación), exclusión de aquello que llamamos "el otro", nacionalismos excluyentes, choques religiosos, xenofobias, etc.

Nos falta lo que podemos denominar una política de civilización a nivel planetario, que haga de la Tierra un planeta solidario en la diversidad dialógica, en la dialógica inter y transcultural. Para acceder a

<sup>69</sup> Heidegger, M. *El ser y el tiempo*. FCE. México. 1944.

<sup>70</sup> Gadamer, H.G. *Verdad y Método*. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1977. Ver también Roger Ciurana, E. *Antropología hermenéutica*. [www.complejidad.org](http://www.complejidad.org)

<sup>71</sup> Morin, E. *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Paidós. Barcelona. 2001.

<sup>72</sup> Cfr. Morin, E.; Roger Ciurana, E.; Motta, R. D. *Educación en la era planetaria*. Gedisa. Barcelona. 1993.

<sup>73</sup> Sobre ciertos modos de concebir las palabras "cultura" y "civilización" y sus perversiones remito al Apéndice 1.



ello necesitamos comprender, necesitamos tomar conciencia de las raíces de la incomprensión y de la necesidad de una ética de la comprensión. Porque "la comprensión es a la vez medio y fin de la comunicación humana. El planeta necesita comprensiones mutuas en todos los sentidos"<sup>74</sup>.

La ética de la comprensión es un arte de vivir y una actitud fundamental que nos pide *comprender la incomprensión*. En ese sentido hay que tomar conciencia de aquello que obstaculiza la incomprensión. La incomprensión tiene muchas raíces, vamos a nombrar algunas de estas raíces, en ese sentido retomamos algunas ideas expuestas en este capítulo y desarrollamos otras con el fin de sintetizar lo que es para nosotros una ética de la comprensión de la identidad.

### **Algunas raíces básicas de la incomprensión.-**

Sin duda alguna, lo que en teoría de la información se denomina *ruido* (noise) es un obstáculo para la comprensión, por pérdida de información transmitida por los diferentes canales informacionales: distorsiones, carencias en la transmisión de datos, deficiencias auditivas (por ejemplo cuando hablamos por teléfono), etc. De ahí la necesidad de ser muchas veces redundantes a la hora de transmitir una información

Más interesante nos parece un hecho lingüístico fundamental: las palabras significan dentro de un determinado contexto lingüístico y cultural<sup>75</sup>. De ahí muchos han desembocado, creo que innecesariamente, en el relativismo cultural o en la creencia en la incapacidad de la posibilidad de diálogo con aquellos que no pertenecen al mismo juego de lenguaje o a la misma cultura. Conclusión que surge de una absolutización del concepto de "juego de lenguaje" de Wittgenstein.

Desde el punto de vista cultural solemos rechazar las costumbres y creencias ajenas por la sencilla razón de que no son *nuestras* costumbres y creencias y no las comprendemos o, mejor, no tratamos de comprenderlas, porque ello implica un esfuerzo de apertura. En general, se piensa que las costumbres y creencias (disfrazadas de racionalidad) de una determinada cultura son las mejores. Esto es lo que podemos denominar una "cultura idealizada". No solo idealizamos nuestra cultura,

<sup>74</sup> Morin, E. *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. op.cit. p. 127.

<sup>75</sup> Atención a la apropiación que del significado de ciertas palabras hacen tanto los políticos como los *mass media*. Quien hace significar una palabra de un modo determinado adquiere el poder de esa palabra.



sino que también idealizamos (negativamente) las demás culturas diferentes a la nuestra. No tomamos conciencia del hecho antropológico siguiente: toda costumbre, toda creencia, todo ritual son profundamente humanos. Por supuesto solemos rechazar también, desde cada cultura, la moral ajena como si nuestra moral fuese mejor y gozase de mejores fundamentos, cuando lo que es evidente es que ninguna moral tiene fundamentos seguros y objetivos. Como escribe M. de Montaigne en el S. XVII, refiriéndose al descubrimiento del Nuevo Mundo y criticando el desprecio que los descubridores dirigían a los nativos: "cada uno llama barbarie a lo que no es hábito suyo; en realidad me parece que no tenemos otro punto de referencia respecto a la verdad y la razón que el ejemplo y el modelo de las opiniones del país donde nos encontramos. Ahí está siempre la religión perfecta, el gobierno perfecto, el uso perfecto y acabado de todas las cosas..."<sup>76</sup>. Las mismas palabras de este ensayista son más actuales que nunca hoy.

El elemento que de forma mas potente obstaculiza la comprensión es el elemento paradigmático. Elemento normalizador por excelencia. Vía educación se transmiten estructuras de pensamiento que normalizan; instruyen; informan; forman y también de-forman. En este sentido, como hemos visto más arriba, Magoroh Maruyama<sup>77</sup> ha aportado luz al mostrar que no existe la cultura ideal, cada cultura contiene disfuncionalidades; misfuncionalidades (funcionamiento en mala dirección); subfuncionalidades (efectuando prestaciones al más bajo nivel) y toxifuncionalidades (creando daños en su funcionamiento).

Abundando más en la no existencia de una cultura "ideal": ninguna cultura, existente o que haya existido, es perfecta. Ni la Grecia clásica, más maquillada por la idealización que de ella ha hecho la civilización occidental, es perfecta. Toda cultura tiene suficiencias e insuficiencias, virtudes y defectos, carencias, cegueras particulares. Por otra parte, no existen culturas en estado puro porque cada cultura se ha creado a partir de encuentros, pacíficos o belicosos, con otras culturas. El conquistador que conquista culturalmente al conquistado (aunque al principio haya ocurrido vía imposición y agresión militar), el conquistado que conquista al conquistador...Ese es el presente hoy de la diversidad cultural del planeta Tierra: una diversidad de culturas más o menos

<sup>76</sup> Montaigne, M. *Ensayos. Libro I. Capítulo XXXI: "De los canibales"*. La traducción la he tomado de la pag. 59 de la selección de textos realizada por A. Gide titulada Montaigne. *Páginas Inmortales. Tusquets. Barcelona. 1993. p. 59.*

<sup>77</sup> Cfr. también M. Maruyama, "Dime cómo piensas...", *El Correo de la UNESCO, Febrero, 2, 1996, p.31-35.*

mestizas. Esto debe suponer una llamada de atención para los fundamentalistas de todo tipo: culturales, religiosos, políticos; los mitólogos de la nación pura, que no han hecho aún una crítica de la nación pura: una crítica de la nación arcaica, pasada, idealizada, pura; una crítica de un concepto melancólico de la nación y de la cultura: aquella nación y cultura que nunca existió pero que los fundamentalistas "recuerdan" y "echan de menos". Melancolía de un fantasma anclado en las brumas de un pasado idealizado hasta niveles mágicos.

Los paradigmas gozan de un poder casi absoluto sobre los individuos subsumidos a ellos. El poder de un paradigma es tanto más absoluto cuanto menos detectado es por aquellos que están sujetos a él. Un paradigma prescribe la forma en que pensamos y la forma en que actuamos. Es elemento fundamental de inteligibilidad y de visión del mundo. Vemos con los ojos *pero con unos ojos mediatizados por los paradigmas*. Un paradigma hace normal lo que, si tomamos conciencia de ello, es posible que no sea tan normal. Por ejemplo: parece normal funcionar lógicamente a partir de dicotomizaciones y exclusiones (o esto o esto; o lo uno o lo otro; blanco o negro...) y no nos damos cuenta de las lamentables situaciones cognitivas y éticas que ello conlleva. La educación, en Occidente, aún vive bastante encarcelada bajo el efecto de un paradigma que nos obliga a simplificar, desunir, excluir, reducir, yuxtaponer, escotomizar, descontextualizar. Y todo esto nos parece lo más normal en nuestra civilización científico – técnica – racionalista, una civilización prisionera de la lógica de la máquina, una lógica que dicta nuestro tiempo y nuestro vivir.

Un paradigma, en síntesis, conmina a racionalizar la realidad a su manera. Ahora bien, no menos cierta parece una cosa, quienes tienen la capacidad de pensar son los individuos-sujeto y en ese sentido, el papel de los individuos-sujeto particulares, grupos, movimientos sociales, es fundamental para el cambio socio-cultural. Los paradigmas no piensan, las culturas no piensan, las tradiciones no piensan, aunque, como hemos dicho, el poder de los paradigmas, las culturas y las tradiciones es inmenso sobre los individuos. En toda cultura existen "desviados", "anormales", individuos-sujeto cuyo modo de pensar no corresponde al del paradigma dominante, sujetos que defienden su capacidad de subjetivación, de creación de sentido. Ahí podemos encontrar un buen caldo de cultivo para la creación y emergencia de nuevos significados socio-culturales. El papel de los movimientos sociales, esos actores colectivos a la búsqueda de cambios de reglas sociales es de una importancia de primer orden en la emergencia de nuevos significados.



Una tarea interesante a nivel educacional podría ser la de fomentar una educación que más que instrucción sea enseñanza del uso de la dialógica (pensar en la concurrencia, la complementariedad y el antagonismo en un mismo espacio mental). Es posible que desde edades tempranas se pueda fomentar, por medio de la puesta en práctica de un pensar complejo, una cultura en la que el diálogo, lo intercultural y lo transcultural se privilegie sobre los reduccionismos simplistas y homogeneizantes que provienen del uso de una lógica de la exclusión y la yuxtaposición. Es decir, que provienen del uso de un paradigma simplificador.

Varios elementos están a la base de lo que podría favorecer la comprensión (se desarrolla esto en el Apéndice 1): un pensar con sentido de la ecología de la acción; un pensar teniendo sentido de lo "glocal", es decir, del texto y del contexto, de la retroacción de partes y todos; un pensar en clave multidimensional; un pensar favoreciendo las inclusiones (*penser ensemble*). También es importante cumplir con una exigencia ética fundamental: la autocrítica y el autoexamen permanentes. *Comprender es ante todo comprender nuestras incomprensiones; comprender nuestras debilidades y racionalizaciones. Toma de conciencia del sujeto, por lo tanto, para des-sujetarse de aquellos esquemas paradigmático-culturales que nos ciegan a la comprensión del otro porque antes nos ciegan a nuestra propia auto-comprensión.*

Es cierto que no es posible una observación total sobre nosotros mismos. No podemos salir de nosotros mismos y elaborar un meta-sistema absoluto desde el cual observarnos observando con una objetividad absoluta. Ahora bien, si que es posible y necesario un *relativo descentramiento respecto a nosotros mismos*. Si reconocemos nuestros inconscientes egocentrismos y nuestras inconscientes racionalizaciones es posible tomar conciencia de ellas. Buena forma, por lo tanto, de luchar a favor de una comprensión más humana y humanizadora. Y, por supuesto, menos abstracta y descarnada.

### **Comprensión, comprendernos, comprender el homo sapiens / demens.-**

Una comprensión más humana debe asumir nuestra original naturaleza humana, el *homo sapiens / demens* (Morin) . Esta radical forma de ser y de estar del ser humano en el mundo nos la muestra cualquier faceta de nuestras vidas. Un buen ejercicio para el comprender sería el proponer en la enseñanza la lectura de novelas, obras de teatro, cuentos por ejemplo, y extraer, para nuestra toma de conciencia, lo que



ellas nos muestran: desde *Pedro Páramo* hasta *El Quijote* o las Tragedias Clásicas; desde las obras de Shakespeare hasta Italo Calvino; desde *Madame Bovary* hasta *Gargantúa y Pantagruel...*, la enseñanza básica de estas obras es la misma: la conjunción dialógica entre la sapiencia y la demencia humanas. La racionalidad y la sinrazón en un mismo ser humano.

Las *demencias* del ser humano no son solo la locura ni la racionalización, son también una parte no razonable lógicamente hablando, pero muy humana, como lo son las proyecciones de lo imaginario<sup>78</sup>. El ser humano es un ser que se proyecta y se identifica y vía simpatía puede comprender lo que le pasa a otra persona al "ponerse" en lugar de esa persona. Este proyectarse e identificarse con el otro es una fuente subjetiva, no reducible a razón objetiva, pero válida, de comprensión del otro, de conmiseración, de compasión, de padecer con el otro. Como escribe O. Paz: "una de las pruebas del verdadero amor es la participación en el sufrimiento del otro", es lo que Paz, siguiendo a Petrarca llama la *compathía*<sup>79</sup>. El elemento empático es fundamental a la hora de comprender. *La ceguera del pensamiento racionalizador, tecno-abstracto, está en no saber ver que la comprensión no es reducible a pura lógica abstracta, a pura digitalidad.*

La famosa distinción entre *explicación* y *comprensión*, que tanto atormentó a los filósofos del Siglo XIX (y aún hoy en día), cuando se produjeron las disputas en torno al método de las ciencias sociales y humanas, debería ser superada. Evidentemente comprensión y explicación no son lo mismo, pero no menos evidente es que no pueden estar totalmente separadas. Incluso el uso cotidiano nos dice que una explicación no comprendida sirve de bien poco, no es una buena explicación. Se puede afirmar que la comprensión tiene dos niveles:

- Nivel objetivo
- Nivel subjetivo

Aquello a lo que denominamos propiamente "explicación" sería el nivel objetivo. Se trata de la puesta en práctica intelectual de la

<sup>78</sup> Cfr. E. Morin, *El cine o el hombre imaginario*, Paidós, Barcelona. 2002. Es en el fenómeno del cine en donde se puede apreciar, de forma muy interesante, la relación entre proyección / identificación en la que los espectadores nos situamos frente a los personajes de las películas.

<sup>79</sup> Cfr. Paz, O. *Nosotros los otros*. p. 17, en O. Paz, *Ideas y costumbres II. Usos y símbolos. Obras Completas. Vol. 10, F.C.E. México. 1996.*

inteligibilidad que toma como objeto aquello que hay que conocer y que aplica los medios objetivos de conocimiento. Se trata del nivel propiamente científico.

El nivel subjetivo va más lejos: la comprensión humana, la comprensión de las acciones humanas va más allá de la pura explicación objetiva que aplicamos a las cosas materiales o a las cosas abstractas. Un beso entre dos amantes, una caricia, una mirada, no se pueden explicar reduciendo el acto a una simple actividad mecánica o biofísica. Sin duda, son también actividades biofísicas, pero también en estos actos se da todo un mundo de significados no reductibles a pura química. Un beso lo es para un sujeto, no lo es para un objeto<sup>80</sup>.

### **"Cultura", "civilización".-**

Más arriba he escrito sobre la diversidad de las culturas y sobre la posibilidad de una civilización inter y trans-cultural, una civilización planetaria. Los términos "cultura" y "civilización"<sup>81</sup> son términos muy apegados a lo que por ello se entendía en el siglo XVIII, cuando frente a la *Kultur* alemana se enfrentaba la *civilisation* francesa. Nacionalismo por un lado, universalismo por otro lado. Hoy hablar de una "civilización planetaria" puede dar lugar a que se piense en una homogeneidad general que elimine lo diverso, más aún cuando muchas veces se define el término "civilización" desde una lectura cultural, confundiendo la palabra civilización y cultura. No es esa nuestra intención. Una civilización inter y trans-cultural y planetaria defiende y promueve lo particular y lo diverso; una civilización inter y trans-cultural debe demarcarse de todo occidentalocentrismo. Así como todo culturalismo debe salir de los guetos de los relativismos ontológicos, cerrados, insostenibles en un mundo en donde la palabra "pureza" da pánico y huele demasiado a fundamentalismo. Todas las culturas tienen elementos amables que hay que salvaguardar y saber relacionar entre sí. Es posible crear un fondo civilizacional común partiendo de aquellas aportaciones diversas e interesantes para la salvaguarda de la Humanidad y del Planeta. Partiendo de la aplicación efectiva de la Declaración Universal de los

<sup>80</sup> Recomiendo la lectura del libro de E. Morin titulado *Amour, Poésie, Sagesse*. Seuil. Paris. 1997.

<sup>81</sup> Sobre los términos "cultura" y "civilización" son interesantes y pedagógicos los dos primeros capítulos del libro de J. Picó titulado *Cultura y modernidad. Seducciones y desengaños de la cultura moderna*. Alianza Editorial. Madrid. 1999. Así como también merece la pena leer lo que sobre la "cultura" y la "civilización" dice O. Paz en la conferencia del 24 de Julio de 1979 titulada "Televisión: cultura y diversidad", incluida en el libro *Hombres en su siglo*.



Derechos Humanos: universales e individuales. La comprensión como civilización del bien pensar: práctica de la racionalidad abierta y de la autocrítica, puede ser un común denominador civilizacional. El fomento de los derechos del hombre; el respeto intercultural, pueden ser objeto de la puesta en práctica de una *educación inter y transcultural*.

Una civilización que haga de la paz y el reconocimiento entre iguales en la diversidad su emblema, debe ir acompañada siempre de una educación que fomente el arte de la dialógica, para la que no hay ninguna técnica o método preestablecidos pero sí que podemos aportar una serie de principios epistemológicos que, creemos, pueden acompañar y hacer evolucionar el buen pensar<sup>82</sup>, principios estratégicos apuntados en el capítulo dedicado a la epistemología de las ciencias sociales y humanas. Estrategias apuntadas en el Apéndice 1.

La dialógica es un arte y un paradigma: un modo de pensar que puede ser una posibilidad de conducirse en la vida. Una ética para el género humano debería hacer de la comprensión su gran emblema. Si esto es así podemos tener mucho camino avanzado para que frente a la anatemización se ejerza la argumentación; frente al castigo y la venganza podamos ejercer la tolerancia, el perdón y la solidaridad. *Comprender es también comprender por qué los seres humanos somos capaces de no comprender.*

### **Inteligibilidad y comprensión.-**

Alain Touraine se pregunta, es el título de una de sus obras<sup>83</sup>, ¿podremos vivir juntos?, la respuesta para nosotros puede ser esta: no tenemos más remedio que vivir juntos. Se trata de una necesidad planetaria. En adelante se nos impone una obligación de vida o muerte: debemos *aprender a vivir juntos*. Vivir juntos los seres humanos implica cooperar, religar, unir y privilegiar la profunda unidad humana a pesar de y por medio de las diferencias. Podemos comenzar a trabajar en esta línea apostando por otro tipo de pensamiento que nos haga caminar hacia la expresión de esa humanidad que está en todo ser humano. Una humanidad que comienza a emerger en cuanto abandonamos los modos de pensar que elogian la separación y los tribalismos, los "nosotros" basados en los narcisismos de las pequeñas diferencias, y caminamos motorizados por un pensar el "nosotros" de manera inclusiva y diversa a

<sup>82</sup> Cfr. Morin, E; Roger, E; Motta, R. *Educación en la era planetaria*. Gedisa. Barcelona. 2003.

<sup>83</sup> Touraine, A. *¿Podremos vivir juntos?*. FCE. México. 1997.



la vez, nunca homogeneizadora. Motorizados por un nosotros: los otros, como muy bien expresa O. Paz.

Hay que tomar conciencia de lo siguiente cuando hablamos de "vivir juntos": sin duda alguna la democracia reconoce el pluralismo político, mejor aún, es producto y necesita del pluralismo político. Pero es que en nuestras sociedades también existe el pluralismo de valores y aquí topamos con el problema del reconocimiento de los valores de los demás. Valores que es posible que en determinados puntos sean inconciliables. Valores plurales que se dan en un mismo espacio político, en un mismo momento temporal. De hecho vivimos en la sociedades democráticas "asumiendo" los valores de los otros, desde el momento en que gobierna o puede gobernar un partido que tiene otros valores. Hasta cierto punto vivimos según los valores de los otros, nos guste o no nos guste. De hecho, incluso un político de un determinado partido puede experimentar en sí mismo un conflicto de valores: puede experimentar la obligación de la disciplina de partido frente a una medida del otro partido que gobierna y al mismo tiempo pensar que la decisión emprendida por ese partido gobernante es consecuente con los valores de ese individuo que está en la oposición. Lo que, sin duda, nos hace ver un ejemplo como este es que el mismo proceso democrático nos lleva a complejizarnos a los individuos-sujeto en la dirección de asumir dentro de nosotros mismos la dialógica de los valores: su concurrencia, complementariedad y antagonismo, a la vez. *Frente al "individuo-sujeto puro" se encuentra lo que podemos denominar un "individuo-sujeto complejo", aquél que experimenta en su interior un pluralismo abierto de valores.*

Por otra parte, hay que salvar un escollo muy controvertido e ideologizado hoy en día, preñado de relativismo ontológico y abiertamente antidemocrático. Se trata del llamado "pluralismo comunitario". Si el pluralismo comunitario se superpone a los individuos-sujeto y acaba sujetándolos, acaba encerrando a estos últimos en la jaula de la abstracción de cada cultura e impide la posibilidad de comprensión y diálogo inter-cultural. Porque comprender es *comprender que no existen valores absolutos* y en ese sentido absolutizar los valores de una cultura y hacer de ellos una esfera de moral determinante ontológicamente a los individuos es fomentar el apartheid cultural. El valor de los valores, si podemos decirlo así, está en función de la relación que con los valores tiene cada sujeto y es así como en un mismo sujeto pueden coexistir dialógicamente valores que se complementan y que se excluyen en un determinado momento. Nos parece muy importante, de cara a la posibilidad del ejercicio de una comprensión lo más amplia posible, el

hecho de que nos demos cuenta, como sujetos pensantes de que si es cierto que cada cultura tiene su valor, si es cierto que hay que respetar todas las culturas, no menos cierto es que la cultura es también un mecanismo de exclusión respecto de otra cultura si es vista desde un punto de vista puro, ontológico. Las culturas, así, se vuelven reaccionarias y excluyentes.

Cuando defendemos el diálogo inter y trans-cultural es importante que tengamos presente que las culturas dialogan *por medio de los sujetos* que pertenecen a cada cultura y el grado de "pertenencia" de un sujeto está en función de su toma de conciencia respecto de todos esos mecanismos, de los que hemos hablado más arriba, que a veces posibilitan y a veces impiden la apertura hacia la comprensión del otro: igual y diverso.

APÉNDICE 1

EDUCAR PARA LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL EN EUROPA  
Y EN LA ERA PLANETARIA<sup>84</sup>



*"La otredad está en nosotros mismos" (O. Paz).*

---

<sup>84</sup> I Congreso Internacional de Innovación Docente: Transdisciplinariedad y Ecoformación. Barcelona, 28 al 30 de Marzo de 2007. Conferencia pronunciada el 29 de marzo de 2007.



### Sobre el fenómeno y cómo lo vemos.-

El acto de ver no es solo cuestión de biología. Ciertamente los ojos son órganos biológicos, pero no menos cierto es que personas diversas pueden ver de diferentes modos un mismo objeto, pueden ver cosas muy diferentes. Como les ocurría a Ptolomeo y a Copérnico cuando miraban al sol: el primero veía que el sol giraba alrededor de la Tierra, el segundo veía que la Tierra giraba alrededor del sol. Dos miradas diferentes sobre un mismo objeto. ¿Por qué? ¿Y por qué razón ambos creían estar en lo cierto? Para ellos era evidente lo que veían.

Traslademos a otro nivel esta situación. Dejemos la astronomía y comencemos a hablar de conceptos tan en boca de todo el mundo como son los conceptos de "civilización", "cultura" y "sociedad" en Europa así como en el Planeta. ¿Por qué resulta más "fácil" a la gente pensar la multiculturalidad de una manera monocultural que aventurarse hacia la posibilidad de una comunicación inter-cultural? ¿Por qué resulta más "fácil" pensar un archipiélago como un conjunto de islas separadas por el mar que pensarlo como un conjunto de islas unidas por el mar? ¿Por qué se habla tanto de "choques" de civilizaciones como si estas fuesen tazas con bordes delimitados al igual que R. Benedict pensaba las culturas? ¿Por qué, cuando hablamos de religión, de ideas, de lo cultural, buscamos más las diferencias que las similitudes? Cierto es que el código de lectura "civilizacionista" o "culturalista" facilita la explicación de los conflictos que se dan entre países del mundo, así como los conflictos que se dan entre personas de diversos lugares en esta era de migraciones y desplazamientos. Como si la culpa de los conflictos la tuviese lo "diferentes" que somos. Cierto es que estos códigos de lectura tienden a la defensa de modelos asimilacionistas: aquellos que llegan de afuera deben asimilarse e integrarse en el lugar de acogida, como si el trabajo solo fuera de los otros y nunca de nosotros<sup>85</sup>. Porque en resumidas cuentas los civilizacionismos y los culturalismos parten de la premisa del corte entre nosotros y los otros. Si a ello añadimos, como hacen intelectuales al estilo de Huntington o de Sartori, categorías como "buenos" y "malos", "evolucionados" y "atrasados", "modernos" y "oscurantistas", etc., si además, al igual que Fukuyama, creemos que el mayor grado de bienestar se produce en la sociedad occidental gobernada por una democracia económicamente neoliberal, es obvio que

<sup>85</sup> *Hasta el punto de llegar a pedir, como lo hace Huntington, que los inmigrantes hispanos que entren a trabajar y a vivir a los Estados Unidos deben soñar en inglés. Como si así se atajase la supuesta amenaza colonizadora, por parte de los hispanos, en la que parece ser piensa esta autor.*

la tarea es de los otros. No se trata de comunicación por lo tanto, se trata de imposición.

Ciertamente, la mirada civilizacionista y culturalista desemboca en cortes; no trata de comunicar, trata de imponer y de mantener los ghettos. Incluso crea nuevos ghettos. Pero se trata de miradas muy arraigadas entre nosotros y también en los otros. Se trata de no miradas, se trata de miradas clausuradas por determinados esquemas mentales<sup>86</sup> inconscientes e intereses<sup>87</sup>. En ese sentido, creo que se puede afirmar que si algo nos hace falta hoy para poder comunicarnos, o para atisbar la posibilidad de vivir juntos, es detectar el orden del discurso, la lógica discursiva que nos determina hacia la separación, la fragmentación, la clausura. Lo que más falta nos hace hoy es sacar a la luz los modelos mentales que determinan nuestra forma de pensar, nuestra lógica, nuestro actuar. Por otra parte, aún aplicamos a la realidad socio-cultural un modelo de identidad basado en una metafísica del objeto estático y absoluto, pensamos en términos de cosas acabadas y sólidas aquello que podríamos pensar en términos de una ontología de la relación y de lo fluido: la identidad no es una estructura sólida, es más bien producto de una acción auto-eco-re-organizativa, por lo tanto un hacerse constante. La identidad no es cuestión de lógica (aristotélica), pensar la identidad implica pensar de manera dialógica (Morin). Ciertamente, vivimos hoy dentro de una deriva identitaria muy peligrosa porque se concibe la identidad de forma sustancial, y aplicamos nuestras fijaciones mentales a una realidad en movimiento. Creemos que renunciamos a nuestra identidad cuando nos abrimos a otras identidades, no nos damos cuenta

<sup>86</sup> *Es interesante leer el texto de T. Todorov sobre La conquista de América. El problema del otro. Siglo XXI. México. 2003. Refiriéndose a Colón dice lo siguiente: "Colón no tiene éxito con la comunicación humana porque no le interesa...La percepción sumaria que tiene Colón de los indios, mezcla de autoritarismo y condescendencia, la incompreensión de su lengua y de sus señas, la facilidad con que se enajena la voluntad del otro en aras de un mejor conocimiento de las islas descubiertas; la preferencia por las tierras frente a los hombres. En la hermenéutica de Colón, estos no tienen un lugar a parte" (op. cit. p. 41). Esta misma actitud mental se ha perpetuado con la mentalidad imperialista y sigue hoy más en voga de lo que creemos cuando nos referimos a los otros. Es la actitud de los defensores del choque de las civilizaciones, de los defensores de las purezas ideológicas y de las religiones con pretensión de universalidad. Es muy pertinente acudir a los escritos de E. Said para adentrarse en los laberintos ideológicos y en las visiones distorsionadas y manipuladoras creadas por la mentalidad imperialista. Ver Said, E. Cultura e imperialismo. Anagrama. Barcelona. 2001, así como también su Reflexiones sobre el exilio. Debate. Barcelona. 2005.*

<sup>87</sup> *Intereses también de tipo económico que se traducen en problemas identitarios y en juegos perversos de exclusión. Dicho de otro modo: no dejemos de lado el hecho de que muchas reacciones entre y contra grupos culturales se deben también a problemas socio-económicos, a injusticias sociales y económicas.*



que, por el contrario, cuando nos abrimos creamos identidad pues nos ofrecemos la posibilidad de generar nuevos sentidos, nuevos significados y re-significaciones. En ese sentido, no se trata de renunciar a la identidad; uno necesita identidad para poder poner en práctica la comprensión, toda interpretación se hace desde la identidad<sup>88</sup>, se trata de articular, de conjugar voces (O.Paz) en uno mismo dentro de un mundo que es diverso, plural. Dicho de otro modo, nos urge complejizar nuestro concepto de identidad, nuestro concepto de nosotros mismos; un concepto impuesto por un modelo disciplinar de educación que, como si de disciplina militar se tratase, sólo nos deja jugar en un tablero, en el tablero de las alternativas dicotómicas: el nosotros y los otros. Posiblemente necesitemos hacer caso a Nietzsche cuando hablaba de la transvaloración de los valores: rechazamos las alternativas estrechas, liquidemos el pensar dicotómico. Dicho de otro modo: se trata de pensar contra el mito de lo Uno. Tiene mucha razón Touraine cuando afirma, hablando de la democracia, que "la desaparición del Uno es simplemente una precondition de la modernidad y, en particular, de la democracia; la eliminación del obstáculo fundamental de la democratización"<sup>89</sup>. Se trata de pensar la unidad en la diversidad y por la diversidad (Morin).

Freud hablaba del narcisismo de las pequeñas diferencias. Ciertamente, somos muy selectivos, nos fijamos más en aquello que nos diferencia de los otros que en aquello que tenemos en común. Hablamos en plural: pensamos en términos de grupos las acciones particulares de los individuos<sup>90</sup> y agrupamos a una enorme variedad de individuos bajo conceptos y definiciones muy cerradas, como si tales definiciones valiesen por igual para todos. ¿Qué queremos decir cuando decimos "civilización occidental"? ¿Qué hay que entender cuando hablamos de la "civilización islámica"? ¿Caracterizamos por igual entonces a la mujer obligada a llevar el burka en Afganistán y a la mujer que prácticamente luce los senos en el norte de África y que al mismo tiempo profesan el Islam? Por otra parte ¿no existe una enorme diversidad de culturas dentro de una misma civilización? ¿No existe una enorme diversidad de individuos dentro de

<sup>88</sup> *La moderna hermenéutica nos dice que siempre se interpreta desde un horizonte, pero ello no impide ir hacia la "fusión de horizontes", una fusión que nunca se producirá de forma completa pero que en el diálogo podrá producir comprensión. La obra de Gadamer es fundamental para el desarrollo de esta idea.*

<sup>89</sup> Touraine, A. *¿Qué es la democracia?* F.C.E. México. 1995, p. 218.

<sup>90</sup> *Es un hecho que el comportamiento de los creyentes influye y no poco en la concepción que tenemos de la fe que profesan. Ocurre también lo contrario: deducimos de una fe religiosa el comportamiento del creyente. Ambas acciones nos llevan, casi siempre, a error de perspectiva.*



una misma civilización y dentro de una misma cultura? Quizás sea muy necesario reflexionar sobre estas descripciones supuestamente empíricas de fenómenos de una gran complejidad y menos homogéneos de lo que parecen bajo una mirada superficial. En síntesis, como dice E. Said, la identidad de una civilización no es un axioma inamovible. Podríamos añadir nosotros, tampoco es un axioma inamovible la identidad de una cultura o de una comunidad, menos aún la identidad de la llamada "sociedad" en una época en la que cada vez vivimos más dentro de un espacio público dialógico (Morin), en el que se dan contactos múltiples entre diversas culturas, con diversas intensidades. El problema está en el hecho de que aún se sigue pensando la sociedad desde posiciones sistémicas, como si la lógica del todo comandase las acciones de los individuos, como si se pudiesen pensar las creaciones de sentidos de los sujetos y de los movimientos sociales desde paradigmas sociales. Gran error pensar en términos sociales problemas culturales (Touraine). Gran error pensar la sociedad como si de un sistema moral integrado y portador de sentidos generales se tratase, ya que ello nos lleva a concebir como puro desorden la labor de corrosión del mestizaje cultural, pues las interacciones entre los individuos diversos no dejan indemnes a ninguno de los inter-actantes. El problema, por lo tanto, no es tanto de integración cuanto de concebir la posibilidad de comunicarnos en un espacio social multicultural<sup>91</sup>, con una enorme diversidad de tiempos, de sentidos. Un espacio que no es homogéneo. El error: pensar una cohesión social desde la sociedad. La necesidad: pensar cohesión social compleja

<sup>91</sup> Aunque sea de forma muy breve debemos distinguir entre multiculturalidad e interculturalidad, de lo contrario ello nos puede llevar a confusiones, la multiculturalidad pone el énfasis en las diferencias culturales, incluso en la separación entre ellas (multiculturalismo mono-cultural) a veces debido a causas reactivas: un exceso en el énfasis asimilador puede llevar (y de hecho lleva a menudo) a una reacción que fomente más la separación, otras veces debido a una concepción relativista de las culturas (que en su ontologización acaba siendo un absurdo, pero que ha funcionado durante mucho tiempo como modelo occidental de jerarquización y de clasificación de los otros y que al mismo tiempo y ahora funciona como modo de preservación de las supuestas purezas culturales de todo el mundo). Como se pregunta Amartya Sen (cfr. "Libertad y ají. Usos y abusos del multiculturalismo". Letra Internacional. 91. Verano de 2006) cuando nos habla del <monoculturalismo plural>, "¿acaso la coexistencia de diferentes culturas, que viven y pasan la una junto a la otra como barcos en la noche puede considerarse un éxito del multiculturalismo?". La práctica de la inter-culturalidad pone el énfasis en la relación entre las diversas culturas y sentidos, por lo tanto parte de la apertura de las culturas, condición indispensable para la posibilidad de comunicación en la dirección de la comprensión entre diversos sentidos. La comunicación inter-cultural o es dialógica (compleja) o no puede existir. La comunicación inter-cultural debe tender hacia la relación simétrica y desjerarquizada en un mundo con múltiples asimetrías y jerarquías, debe asumir una ética del reconocimiento del otro y una ética de la comprensión de nosotros y de los otros, partiendo, como escribe O. Paz de un nosotros los otros.

inter y trans-cultural desde los sujetos a nivel individual y a nivel colectivo (movimientos sociales, etc.), desde la dialógica de sentidos que conviven, entran en conflicto y también se pueden complementar. El mejor antídoto contra el fundamentalismo es la posibilidad de expresión de la diversidad cultural. La posibilidad de que se puedan oír las otras voces y para ello es necesario, como dice D. Wolton, que se respeten los diversos ámbitos culturales para así romper con la imposición de una relación lineal entre quienes emiten el mensaje y quienes lo reciben, además teniendo siempre en cuenta la posibilidad de la incomunicación<sup>92</sup>, es decir nunca se pueden eliminar totalmente los "ruidos" en la comunicación, la Historia siempre está presente, los sentidos, la identidad, como antes decíamos. Toda negación del otro, toda negación de la relación en la alteridad presente siempre se reduce a imposición y a concepción jerárquica de las relaciones humanas. Así se constituyó ese mito tan universal que habla de bárbaros y de civilizados, los de adentro y los de afuera, nosotros y los otros. Ya lo explicó hace mucho tiempo Levi-Strauss cuando decía que parece ser un universal humano el concebir que la humanidad acaba en la frontera de la tribu.

### **Bajarse de los tableros impuestos.-**

En cambio, en la era planetaria y de las conexiones transnacionales, el mestizaje cultural y la reorganización de las identidades nos obliga a pensar más allá de ese falso universalismo que se resume en lo local sin fronteras, nos obliga a pensar en términos locales y globales, localizados y des-localizados, más allá de toda esencia y raíz inmutable. Más allá de los culturalismos a-históricos, modelos de una concepción fotográfica de la cultura y de la identidad.

Toda construcción organizacional de la identidad implica inclusiones de lo "otro". Implica dejar de jugar dentro del marco del tablero de las dicotomías y de las disyunciones: nosotros en inter-acción re-organizante con los otros, *sin disolvernos* unos en los otros, sino complejizando nuestra identidad en el intercambio de diversos sentidos, al mismo tiempo que creando nuestros sentidos.

Desde un punto de vista epistemológico cabe decir lo siguiente: la dialógica de sentidos, al igual que la dialógica de las disciplinas, en su camino hacia el nivel trans-disciplinar y trans-cultural no anulan las diferencias, no las disuelven en la tierra de nadie de una imposible

<sup>92</sup> Por eso que hemos dicho que la comunicación es dialógica (compleja), se dan complementariedades, antagonismos, ruidos, etc, en un mismo tiempo y espacio.



racionalidad comunicativa, en cambio crean una nueva figura significativa, incompleta siempre, abierta siempre y, hasta cierto punto, anormal porque des-normaliza, corroe aquello que dentro de la mentalidad disciplinar y mono-cultural (multiculturalidad plural) es reconocido como puro. Todo mestizaje, así como toda hibridación son corrosivos. Y sobre todo, lo que más corrompen es el absolutismo de la verdad, el exclusivismo de la verdad, el fundamentalismo: de las evidencias y de los comportamientos.

La tarea de la comunicación intercultural, en su caminar hacia la comprensión abierta, implica hablar y oír, conocer y fomentar el conocimiento, mantener el sano escepticismo que nos enseñó Montaigne, abandonar los dogmas... *Estar dispuesto a no tener razón*. Estar dispuesto a ser un sujeto autónomo, más allá de la comunidad, más allá de la sociedad, más allá del discurso del pensamiento único, más allá de la mentalidad neo-liberal. Es decir, más allá de todo intento de imposición de la visión unidimensionalizante del mundo y de las relaciones humanas.

La comunicación intercultural, no es solo un decir (una teoría), es un hacer, un caminar en la diaria diversidad. Se trata de comprender y practicar, un ensayo constante que se produce fuera del tablero construido por los enemigos de la comunicación: los que ontologizan las culturas, las civilizaciones, los simplificadores del discurso político. Se trata de un comprender y practicar partiendo del reconocimiento de lo que es diverso, buscando comprenderlo de forma crítica<sup>93</sup>, asumiendo nuestra finitud y, desde ahí, tratar de ampliar horizontes en ese constante encuentro dialógico que es el encuentro entre seres humanos. En ese sentido, se pueden aportar estrategias intelectuales para hacer más inteligible el mundo y, por lo tanto, para poder conducirnos mejor en la acción de comunicación inter-cultural.

---

<sup>93</sup> Sobre la búsqueda de la comprensión crítica de lo diverso me sitúo en el camino de R. J. Bernstein cuando dice que "también debemos estar alertas a la celebración excesiva de la diferencia, la otredad y la alteridad. No todas las formas de diferencia son deseables o bienvenidas; debemos oponernos con firmeza a algunas, en especial aquellas que buscan socavar o eliminar la pluralidad genuina. Por lo tanto es preciso desarrollar una actitud falibilista crítica hacia las diferencias culturales, distinguiendo entre aquellas que deben ser bienvenidas y adoptadas en una sociedad pluralista y aquellas que amenazan la existencia misma de la sociedad", cfr. R. J. Bernstein, *El abuso del mal. La corrupción política y la religión desde el 11/9*. Katz Editores. Buenos Aires. 2006. pp. 63-64.



### **Estrategias mentales y elementos a tener en cuenta para la práctica de la comunicación inter-cultural.-**

Vamos a proponer una serie de posibles estrategias mentales para favorecer la comunicación inter-cultural:

1. Abandonar las falsas evidencias, así como deshacernos de los conceptos trampa. Una falsa evidencia es la siguiente: si bien es cierto que vivimos en la era planetaria, no es cierto que hayamos entrado en la era de la comunicación: a pesar del enorme desarrollo de la información no vivimos en la comunicación<sup>94</sup>. Cada vez "vemos" más el mundo, tenemos más información, conocemos más diversidad, pero al mismo tiempo ello también nos aporta más contradicciones sobre nuestra visión del mundo y sobre nosotros mismos. Se trata entonces de concebir la dialógica entre información, comunicación, identidad personal, cultura, auto-reflexión crítica.

2. Conceptos como "civilización", "cultura", "identidad", se convierten en trampas mentales si son pensados como absolutos y cerrados. Otro concepto trampa es el concepto de "tolerancia": ser tolerantes con el otro puede ser imagen, no tanto de comprensión y de respeto cuanto un buen ejemplo de superioridad sobre el otro. En ese sentido, se trata de posibilitar las condiciones de apertura y de comprensión del otro, las condiciones del respeto y del reconocimiento: el otro es igual y diverso. Es decir, el otro es un sujeto, con capacidad racional y de construcción de individualidad.

3. La comunicación inter-cultural no puede dejar de lado la existencia de un principio de incomunicación, un principio de incertidumbre en la incomunicación. Todo fundamentalismo niega la diversidad, la identidad y la posibilidad de comunicación. El fundamentalismo no es del orden de la racionalidad abierta, sino más bien del orden de la doctrina, el dogma y la clausura de la relación. El fundamentalista niega la presencia de la alteridad. En síntesis: el fundamentalismo es la negación de la democracia y del pluralismo político y cultural.

4. Reconocimiento del otro y conciencia de la interdependencia caminan juntos. Como decíamos antes, el reconocimiento del otro debe tener en cuenta la existencia de la incertidumbre en la comprensión, en ese sentido, desde la dialógica compleja, el proceso de comprensión no

<sup>94</sup> Cfr. Wolton, D. *Salvemos la comunicación*. Gedisa. Barcelona. 2006.

puede soslayar la cuestión de los antagonismos porque los que entran en ese proceso de comprensión son construcciones de identidad diversas. No hay posibilidad de comprensión si no aceptamos las diversas historias culturales.

5. Tener conciencia de que información y comunicación no son lo mismo. Informar y comunicar no están en el mismo nivel lógico ni antropológico: la comunicación implica transformación: entre el mensaje y su recepción no se da una relación lineal, está también la organización cultural y de sentido del receptor de mensaje, desde la que se interpretará el mensaje.

6. El reconocimiento de la diversidad y al mismo tiempo el reconocimiento de los mismos atributos universales para todas las partes, en presencia, es la condición de posibilidad básica para poder vivir juntos, sin reconocimiento de las identidades-historias culturales y sin el respeto del derecho a la construcción de sentidos plurales, por parte de los sujetos (individuales y colectivos) la comunicación inter-cultural queda obstruida. Tanto el universalismo abstracto como el comunitarismo son enemigos del sujeto.

7. Ninguna sociedad posee la verdad ni el patrimonio sobre los derechos humanos universales y los derechos del individuo-sujeto: los derechos humanos son universales porque no son sociales.

8. La posibilidad de vivir juntos requiere de una educación en la que los principios de la complejidad: la dialógica y la recursividad estén en la base de la comprensión de la unidad en la diversidad, esto es, la *unitas multiplex*<sup>95</sup>. El mejor antídoto contra el fundamentalismo es la multiculturalidad inter-relacional, más allá de la trampa de los comunitarismos ontológicos y del principio clásico de identidad.

9. Un planeta uniforme y homogeneizado impediría la posibilidad de comunicación. Quedaría anulada la posibilidad de construcción de sentidos subjetivos (por los sujetos). Pero no olvidemos también los riesgos perversos de ciertas concepciones de la multiculturalidad: caer en una ideología de la diferencia que traduzca lo diverso, en términos de un simplón pintoresquismo de tarjeta postal. Caer en la aceptación acrítica del otro que nos haga confundir la imposición del burka con el traje

---

<sup>95</sup> Cfr. Morin, E.; Roger Ciurana, E. ; Motta, R. D. *Educación en la era planetaria*. Gedisa. Barcelona. 2003.



regional. El juicio y la crítica se pueden y deben ejercer partiendo del reconocimiento y conocimiento del otro, para que la crítica no nos lleve a la confusión entre la diversidad y lo que se puede convertir o, de hecho, son aberraciones contra el ser humano. En ese sentido, contra la homogeneización no nos sirve el relativismo cultural (pluralismo y relativismo no son lo mismo): los derechos del individuo no se pueden reducir a los modos educativos sociales y culturales particulares. Comprender implica conocer, de lo cual no se deduce la aceptación acrítica del otro. Por todo ello, también necesitamos hacer una *crítica del conocimiento*: un conocimiento del conocimiento, una reflexión sobre cómo conocemos y al mismo tiempo los errores del conocimiento, una reflexión sobre las raíces de la incompreensión.

10. En ninguna cultura ni civilización existen individuos puros ni típicos. Ningún individuo representa en su totalidad a una cultura. Tampoco existen culturas en su forma "original". La originalidad de una cultura está en su capacidad de reorganización en la inter-relación con otras culturas. Esa es también una clave de supervivencia: el dinamismo.

11. Cada individuo-sujeto es una dialógica compleja, en permanente reorganización entre lo heredado-aprendido; nuestra experiencia, nuestra concepción del mundo actual y la información recibida constantemente. Una clave de negociación productiva con el otro es la asunción de nuestra inestabilidad e incertidumbre sobre nosotros mismos y sobre nuestra apertura a la escucha curiosa del otro. Se trata de construir la identidad en el caos, es decir, en la ausencia de significados permanentes y en la ambigüedad.

12. La práctica de la comunicación intercultural, así como el análisis y el conocimiento de las culturas no deja indemne a nadie: *transforma a los individuos involucrados en la relación*. Todo intercambio de información puede llegar a producir transformaciones de sentido.

13. Si, bien, no podemos abandonar nuestro horizonte cultural, sí podemos, en cambio, acercarnos a la *fusión de horizontes*; esto es, a la ampliación y reorganización de nuestro ser y de nuestro sentido en la relación dialogante con el otro. Es por lo que para que dialoguen las identidades *se debe partir de las identidades*. Ser consciente de la propia identidad es base fundamental para el control de los estereotipos lanzados contra el otro. La identidad es paradójica, incierta y posibilitadora. Se trata de complejizar este concepto que puede devenir tanto obstáculo como base para la comunicación y comprensión.



14. Frente a los prejuicios (en sentido negativo) hay que partir siempre del hecho de una ineliminable ambigüedad en la comunicación. Pero existen los prejuicios positivos: los juicios que emitimos sobre el otro como hipótesis a corregir o a verificar, los prejuicios que se corrigen en el mismo acto de comunicación.

15. No podemos olvidar en ningún momento que nuestra lógica cultural está gobernada por paradigmas. No olvidar esto nos puede servir de antídoto contra la visión despreciativa del otro. Los prejuicios se expresan en nuestras descripciones, en nuestro acercamiento emocional y en el hecho interpretativo.

16. Tomar conciencia de nuestros supuestos es la base para la comunicación. Pensar que podemos estar equivocados en nuestra interpretación facilita siempre el diálogo.

17. Educar para la comunicación inter-cultural y para una nueva cohesión social hace necesario salir del imperio de la sociedad. En una sociedad en la que la diversidad está presente y visible no podemos partir del "orden social", sino de la diversidad dialógica y plural de los sujetos. No se trata tanto de la preservación de un determinado modelo social (¿cuál?), cuanto de una cohesión basada en el diálogo que parte del derecho de todos a construir sus sentidos en condiciones de igualdad. La labor de las instituciones políticas y educativas puede ser entonces la de favorecer la expresión y el respeto de la diversidad y la preservación del derecho de todos a construir sus sentidos, más que imponer una moral, un orden social. Se trata de realizar lo que Touraine denomina la "escuela del sujeto", frente a la educación como formación en lo universal. Se trata de educar en la era planetaria (tal como Morin, Motta y yo mismo la denominamos), es decir, pensando en espacios sociales dialógicos y multidimensionales y no monológicos.

18. Más allá de la unidimensionalización de la modernidad, existe la diversidad de modernidades. Las diversas formas de relación entre técnica, mercado, biografía e identidades culturales. La construcción de la identidad (dinámica) implica una permanente integración de elementos de la cultura heredada / aprendida y de la modernidad presente. En ese sentido, no podemos pensar las relaciones con la modernidad sólo desde lo material, sólo desde la economía (pensamiento único), sólo desde lo social, sino también desde lo cultural activo; esto es, haciéndose en el espacio público. Si negamos la dialógica entre estos aspectos, si negamos la actualización interaccional de los sentidos culturales de los sujetos,

corremos el peligro de caer en la cárcel del comunitarismo ontológico, en una concepción de la identidad como refugio (Wolton, Castells). Refugio de sentido y solidaridad cuando la identidad relacional es negada. Cuando las asimetrías en las relaciones devienen imposiciones.

19. La dicotomía universalismo versus comunitarismo es innecesaria e impertinente en la era planetaria, nos lleva a un falso debate. Se trata más bien de pensar la diversidad cultural dentro de la universalidad dialógica, compleja, multidimensional, poliscópica; abierta siempre. Transcultural. Plural.

20. Toda visión racionalista de la identidad, abstracta y universalista, se ciega al sentido. Favorece identidades asesinas (Maalouff) o los choques de civilizaciones, parece que casi deseados por Huntington y tan bien criticados por E. Said.

21. Las culturas, las civilizaciones, no dialogan ni dejan de dialogar entre ellas. Quienes dialogamos o nos enfrentamos, quienes nos comprendemos o nos despreciamos somos los individuos. Es por medio de los individuos como dialogan las civilizaciones o chocan. En ese sentido siempre es imprescindible un esfuerzo de conocimiento del otro y de auto-conocimiento, para ver qué nos diferencia y que nos aproxima. Al mismo tiempo es imprescindible mantener una relación vigilante con nuestra esfera ideológica cultural, civilizacional, religiosa. Saber que al igual que si fuesen seres vivos las ideologías pueden acabar parasitándonos y manipulándonos. El poder de las ideas y de los paradigmas es tanto más cuanto menos conscientes somos de él<sup>96</sup>.

22. La educación para la comunicación intercultural tiene que mostrar que no es posible la interculturalidad sin la libertad cultural de los sujetos. Mostrar también que definir a los sujetos por su creencia / etnia religiosa o de origen es un error.

23. Educar para la comunicación intercultural es educar para la democracia y solo es posible en una sociedad democrática, en la que las diversas creencias o expresiones de sentido sólo tienen por límite la no vulneración de los derechos políticos de los sujetos y, más aún, la no vulneración de los derechos humanos.

<sup>96</sup> Esta problemática fue muy bien tratada en el cuarto de los volúmenes *El Método de Edgar Morin*.



24. A menudo, cometemos el error, como muy bien ve Amartya Sen, de confundir cultura y religión. La religión es una parte del conglomerado cultural.

25. El principal enemigo de la sociedad de la comunicación intercultural no es la ambigüedad ni la posibilidad de incomunicación, no lo es tampoco la incertidumbre, es la, a veces, tenaz persistencia en la ignorancia. Es decir: *la ignorancia voluntaria*.

26. La educación no puede confundir interculturalidad y multicultulturalidad. Los modelos que están detrás de ambos son diferentes. La multiculturalidad suele enfatizar la(s) diferencia(s) cultural(es). La práctica de la interculturalidad enfatiza la relación entre las diversas culturas, experiencias del mundo, sentidos.

27. El principal enemigo de la sociedad abierta y de la comunicación es la cohesión social sin diversidad.

28. La educación debe mostrar la construcción de la identidad: un proceso dialógico y auto-eco-re-organizacional.

29. La educación, al enfrentarse a las identidades puras, debe fomentar lo que nos une a todos en lo universal, es decir, el principio de acción racional y los derechos del individuo y, por otra parte, mostrar la naturaleza humana como una matriz generativa de la diversidad. Debe defender la ineludible apertura: el respeto a la diversidad, el derecho a la diversidad, en una realidad pluricultural en la que el sujeto consciente de la diversidad y la multidimensionalidad tiene como tarea conocer el contexto y re-conocerse en el contexto.

30. La educación para la comunicación intercultural debe deconstruir la falsa creencia de que la "buena" universalidad es la que extiende lo particular a todas partes: la civilización monológica.

31. Una educación para la autonomía del sujeto es aquella educación que frente a la concepción del sujeto "sujetado" a la lógica y por la lógica del sistema (una lógica que roba la subjetividad al sujeto), muestra que ser sujeto es tener la capacidad de dejarse corromper, es decir, cambiar de forma, ser un "inmoral": bajarse del tablero del formateado en una moral que pasa por ser evidente, absoluta y eterna. Todo individuo-sujeto es mestizo, una mezcla de aprendizajes, asimilaciones, rechazos, diálogos, construcciones, destrucciones, dudas, cuestionamientos... Todo individuo es una identidad compleja. Y esta



evidencia es la que oculta una moral que nos dice que no pensemos, que no nos pensemos, que no reflexionemos, que ejecutemos la norma.

32. La educación para la comunicación intercultural en la era planetaria quizás debería liquidar la mentalidad civilizacionista, culturalista, y su lógica / moral, que pone la norma por encima de la capacidad de reflexionar de los sujetos y que crea una imagen de la realidad y del mundo que convierte en evidencia y performatividad aquello que es posible que sean ilusiones que no por no ser pensadas nos hacen menos culpables de mantenerlas, de desconocernos y de negarnos unos a otros la humanidad. Es decir negarnos la capacidad de vernos, como quería O. Paz, nosotros: los otros.

APÉNDICE 2

PARA COMPRENDER LA COMPLEJIDAD DE LA RELACIÓN ENTRE  
EDUCACIÓN / SOCIEDAD / CULTURA<sup>97</sup>



<sup>97</sup> I. Congreso Nacional. Sociedad / Educación / Cultura, Investigaciones Abiertas / Críticas / Complejas. 26-28 de Octubre de 2006. Universidad Católica de Manizales. Manizales (Colombia). Conferencia pronunciada el 26 de Octubre de 2006.

Es innecesario, cuando se escribe sobre la relación entre educación y sociedad, el que uno haga hincapié en la importancia de tal relación. A su modo y dentro de sus contextos socio-culturales y paradigmáticos cada época ha producido ideas sobre como proceder a la hora de insertar en la sociedad a los individuos y sobre como favorecer y facilitar la cohesión social. Prácticamente educar y socializar han venido siendo sinónimos a lo largo del tiempo. Por otra parte la verticalidad ha sido una constante en la relación educativa por dos motivos, el primero: la relación educador educando como relación entre el que sabe y el que no sabe; el segundo motivo: el punto de partida de la educación se ha basado en la existencia de una teoría de la sociedad. Es decir, se ha pensado y aún en algunas instancias institucionales y profesionales se sigue pensando la educación como si el llamado "sistema social" fuese un bloque compacto y de gran homogeneidad. Esa es la idea en la que se basa la llamada "formación del espíritu nacional", como si Estado-nación, política, sociedad, economía y cultura formasen un sistema bien compactado y la educación fuese el ámbito en el que se crea el puente de entrada en ese sistema. Dicho de otra forma, según esta concepción, un yo social equilibrado necesita como base una identidad social que se perpetúa en una constante articulación entre las instancias hace un momento citadas.

Es comprensible la insistencia de los grandes teóricos de la sociedad del siglo XIX hasta el funcionalismo del siglo XX, en la consideración de la sociedad como un sistema moral, como un orden. Sobre todo un orden de sentido que en lo posible destierre la posibilidad de que surjan individuos anómicos y marginales. Un individuo anómico es un individuo desintegrado. Ese fue uno de los grandes problemas del siglo XIX, ha sido uno de los grandes problemas del siglo XX y sigue siéndolo hoy: la integración social. Y ese es el gran error, porque no se trata de un problema de integración social sino que más bien se trata de contestar a la siguiente pregunta: ¿cómo podemos comunicarnos y vivir en un espacio social multicultural, con su diversidad de significados y tiempos, y que por lo tanto no es una sociedad homogénea? Otra pregunta. ¿de qué hablamos cuando usamos la palabra "sociedad"? Aclarar esto nos puede permitir establecer la (s) relación (es) entre sociedad / educación / sujetos.

Incluso, grandes teóricos de la sociedad, desde Comte pasando por Durkheim y desde autores menos sociocentristas como Weber y Simmel, todos ellos ya vieron, a su modo, que la correspondencia entre el sistema y los individuos no se producía con facilidad ni era fácil



proporcionar los códigos para tal correspondencia integradora. Parsons, por otra parte, sabía que el orden social era tal si cada individuo desempeñaba el rol que le asignaba la lógica del sistema. Todo ello, repetimos, porque se estaba partiendo de la existencia de una teoría de la sociedad y, por lo tanto, la importancia de la perpetuación de la sociedad y de lo social. La sociedad reproduciéndose a sí misma. La integración como asimilación a la lógica social. En síntesis, lo importante para la educación desde la perspectiva social es la sociedad como sistema.

Esta perspectiva, en cierto sentido, fue operativa en un momento histórico en el que decir sociedad y decir Estado prácticamente se recubrían, es la perspectiva del Estado-contenedor<sup>98</sup>. Un tipo de Estado-nación con una alta homogeneidad (nunca total). Dentro del Estado-nación la adaptación al sistema funciona siempre y cuando las instituciones y las normas tienen una alta estabilidad y aún así cabe recordar la tesis de Durkheim sobre los hechos sociales<sup>99</sup>: son generales, son independientes de los individuos y se imponen vía coerción. Prácticamente todo ocurre fuera de los individuos (entendidos como sujetos "sujetados" por el sistema); son los individuos los que se amoldan a los hechos sociales, a esos modos de proceder y de pensar que se le imponen al individuo. Educar es socializar. Incluso se pensó que cuanto más adaptación del individuo menos sufrimiento personal experimentaba. El modelo de educación es universal y liberador de la particularidad del individuo, de su cultura particular. Es por lo que, siguiendo esta senda, nos encontramos con una idea de un educador social como adaptador del individuo. El costo de este modo de proceder educativo es inmenso para el sujeto: el sujeto se adapta a costa de su individualidad, a costa de su subjetividad, no solo entendida en un sentido psicológico, sino como capacidad de ser sujeto, creador de sí mismo.

Por debajo de esta concepción de la educación hay un concepto de individuo que hoy ha evolucionado, y es por lo que se hace poco operativa la senda de la educación como socialización: el individuo es concebido como una abstracción con un comportamiento escindido entre lo público y lo privado, lo general y lo particular. Esta distinción hace del sistema de socialización un sistema asimétrico porque focaliza hacia valores "universales" de la sociedad, valores que no son universales sino que son valores de ese modelo institucional de sociedad,

<sup>98</sup> Sobre esta imagen de la sociedad se construye una ciencia social con conceptos inamovibles. Una ciencia social determinista.

<sup>99</sup> Cfr. Durkheim, E. *Las reglas del método sociológico*. Alianza Editorial. Madrid. 1988.

independientemente de la procedencia social del individuo, de su campo de significados, y además la supuesta igualdad a la que tiende no es tal igualdad porque en su abstracción olvida la particularidad de los individuos, no solo su procedencia social y económica sino también cultural. Es decir, se olvida de las situaciones grupales e individuales concretas. Lo bien cierto es que hoy, a la ora de tratar los derechos culturales en la sociedad de la comunicación intercultural (que es la nuestra, la del mundo hoy), nos damos cuenta de la importancia y de la necesidad de ir más allá de la concepción de una libertad política y económica que se olvida de la autonomía subjetiva entendida como capacidad de expresión pública de aquello que en aras de la homogeneización se restringía a lo privado. Si cada persona es única, si cada persona tiene derecho a manifestar y practicar su estilo de vida y a expandir y recrear su personalidad, ya no podemos permanecer dentro de un modelo de ciudadano "clásico", centrado en la sociedad y sus valores que se dirigen a la preservación de la sociedad y a la preparación del individuo para esa sociedad. Ya no podemos permanecer dentro de una concepción sistémica de la sociedad y de las instituciones que la integran, porque ello implica el olvido de los sujetos, de su historia, de su cultura, de sus sentidos. Como escribe H. Zemelman, el olvido de la historicidad nos lleva a encerrar el fenómeno en un nivel morfológico, en un esquema puramente determinista<sup>100</sup>

Una de las ideas centrales, que podría trabajar una concepción compleja de la educación, es la idea de que en un espacio social multicultural ya no cabe el punto de vista sociológico porque la sociedad no es un sistema o un grupo de sistemas integrados portadores de un sentido general. A. Touraine lo expresa muy bien cuando afirma que ya no podemos pensar en términos de categorías sociales el nivel de la multiculturalidad o, mejor, el nivel de la comunicación intercultural. Es el momento de dar una vuelta de tuerca al concepto estructural-funcionalista de "actor social" y de convertirlo en un sujeto con capacidad de *subjetivación*: no se trata tanto de reforzar el sistema cuanto de posibilitar el desarrollo de las capacidades creativas de los sujetos y de posibilitar la comunicación intercultural. De ahí la necesidad de una escuela del sujeto y no una escuela para la sociedad (¿qué sociedad?). Habrá que comprender, por lo tanto, que los derechos de los individuos son universales precisamente porque no son sociales, no pertenecen a

---

<sup>100</sup> Cfr. Zemelman, H. *Voluntad de conocer. Anthropos. Barcelona. 2005.*



ninguna sociedad en particular<sup>101</sup>. Si fuese la sociedad la que crea los derechos del individuo, permaneceríamos dentro de un modelo funcionalista de la sociedad y de la educación y seguiríamos (los educadores) proporcionando individuos escindidos al espacio social. Escindidos entre el estilo de vida que desean y estrictos códigos de conducta pública que reprimen la expresión de la diversidad y la creación de nuevos espacios de libertad. Es decir, se trataría de una educación amoldadora y programadora para el logro del "bienestar" social que, tratando de desterrar el conflicto social en lo público, deja al individuo la solución de sus conflictos personales en la esfera de una privacidad a la que se le prohíbe social, y, por lo tanto, éticamente, cualquier expresión en la esfera pública. Educaríamos para una cohesión social a la que no le importa la coherencia de significados de vida de los individuos.

En una célebre novela, *Los hermanos Karamazov*, escribe Dostoievski que si Dios no existiese todo estaría permitido. Quizás Durkheim le habría contestado que todo estaría permitido si no existiese la sociedad, porque para este autor la sociedad, como mecanismo de cohesión y de moralización, era Dios. Hoy creo que se puede afirmar, y espero que se entienda, que la sociedad (en el sentido en que venimos hablando) debe dejar de existir para reconocer la capacidad de creación del sujeto, para dar paso a la diversidad y su expresión. El "buen ciudadano" de la *polis* no es aquel que hace bien lo que tiene asignado, no es aquel que está en relación especular con la ciudad, sino aquel que conjuga igualdad y diversidad entendido esto como la expresión de que somos iguales porque tenemos los mismos derechos y diversos porque expresamos esos derechos individuales, más allá de la lógica del sistema que se trata de imponer en su generalidad, más allá de los intentos de uniformización. Es por esto por lo que es tan necesario no olvidar nunca los contextos en los que se producen las relaciones, un olvido muchas veces imperdonable en las ciencias sociales.

No estamos defendiendo un individualismo a-social, de lo que se trata es de comprender que la búsqueda de nuevos espacios de libertad es una búsqueda que, en cierto sentido, se produce contra la sociedad, contra los códigos morales generales de la sociedad que pasan por ser universales y, muchas veces, tienen vocación de eternidad. Los movimientos sociales, por ejemplo, son sujetos colectivos que tratan de generar nuevos códigos bajo los cuales la sociedad y las instituciones

---

<sup>101</sup> Cfr. Touraine, A. *Un nuevo paradigma. Para comprender el mundo hoy*. Paidós. Barcelona. 2005. Ver también Touraine, A. *¿Podremos vivir juntos?* F.C.E. México. 1997.



puedan repensarse para el cambio. No se trata solo de movimientos reivindicativos de cuestiones económicas<sup>102</sup>, se trata de confrontaciones culturales que, en su confrontación con los valores sociales y culturales generales, pueden o intentan recomponer el espacio político. ¿Qué son si no el movimiento de los homosexuales cuando buscan la equiparación de los matrimonios gay con los de los heterosexuales? ¿Qué son si no los movimientos de los sin papeles? ¿Qué son si no algunos movimientos antiglobalización? Todos están hablando en nombre de principios universales: en nombre del derecho que todo el mundo tiene a defender su identidad, en nombre del derecho que todo el mundo tiene al reconocimiento, contra una concepción neoliberal y economicista de las relaciones humanas, contra la desvalorización de la diversidad. Se trata de compromisos antro-po-culturales fundamentales, profundamente humanos, más allá de concepciones locales y estrechas de la moral y al mismo tiempo más allá de la homogeneización: se trata de la defensa de la diversidad en la era planetaria. Todo ello requiere otra pedagogía.

La era de la comunicación intercultural nos está anunciando la necesidad de pensar de otro modo: nos lleva a la complejización del pensamiento, nos lanza a la redefinición de la política que ya no puede partir de una definición abstracta del ciudadano, sino de un espacio público en el que se confrontan diversas lógicas, diversos intereses, diversos estilos de vida, individuos que tienen su historia.

Para comprender el movimiento de la sociedad de la comunicación intercultural necesitamos un principio epistemológico de base: el principio *dialógico*. Se trata de pensar en un mismo momento temporal y espacial la concurrencia, la complementariedad y el antagonismo<sup>103</sup>. Se trata también de no olvidar la convivencia dialógica de múltiples tiempos y proyectos.

El espacio público es un espacio dialógico. Se puede afirmar que lo que hoy comienza a llamarse "educación para la ciudadanía" y "educación en valores" se puede quedar corto de miras si no se introduce

<sup>102</sup> No olvidemos que el movimiento obrero no solo fue un movimiento de reivindicación económica sino que planteaba también otra cultura, otro estilo de vida frente a la visión antropológica, social y cultural del capitalismo. Reducir por ejemplo la obra de Marx, Engels o de otros líderes de los movimientos obreros decimonónicos a su componente económico es ignorar que detrás de todo ello había una antropología y una teoría de la sociedad y de las relaciones humanas. Había una política.

<sup>103</sup> Son de importancia capital para la comprensión de lo que significa un pensar complejo los volúmenes que E. Morin subsume bajo el título general de *El Método*. Ver también Morin, E., Roger Ciurana, E., Motta, R. D. *Educación en la era planetaria*. Gedisa. Barcelona. 2003.

una pedagogía, en la que los principios recursivo y dialógico se sitúan a la base de la comprensión de nuestras acciones y sus retroalimentaciones, si solo nos quedamos en la abstracción de una educación para la ciudadanía, según el modelo liberal. Los liberales confunden muchísimas veces multiculturalidad y comunitarismo y muchas veces no queda claro que tanto el comunitarismo como el modelo de ciudadano del estado liberal se confrontan con el sujeto, incluso lo anulan. Hoy es preciso que relacionemos dialógicamente el modelo liberal de ciudadano y los necesarios desarrollos de la democracia hacia el alargamiento de los derechos individuales que son sociales, civiles, políticos, económicos y también culturales en nombre del principio de igualdad entre los sujetos: todo el mundo tiene el mismo derecho a construir su estilo de vida dentro del respeto y, por lo tanto, del reconocimiento del derecho de los otros<sup>104</sup>. La unidad en la diversidad es un principio de base y un resultado, un proceso. De hecho, educar para la democracia es educar para el reconocimiento y el respeto de la diversidad, es educar no para la sociedad, entendida como cohesión simple o universalidad abstracta, sino educar para la posibilidad de generación de sentidos por los individuos-sujetos. En ese sentido, no se trata de argumentar a favor del relativismo moral ni del individualismo egoísta. Se trata más bien de comprender que es el mismo proceso democrático el que debe favorecer la comunicación intercultural, por medio de la posibilidad de modificación de normas e instituciones y la creación de instituciones garantes del derecho a la expresión de la diversidad y al mismo tiempo la no invasión, por parte de nadie, de los derechos políticos de las personas. Por un lado, garantizar la libertad negativa<sup>105</sup> y, por otro lado, favorecer o, al menos, dejar abierta siempre la posibilidad de adquisición de nuevos derechos y libertades. No se trata de vivir aislados; se trata de convivir en la diversidad. Una diversidad que cada vez es mayor y que crea cada vez más contradicciones, más *caos*, más desorden mental en nuestras cabezas acostumbradas a un alto grado de orden y de homogeneidad aunque sea vía negación de lo diverso. El otro se nos aparece como caótico porque no logramos integrarlo en nuestros esquemas significativos, en nuestros referentes sociales y lo vemos como un elemento de descohesión social porque partimos de una concepción de lo social como un orden inmutable.

---

<sup>104</sup> En ese sentido cabe decir también que solo aquél que reconoce al otro como otro yo (*alter ego*) tiene derecho a debatir con ese otro, tiene derecho a expresar sus contradicciones.

<sup>105</sup> Cfr. Berlin, I. *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Alianza Editorial. Madrid. 2001.



Cuando la imagen fotográfica que tenemos de nosotros mismos se rompe, emerge la incertidumbre, emerge la inseguridad, emerge el *caos*; esto es, la ausencia de significado. Podríamos decir que el *caos* es el fondo de cuestionamiento de una identidad inmutable, la muestra de la ausencia de verdades absolutas. El *caos* es el fondo desde donde construir la identidad en la incertidumbre y la inseguridad, pero también es la posibilidad de creación de nuevas identidades, esta vez, complejas, móviles, líquidas<sup>106</sup>, sin las garantías asistenciales de un marco normativo general que aúne la diversidad cultural en la actual sociedad multicultural. Vivimos en la superficie del *caos*, un caos a la búsqueda de un orden que jamás puede ser definitivo porque es un orden y una forma *magmático* (Castoriadis), un orden y una forma no "ensidizables", no reducibles a la lógica conjuntista-identitaria, no reducibles a la lógica binaria de la fragmentación y de la simplificación<sup>107</sup>.

Sentimos la incertidumbre como una carga demasiado pesada, como una carga enorme (fuera de normas); sentimos el vértigo del arrojamiento a la construcción de autonomía y libertad porque los referentes sociales se agrietan en la confrontación con el otro, pero al mismo tiempo nos surge la posibilidad de un nuevo tipo de "cohesión", partiendo de la pedagogía de una organización que se crea en la dialógica del orden y del desorden, en la dialógica de lo uno y lo diverso, fuera de los marcos restringidos de la lógica disyuntora que nos conmina a la elección simplificadora de lo uno o lo otro.

Comprender la relación entre educación / sociedad / cultura nos lleva a que repensemos la lógica disyuntora en la que basamos nuestro discurso sobre la sociedad y sobre la relación con el otro. El otro nos conflictúa, pero el problema está en la no comprensión de la positividad del conflicto, la no comprensión de la positividad de ese cuestionamiento al que nos lleva la relación con el otro, si somos capaces de cuestionar nuestros esquemas mentales y de cuestionarnos a nosotros mismos dentro de esos esquemas que tratan de capturar el mundo de un determinado modo.

Educar en la era planetaria es educar para la comprensión de la diversidad cultural del mundo y su derecho de expresión, educar para

<sup>106</sup> Cfr. Bauman, Z. *Modernidad líquida*. F.C.E. Argentina. 2003.

<sup>107</sup> "Decimos que un objeto es magmático cuando no es exhaustiva y sistemáticamente ensidizable -dicho de otro modo- reducible a elementos y relaciones que dependen exclusiva y de forma homogénea de la lógica ensidica (conjuntista-identitaria)", Castoriadis, C. *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe. V.*, p. 214. Seuil. Paris. 1997. (La traducción es mía).



facilitar los mecanismos cognitivos que permitan el encuentro. Se trata de un encuentro que puede ser recursivamente enriquecedor y auto-transformador si partimos de una ética del reconocimiento, que no de la tolerancia, porque la tolerancia puede ser también expresión, no tanto de reconocimiento, como de condescendencia en la superioridad de unos sobre otros.

Una educación para la comprensión debe desvelar las condiciones paradigmáticas que subyacen a las visiones del mundo, los parámetros ocultos que nos sirven de vara de medir a los otros y nos inducen a proyectar lecturas simplificadoras de los modos de gestión que cada cultura hace entre sus significados y el mundo, entre sus historia y los contextos vitales. En ese sentido sería, necesario un trabajo de desvelamiento y abandono de conceptos tan impactantes como, a veces, huecos en su operatividad. El concepto de "civilización" (tan traído y llevado hoy), por ejemplo, en lecturas como la de Huntington, devienen simplificaciones peligrosas, se convierten en descripciones supuestamente empíricas de fenómenos de una enorme complejidad y menos homogéneos de lo que aparecen en una mirada superficial. Así, se fabrican imágenes apocalípticas y simplificadoras de algunas "civilizaciones" que contienen dentro de ellas tanta diversidad cultural como "nuestra" civilización, más aún en una era, la nuestra, en la que se producen tantas diásporas y conexiones transnacionales debidas a múltiples causas que van desde causas económicas, pasando por nuevos tipos de relaciones interpersonales, hasta las conexiones que se producen en tiempo real dentro de la red de redes interconectadas de internet (sin olvidar en ese sentido las asimetrías que se producen en la red debido a que los grandes servidores de internet están en manos de compañías occidentales que gozan de un enorme poder). Discursos en Europa como los de Sartori o de Oriana Fallaci, partiendo de concepciones liberales estrechas de la sociedad y de la política, provocan reacciones igualmente simplificadoras precisamente porque se olvida que el mejor antídoto contra el fundamentalismo es la expresión de la diversidad cultural. Nos olvidamos en Europa muy fácilmente de la característica fundamental de Europa: la defensa de la diversidad, su origen diverso y dialógico y la tradición cultural que defiende la capacidad de autoinstitución y de la autonomía frente la imposición de ningún dogma originario. La originalidad de Europa, nos dice Edgar Morin, está en su capacidad de creación dialógica, creación que desde siempre ha surgido de concurrencias, antagonismos, complementariedades<sup>108</sup>. Pero para

<sup>108</sup> Cfr. Morin, E. *Penser l'Europe*. Gallimard. Paris. 1987.

comprender Europa, para comprender al otro, incluso ese otro (s) que es cada uno de nosotros, para comprender la construcción de la identidad en el caos, necesitamos cambiar de epistemología: pensar de manera compleja. Necesitamos dejar de pensar en términos de sólidos y entrar en un pensamiento procesual y morfogénico, seguramente la única forma de comprender la sociedad de la comunicación intercultural. Es posible que en las Américas se necesite de una pedagogía de la diversidad, no tanto en el sentido de una confrontación entre indigenismos y discursos populistas que se apoyan en culturalismos estrechos y, por otra parte, modelos de ciudadano heredados de la Europa post-revolucionaria y que están mostrando ya su ineficacia, sino en el sentido de dar cabida a los derechos culturales de todos dentro de marcos institucionales que faciliten la convivencia y sean generales para todos<sup>109</sup>. Lo que necesitamos no es tanto modelos morales estáticos cuanto instrumentos institucionales y epistemológicos que faciliten la comunicación intercultural, es decir, usando una idea de Wolton<sup>110</sup>, se trata de crear la posibilidad de un triángulo virtuoso entre identidad / diversidad cultural / derechos humanos. Ello implica una actitud ética general: que se puedan oír las otras voces, que se respeten los diversos ámbitos culturales para así poder romper con la imposición de una relación lineal entre quienes emiten el mensaje y quienes lo reciben. Si no se rompe ese tipo de relación vamos a permanecer dentro de la reacción continua frente a la imposición de sentido (s). No puede haber posibilidad de comunicación si no es en condiciones de igualdad, en el sentido de posibilidad de transformación e interpretación del mensaje. Pero la posibilidad de comunicación no puede renunciar (o al menos no puede dejar de tener en cuenta), aunque parezca paradójico, a la incomunicación, porque frente a la idea lineal de una relación emisor-receptor sin "ruidos", unívoca, debemos tener en cuenta el regreso de la Historia, las sociedades, las culturas, las religiones, frente a la victoria de una concepción de la modernidad sólo vista en lo material, lo técnico y económico. En la

<sup>109</sup> *Me parecen de gran acierto las palabras de Zemelman cuando escribe que "América Latina es una construcción de sujetos que se están transformando y que, a su vez, construyen realidades distintas a las que pueden eventualmente surgir en otros contextos culturales, como pueden ser los asiáticos, los europeos, los africanos o los norteamericanos. En la medida en que eso no lo tengamos en cuenta, evidentemente el conocimiento, en esa a veces absurda pretensión de universalidad, no va a ser nunca un conocimiento real, porque la realidad del conocimiento no está en la universalidad, sino en lo que aquí llamamos pertinencia histórica del conocimiento. Ésta se refiere a la capacidad del conocimiento para dar cuenta de la especificidad de los fenómenos, que es lo que resulta de entender a estos como ubicados en contextos complejos de relaciones múltiples y en distintos tiempos", cfr. Zemelman, H. op. cit. p. 78.*

<sup>110</sup> Wolton, D. *Salvemos la comunicación*. Gedisa. Barcelona. 2006.



sociedad de la comunicación todo no comunica; surgen múltiples incomunicaciones, descubrimientos de que ignoramos sobre el otro muchas cosas al mismo tiempo que descubrimos nuevas informaciones sobre el otro; surge la necesidad del reciclaje en nuestros esquemas y anticipaciones de comprensión. Cuanta más información disponemos sobre el otro más nos lleva ello a tratar de comprender con esquemas dialógicos. Es por ello que la dicotomía universalismo / particularismo es una dicotomía simplificadora. Frente a ello necesitamos de la idea de la unidad en la diversidad, la unidad dialógica para romper con los gérmenes ideológicos que llevan a la proliferación de las identidades barrera, identidades refugio, identidades asesinas (Maalouf<sup>111</sup>): las identidades de todos aquellos que son echados fuera del juego perverso de una globalización neoliberal y homogeneizante.

Una idea a tener siempre en cuenta para una educación en la complejidad: la comunicación intercultural en un espacio democrático siempre es pluralista. El pluralismo implica igualdad democrática y conciencia de la desigualdad: no todas las culturas, las identidades, comunidades, etc, están en el mismo nivel ni son iguales, ni tienen las mismas necesidades. Lo progresista, nos dice Touraine, no es la conversión de todo el mundo a la modernidad occidental, sino el reconocer la posible combinación entre modernidad y herencia cultural. Existen muchas modernidades y no solo una: tantas como posibles combinaciones y relaciones se producen entre la modernidad y las modernizaciones.

En un mundo abierto la tolerancia ni el respeto surgen por arte de magia. Un mundo abierto, una sociedad abierta exigen un enorme esfuerzo de conocimiento del otro, un enorme esfuerzo de reflexión sobre el otro y también un esfuerzo enorme y a veces doloroso de reflexión sobre uno mismo. Esto nos puede llevar a romper con otra de las grandes falacias contemporáneas: frente al llamado "choque de civilizaciones"<sup>112</sup>,

<sup>111</sup> Maalouf, A. *Identidades asesinas*. Alianza Editorial. Madrid. 1999.

<sup>112</sup> *Fijémonos en la palabra "civilización": cuando se habla de civilizaciones se usa con una connotación estática, como si cada civilización tuviese sus características claras y evidentes y no se hubiesen producido ni se puedan producir ningún tipo de mezclas. No nos damos cuenta de la enorme diversidad de culturas que existen "dentro" de cada civilización. Pero no solo se trata de diversidad de culturas, se trata también de diversidad de individuos. Y desde conceptos tan débiles y vagos como lo es el concepto de civilización se lanzan mensajes tan destructores e infundados en torno a civilizaciones que chocan. Más conveniente resulta constatar el hecho de que vivimos en un planeta dinámico, con múltiples asimetrías ciertamente, pero asimetrías que se dan incluso dentro de las supuestas civilizaciones, civilizaciones que dentro de ellas mantienen sus debates porque la identidad*



incluso frente a la "alianza de civilizaciones" (que han promovido políticos como el presidente español Rodríguez Zapatero y el presidente turco Erdogan), debemos recordar que las civilizaciones ni chocan ni dejan de chocar ni dialogan ni dejan de dialogar, los que chocan o no dialogan son los individuos y es por lo que una pedagogía de la comprensión y de la curiosidad por el otro quizás sea más interesante que discursos perversos que pretenden pasar como hechos comprobados lo que no son más que ideologías con pretensión de cumplimiento real. Y, al igual que los individuos, debemos hacer nuestra reflexión: se trata también de una labor institucional hacia una búsqueda de espacios comunes, valores compartibles y el mantenimiento de un constante debate abierto entre iguales, a la búsqueda de un consenso. Partiendo de que hablamos de "valores" porque no podemos mostrar la verdad evidente de ningún valor, si podemos, en cambio, reforzar la idea de búsqueda, de encuentro, sabiendo que no vamos a encontrar verdades eternas pero si podemos animar una ética de la comprensión desde una pedagogía de la incertidumbre y de la ecología de la acción. Las instituciones educativas tienen un gran papel a realizar fomentando una educación para el respeto de la diversidad, favoreciendo las capacidades dialógicas de los individuos, mirando hacia la creación de individuos complejos y no de meros funcionarios insertados en visiones maniqueas de lo social y de la cultura, conceptos ambos que junto con el de civilización necesitan de nuevas explicaciones y resignificaciones.

Existe una confusión o falsa representación del imaginario occidental que hace que, desde este imaginario, se devalúe al resto del mundo: la creencia de que los no occidentales no quieren ser modernos. Lo que no se añade es que los poderes occidentales han frenado o impedido los desarrollos e intentos de modernización de gran parte del mundo, y lo siguen haciendo. No es lo mismo rechazar un determinado modo de modernidad impuesta que rechazar la modernidad. La imposición parte de la visión jerárquica del mundo y de las relaciones humanas, parte del no reconocimiento de la capacidad de subjetivación (Touraine) del otro, parte de ese mito tan universal que habla de civilizados y bárbaros, los de adentro y los de afuera, la tribu y los salvajes<sup>113</sup>. La imposición parte de la negación de una ética del otro y de la relación en la alteridad presente siempre.

---

*de una civilización, como dice Said, no es un axioma inamovible. Es altamente recomendable e instructiva la crítica a la tesis del "choque de civilizaciones" de S. P. Huntington que realiza E. Said en su libro Reflexiones sobre el exilio. Debate. Barcelona. 2005, ver pp. 533-559.*

<sup>113</sup> *En el fondo si fuesen honrados los defensores de la civilización occidental como civilización mejor que las demás tendrían que decir también que es "mejor" porque es la*

Creo que se puede defender la afirmación siguiente: a grandes rasgos pocos son los que en el planeta rechazan la modernidad, los rechazos surgen de imposiciones de una determinada visión de la modernidad y de unas relaciones de poder no simétricas. Los rechazos, las identidades cerradas, los comunitarismos recalitrantes son hijos, muchas veces, del miedo, de la humillación, de la devaluación sentida y, ciertamente, también de determinados modos educativos que van en la línea de primar la visión de la tribu frente a la identidad genérica del ser humano. En ese sentido, la educación necesita contemplar el momento local y el contexto pero no olvidar aquella idea de la antigüedad que nos venía a decir que a cualquiera que se sienta hombre nada humano le puede ser ajeno. Educar para lo local y para lo global, para el contexto y para la multidimensionalidad.

La complejidad de la relación entre educación / sociedad / cultura necesita que en esa relación entren en juego recursivo la democracia y la libertad de los individuos. No se trata tanto de educar para socializar, sino de educar para la libertad y la democracia; esto es, educar para el desarrollo de los individuos-sujetos. Se trata de educar teniendo en cuenta la transversalidad retroalimentante de todas estas instancias antes citadas. La diversidad humana es una enorme diversidad de experiencias de vida, de proyectos tanto colectivos como individuales. Sin duda alguna, podemos comparar, pero solo si admitimos la posibilidad de comunicación y de diálogo basado en el conocimiento del otro y en el reconocimiento de la capacidad del otro de crear su vida.

La ética de la comprensión es una ética no solo del ver sino, como dice E. Morin, una ética del saber ver. Saber ver implica ver lo que hace el otro y ver cómo vemos lo que hace el otro. O como dice la hermenéutica contemporánea: se trata de repensar los pre-juicios con los que leemos ese texto inclausurable a cualquier interpretación definitiva que es el mundo.

Todo el mundo necesita del conocimiento, todo el mundo necesita de las tecnologías, pero no todas las articulaciones entre conocimientos y tecnologías en relación con los contextos son las mismas, ni pueden serlo,

---

*nuestra (independientemente de que existan elementos más o menos objetivos de comparación). Igual que cuando se instituye en el discurso político actual un "eje del mal" (sobre todo atribuido a pueblos islámicos, como si fuesen homogéneos) es porque quien hace esa atribución discursiva siente que está en el "bien". Como bien expresa Lévi-Strauss parece que la humanidad acaba en las fronteras de la tribu. Lamentablemente la historia pasada y sobre todo presente parece que confirma esta observación.*



porque las necesidades tampoco son las mismas. Todo conocimiento descontextualizado más que conocimiento es impertinencia. Es por lo que la era planetaria es una era dialógica: concurrencias, complementariedades, antagonismos de experiencias que pueden ser comunicadas, debatidas, contrastadas...

¿Qué quiere decir que vivimos en la era planetaria? ¿Qué implica educar en la era planetaria? Implica tener en cuenta la radical unidad antropológica del ser humano y su gran diversidad de experiencias, sentidos, implica el sentimiento y el conocimiento de una historia compartida, interrelacionada; implica la conciencia de la interdependencia, de la conexión y de la desconexión; es decir, cada vez estamos más conectados, cada vez tenemos más información unas culturas de otras, pero cada vez surgen, también, más incomunicaciones, más rupturas de esquemas mentales preestablecidos sobre el otro. En ese sentido, estamos arrojados a la práctica de la trans-culturalidad o lo que es lo mismo, necesitamos la ruptura consciente con un sistema mental de categorización que lee con claves sociales (particulares), fenómenos que no son reducibles a la lógica social, sino que son fenómenos de desarrollo de sentido individual que agrandan, rompen o van más allá de la lógica de la sociedad, una sociedad que ya no es homogénea sino multi-cultural.

Educación / sociedad / cultura / democracia / individuo-sujeto, este es el bucle recursivo a comprender en sus transversalidades dentro de un concepto de educación, ya no como formación (instrucción) para la sociedad, sino para el desarrollo de los individuos en un espacio institucional democrático y favorecedor de la creatividad y de la comunicación compartida del conocimiento. Se trata de trabajar para el bienestar de los individuos que está en función de un extrañamiento cada vez menor entre vida pública y particularidad individual, no ya por la homogeneización sino gracias a la posibilidad de vivir en una complejidad social en la que todos nos sentimos más desarrollados personalmente, lo que puede conllevar el sentir más afecto por ese modo de vivir social: una "sociedad" que posibilita más libertad y más desarrollo personal, se trata de otro modo de concebir la "cohesión social". La complejidad de una cohesión social, desde los individuos, fuera de la dicotomía individuo / sociedad, dicotomía asfixiante y poco operativa a la hora de concebir la comunicación inter y trans-cultural en la era planetaria.

Voy a tratar de hacer una aproximación epistemológica a lo que podemos denominar el reto de educar desde el pensamiento complejo. Para ello retomaré ideas expuestas y al mismo tiempo profundizaré en lo



que cabe entender por "pensamiento complejo" y por "complejidad". Lo primero que se impone decir es que la complejidad no es un saber informativo, no se trata de una ciencia; se trata de un modo de pensar que desemboca en la acción, en este caso la acción educativa. Tampoco se trata de un "método", si por método entendemos un programa. Reducir el método a un programa implica creer que existe una forma a priori para eliminar la incertidumbre, implica creer en la constancia del medio. Para nosotros, método es aquello que nos sirve para aprender y al mismo tiempo es aprendizaje; no podemos separar el método ni el sujeto del objeto, ni del contexto. Método es camino y condiciones, posibilidades, en las que y con las que se encuentra el sujeto en el propio caminar. Todo caminar, más allá de situaciones triviales, es un caminar incierto, por lo tanto requiere de estrategias y de creatividad por parte del sujeto, requiere ir más allá de una imagen negativa de la incertidumbre. Allí donde existe la incertidumbre, existe también la posibilidad de construir y de esperar que esas construcciones posibiliten cambios.

En un mundo multicultural, esto es meta-social, no vamos a poder vivir juntos si no efectuamos una pedagogía de la comprensión. Muchas acciones se ejecutan en el vacío cognitivo y desde un vacío cognitivo porque no repensamos lo que sabemos, no conocemos el conocimiento: los paradigmas, los modelos culturales, los modelos educacionales bajo los que se da forma al sujeto y bajo los que ese sujeto es sujetado, no liberado para la creación. En ese sentido, educar más que formatear al sujeto, más que llenarle la cabeza de información o de datos, es más bien proporcionar estrategias para la construcción de conocimiento y la ruptura de determinismos, proporcionar estrategias para aprender a aprender. Educar es posibilitar la capacidad de construcción del sujeto-actor social frente a los atrapadores determinismos de la lógica del sistema social. Lo que cabe tener presente, en adelante, es que si pensamos en un sistema social perpetuándose o si pensamos que lo importante es el sistema vamos a seguir sumergidos en múltiples contradicciones y conflictos que podrían comenzar a perder fuerza si cambiamos de perspectiva: no existe el "Estado contenedor" con una población homogénea a la que cabe aplicar un modelo educativo homogeneizador. Ninguna institución, hoy, puede reflejar tanta pluralidad cultural aunque sí, puede o debería garantizar los derechos políticos, sociales, culturales de los individuos. Se trata de comprender que donde sólo se perpetua la lógica institucional nos encontramos con una sociedad sin hombres, una sociedad en la que solo se piensa al ser humano desde categorías sociales y económicas que, siendo importantes, no son suficientes. Los modelos sistémicos, estructurales y funcionalistas no nos aportan base para pensar la

multiculturalidad en la que lo importante no son solo la pluralidad de culturas, sino también la capacidad de complejización y construcción de significados por parte de los actores sociales. La comunicación intercultural la hacemos los individuos en un proceso de construcción en la que se cruzan los debates entre historias diversas, biografías diversas, condiciones de modernidad diversas, relaciones de poder diversas, y cada individuo particular y colectivo tiene que construir su subjetividad y su proyecto. La función de la crítica y de la autocrítica es básica.

Renunciar a la construcción personal de la subjetividad es dejar en manos de la sociedad<sup>114</sup> la construcción de nuestra autonomía personal. En ese sentido, uno de los grandes cometidos de la educación es apostar por la diversidad y por la creatividad, fomentarla. Apostar por la capacitación de individuos para que creen su propia autonomía mental. Para ello se pueden proporcionar estrategias de pensamiento para negociar con la complejidad de nuestro mundo. Ya no podemos pensar la complejidad del planeta ni de las diversas sociedades y culturas con categorías simplificadoras, ni con una mentalidad instrumental.

Entre los nuevos "objetos" a estudiar y comprender y el modo disciplinar que practicamos en la Universidad, por ejemplo, existe un desfase enorme. Ese desfase se evidencia en el campo de unas humanidades y unas ciencias sociales y humanas que han hecho de la fragmentación su emblema. Vivimos un exceso de fragmentación de los conocimientos que dejan de ser tales en su aislamiento y no comprendemos que, si es cierto, que sin análisis no hay posibilidad de conocimiento y de esclarecimiento: un exceso de análisis acaba fragmentándolo todo y deja de esclarecer. Sin un enfoque articulador y organizacional, por otra parte, no hay posibilidad de acción o, lo que quizás es peor, solo efectuamos acciones de una gran simplificación.

Distingamos lo siguiente: una cosa es aprender por aprender, otra cosa es aprender para actuar y otra cosa es aprender para comprender los resultados y los objetivos de nuestras acciones. Si nos dedicamos solo a acumular y apilar saberes (o como decía Freire, a la educación bancaria), llenamos cabezas pero no generamos sentido. Es por lo que los saberes disciplinarios, cuando no entran en relación transdisciplinar, pierden gran parte de su potencialidad en la ayuda a la construcción de conocimiento. En ese sentido la transdisciplinariedad necesita de la puesta en práctica de la dialógica entre el enfoque analítico y el enfoque

---

<sup>114</sup> *Y de un concepto de sociedad establecido por el discurso del poder.*



organizacional, si lo que nos interesa es hacer pertinente el conocimiento y no separarlo de su contexto ni de sus objetivos y de sus búsquedas. La práctica de la transdisciplinariedad es una práctica para la transformación, transformadora. Se trata de una ética y una actitud epistemológica que puede posibilitar conocimientos más amplios (no solo en un sentido acumulativo) y una mayor comprensión.

Se podría resumir todo lo dicho con la siguiente afirmación: la primera práctica innovadora para la educación debería ser la innovación en el campo de las estructuras mentales, la complejización de nuestros modos de pensar.

Educar implica enseñar a contextualizar sin perder de vista la globalidad para hacer significativo lo que por separado no es más que apilamiento de datos. Más que de eruditos y de mentes enciclopédicas necesitamos saber poner en ciclo el saber, como muy bien explica E. Morin. Se trata de un ciclo relacional y articulador porque nuestro objetivo es la construcción de representaciones ricas de la realidad y no representaciones sesgadas.

Educar en la complejidad es enseñar / aprender el arte de organizar el pensamiento, el arte de distinguir y de relacionar; el arte de contextualizar y globalizar; el arte de la pertinencia y no de la abstracción; el arte de la articulación. Todo ello requiere un pensamiento dinámico, que haga circular recursivamente y de modo co-productor todos y partes, que no olvide que en un mismo espacio-tiempo se pueden producir procesos que se complementan y a la vez pueden contradecirse en algún momento, es decir, procesos organizacionales en los que orden y desorden se conjugan en sus complementariedades y antagonismos.

Por todo lo dicho es por lo que como decíamos hace un momento la complejidad no es un saber informativo ni una ciencia sino una manera de pensar. Por lo tanto más que de ciencia o de teoría de la complejidad cabría hablar de pensamiento complejo.



**BIBLIOGRAFÍA**

- ADORNO, T. W. *Epistemología de las ciencias sociales*. Cátedra. Madrid. 2001.
- ADORNO, T. W., POPPER, K, y otros. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Grijalbo. Barcelona. 1973.
- ARACIL, J. *Máquinas, sistemas y modelos. Un ensayo sobre sistémica*. Tecnos. Madrid. 1986.
- ARIÑO, A. *Sociología de la cultura. La constitución simbólica de la sociedad*. Ariel. Barcelona. 1997.
- ARON, R. *Les étapes de la pensée sociologique*. Gallimard. Paris. 1967.
- ASSIS CARVALHO, E, y MENDONÇA, T. (Orgs.). *Ensaio de complexidade 2*. Editora Sulina. Porto Alegre. 2004.
- ATLAN, H. *Entre le cristal et la fumée. Essai sur l'organisation du vivant*. Seuil. Paris. 1979.
- AXELOS, K. *Le jeu du monde*. Minuit. Paris. 1969.
- BADCOCK, C.R. *Lévi-Strauss. El estructuralismo y la teoría sociológica*. FCE. México. 1979.
- BAERT, P. *La teoría social en el siglo XX*. Alianza Editorial. Madrid. 2001.
- BALANDIER, G. *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*. Gedisa. Barcelona. 1989.
- BATESON, G. *Vers une écologie de l'esprit*. Seuil. Paris. 1977.
- BAUMAN, Z. *La globalización. Consecuencias humanas*. FCE. México. 1999.
- BAUMAN, Z. *En busca de la política*. FCE. México. 2002.
- BAUMAN, Z. *Modernidad líquida*. FCE. Argentina. 2003.
- BAUMAN, Z. *Comunidad. En búsqueda de la seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI de España Editores. Madrid. 2003.

- BAUMAN, Z. *La sociedad sitiada*. FCE. Argentina. 2004.
- BAUMAN, Z. *Identidad*. Losada. Madrid. 2005.
- BECK, U. *¿Qué es la globalización?*. Paidós. Barcelona. 1998.
- BECK, U. *Libertad o capitalismo*. Paidós. Barcelona. 2002.
- BELTRÁN, M. *Ciencia y sociología*. CIS. Siglo XXI de España Editores. Madrid. 1988.
- BELTRÁN, M. *La estructura social*. Ariel. Barcelona. 2004.
- BELL, D. *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. Alianza Editorial. Madrid. 1976.
- BELL, D. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza editorial. Madrid. 1977.
- BERGER, P. LUCKMAN, T. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu. Buenos Aires. 1991.
- BERIAIN, J., ITURRATE, J.L. (Editores) *Para comprender la teoría sociológica*. EVD. Pamplona. 1998.
- BERLIN, I. *El fuste torcido de la humanidad*. Península. Barcelona. 1992.
- BERLIN, I. *El poder de las ideas*. Espasa Calpe. Madrid. 2000.
- BERLIN, I. *Dos conceptos de libertad y otros ensayos*. Alianza Editorial. Madrid. 2001.
- BERNSTEIN, R.J. *El abuso del mal. La corrupción de la política y de la religión desde el 11/9*. Katz Editores. 2006.
- BERTALANFFY, L. *Teoría general de los sistemas, fundamentos, desarrollo, aplicaciones*. FCE. México. 1989.
- BERTHELOT, J.M. (Dir.) *Épistémologie des sciences sociales*. PUF. Paris. 2001.
- BOCCHI, G. y CERUTI, M. *Modi di pensare postdarwiniani. Saggio sul pluralismo evolutivo*. Edizioni Dedalo. Bari. 1984.



- BOCCHI, G. y CERUTI, M. (eds) *La sfida della complessità*. Feltrinelli. Milano. 1985.
- BOCCHI, G. y CERUTI, M. *El sentido de la historia. La historia como encadenamiento de historias*. Debate. Madrid. 1994.
- BOCCHI, G. Y CERUTI, M. *Educazione e globalizzazione*. Raffaello Cortina Editore. Milano. 2004.
- BOLADERAS, M., CAMPILLO, N. *Filosofía social*. Editorial Síntesis. Madrid. 2001.
- BRAVO, V., DÍAZ-POLANCO, H., MICHEL, M. A. *Teoría y realidad en Marx, Durkheim y Weber*. Juan Pablos Editor. S.A. México. D.F. 1997.
- BOULDING, K.E. "The place of the image in the dynamics of society", en G.K. Zollschan y W. Hirsch (eds.). *Explorations in Social Change*. Boston. Houghton Mifflin.
- BUCKLEY, W. *La sociología y la teoría moderna de los sistemas*. Amorrortu. Buenos Aires. 1982.
- CASTELLS, M. *La era de la información*. 3 Vols. Alianza Editorial. Madrid. 1998.
- CASTORIADIS, C. *L'institution imaginaire de la société*. Seuil. Paris. 1975.
- CASTORIADIS, C. *Les carrefours du labyrinthe*. Seuil. Paris. 1978.
- CASTORIADIS, C. *El ascenso de la insignificancia*. Cátedra. Madrid. 1998.
- CASTORIADIS, C. *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*. Seuil. Paris. 1997.
- CHALMERS, A. F. *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*. Siglo XXI Editores. México. 2001.
- D'AGOSTINI, F. *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Cátedra. Madrid. 2000.

- DILTHEY, W. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Alianza Editorial. Madrid. 1986.
- DORTIER, J. F. *Les sciences humaines. Panorama des connaissances*. Éditions Sciences Humaines. Auxerre. 1998.
- DURKHEIM, E. *La división del trabajo social*. Akal. Madrid. 1987.
- DURKHEIM, E. *Las reglas del método sociológico*. Alianza Editorial. Madrid. 1988.
- DURKHEIM, E. *Sociología y filosofía*. Miño y Dávila Editores. Madrid. 2000.
- ELIAS, N. *La sociedad de los individuos*. Península. Barcelona. 1990.
- ELIAS, N. *Compromiso y distanciamiento*. Península. Barcelona. 1990.
- ELIAS, N. *Sociología fundamental*. Gedisa. Barcelona. 1995.
- ELSTER, J. *Ulises y las sirenas. Estudios sobre racionalidad e irracionalidad*. FCE. México. 1989.
- FERNÁNDEZ BUEY, F. *La ilusión del método*. Crítica. Barcelona. 1991 y 2004.
- FERRATER MORA, J. *De la materia a la razón*. Alianza Editorial. Madrid. 1983.
- FOUCAULT, M. *L'Arqueologie du savoir*. Gallimard. Paris. 1969.
- FOUCAULT, M. *El orden del discurso*. Tusquets. Barcelona. 1973.
- FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI Editores. México. 1978.
- GADAMER, H. G. *Verdad y Método*. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1977.
- GADAMER, H. G. *El giro hermenéutico*. Cátedra. Madrid. 1998.
- GELLNER, E. *Cultura, identidad y política*. Gedisa. Barcelona. 2003.
- GIDDENS, A. *Las nuevas reglas del método sociológico*. Amorrortu. Argentina. 1987.
- GIDDENS, A. *Consecuencias de la modernidad*. Alianza Editorial. Madrid. 1993.

- GIDDENS, A. *El capitalismo y la moderna teoría social*. Labor. Barcelona. 1994.
- GIDDENS, A. *Política, sociología y teoría social*. Paidós. Barcelona. 1997.
- GIDDENS, A. *La constitución de la sociedad*. Amorrortu. Argentina. 1998.
- GIDDENS, A. *En defensa de la sociología*. Alianza Editorial. Madrid. 2000.
- GIDDENS, A. *Un mundo desbocado*. Taurus. Madrid. 2000.
- GIDDENS, A. ; TURNER, J. (y otros) *La teoría social hoy*. Alianza Editorial. Madrid. 1990.
- GINER, S. *Historia del pensamiento social*. Ariel. Barcelona. 1997.
- GINER, S. *Teoría sociológica clásica*. Ariel. Barcelona. 2001.
- GINER, S; LAMO DE ESPINOSA, E; TORRES, C. *Diccionario de sociología*. Alianza Editorial. Madrid. 1998.
- GÓMEZ GARCIA, P. (Coordinador). *Las ilusiones de la identidad*. Cátedra. Madrid. 2000.
- GORDON, S. *Historia y filosofía de las ciencias sociales*. Ariel. Barcelona. 1995.
- GRAY, J. *Contra el progreso y otras ilusiones*. Paidós. Barcelona. 2006.
- HABERMAS, J. *Conocimiento e interés*. Taurus. Madrid. 1982.
- HABERMAS, J. *La lógica de las ciencias sociales*. Tecnos. Madrid. 1988.
- HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus. Madrid. 1999.
- HANNERZ, U. *Conexiones transnacionales*. Cátedra. Madrid. 1998.
- HARRIS, M. *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Crítica. Barcelona. 2000.
- HEIDDEGER, M. *El ser y el tiempo*. F.C.E. México. 1944.
- HELD, D. y MCGREW, A. *Globalización / Antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial*. Paidós. Barcelona. 2003.
- HERRERA GÓMEZ, M. y CASTILLO, A.J. *Sociedades complejas*. Ariel. Barcelona. 2004.



- HERRERA GÓMEZ, M. *Metateoría de las ciencias sociales*. Tecnos. Madrid. 2005.
- HOLLIS, M. *Filosofía de las ciencias sociales*. Ariel. Barcelona. 1998.
- HUNTINGTON, S. P. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Paidós. Barcelona. 1997.
- HUNTINGTON, S. P. *¿Quiénes somos? Los desafíos de la identidad estadounidense*. Paidós. Barcelona. 2004.
- IBÁÑEZ, J. *Más allá de la sociología. El grupo de discusión técnica y crítica*. Siglo XXI. Madrid. 1979, 1986.
- IBÁÑEZ, J. *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*. Siglo XXI. Madrid. 1985.
- IBÁÑEZ, J. *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Siglo XXI. Madrid. 1994.
- IZUZQUIZA, I. *Filosofía del presente. Una teoría de nuestro tiempo*. Alianza Editorial. Madrid. 2003.
- KALDOR, M. *La sociedad civil global*. Tusquets. Barcelona. 2005.
- KOESTLER, A. *Jano*. Editorial Debate. Madrid. 1981.
- KOZAKAÏ, T. *L'étranger, l'identité. Essai sur l'intégration culturelle*. Payot. Paris. 2000.
- KUHN, T. S. *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE. Madrid. 1975.
- KYMLICKA, W. *Ciudadanía multicultural*. Paidós. Barcelona. 1996.
- LAMO DE ESPINOSA, E. *La sociedad reflexiva*. Siglo XXI. Madrid. 1990.
- LASZLO, E., BERTALANFFY, L. *Hacia una filosofía de sistemas*. Cuadernos Teorema. Nº 42. Departamento de Lógica de la Universidad de Valencia. 1981.
- LASZLO, E. *Evolución. La gran síntesis*. Espasa Calpe. Madrid. 1988.
- LASZLO, E. *La gran bifurcación*. Gedisa. Barcelona. 1990.

- LE MOIGNE, J. L. *La théorie du système general. Théorie de la modélisation*. PUF. Paris. 1977.
- LE MOIGNE, J. L. *Les épistémologies constructivistes*. PUF. Paris. 1995.
- LEVI-STRAUSS, C. *Antropología estructural*. Altaya. Barcelona. 1994.
- LUHMANN, N. *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Universidad Iberoamericana. México. 1991.
- LUHMANN, N. *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*. Trotta. Madrid. 1998.
- LYOTARD, G. F. *La condición postmoderna*. Cátedra. Madrid. 1984.
- MAALOUF, A. *Identidades asesinas*. Alianza Editorial. Madrid. 1999.
- MARCUSE, H. *El hombre unidimensional*. Ariel. Barcelona. 1981.
- MARCUSE, H. *Eros y civilización*. Ariel. Barcelona. 1984.
- MARDONES, J. M. *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. Anthropos. Barcelona. 1991.
- MARTUCELLI, D. *Sociologies de la modernité*. Gallimard. Paris. 1999.
- MARUYAMA, M. "Disfuncional, misfuncional an toxifuncional aspects of cultures", *Technological Forecasting and Social Change*, 42, 1992, p. 301-307.
- MARUYAMA, M. "Dime como piensas...". *El Correo de la UNESCO*, Febrero, 2, 1996, p.31-35.
- MARX, K. *Manuscritos: economía y filosofía*. Alianza Editorial. Madrid. 1980.
- MATURANA, H., Varela, F. *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*. Debate. Madrid. 1990.
- MILOSZ, C. *El pensamiento cautivo*. Barcelona. 1993.
- MOLES, A., ROHMER, E. *Théorie des actes. Vers une écologie des actions*. Casterman. Paris. 1977.

- MORIN, E. *L'homme et la mort*. Seuil. Paris. 1951.
- MORIN, E. *Le Cinéma ou l'homme imaginaire*. Minuit. Paris. 1956.
- MORIN, E. *Le paradigme perdu: la nature humaine*. Seuil Paris. 1973.
- MORIN, E. *La Méthode. I. La nature de la nature*. Seuil. Paris. 1977.
- MORIN, E. *La Méthode.II. La vie de la vie*. Seuil. Paris. 1980.
- MORIN, E. *La Méthode. III. La connaissance de la connaissance*. Seuil. Paris. 1986.
- MORIN, E. *La Méthode. IV. Les Idées, leur habitat, leurs moeurs, leur organisation*. Seuil. Paris. 1991.
- MORIN, E. *La Méthode. V. L'humanité de l'humanité*. Seuil. Paris. 2001.
- MORIN, E. *La Méthode. VI. Éthique*. Seuil. Paris. 2004.
- MORIN, E. *Pour sortir du XX siècle*. Natha. Paris. 1981.
- MORIN, E. *Science avec conscience*. Fayard. Paris. 1982.
- MORIN, E. *Sociologie*. Fayard. Paris. 1984.
- MORIN, E. *Penser l'Europe*. Gallimard. Paris. 1987.
- MORIN, E. *Introduction à la pensée complexe*. ESF. Paris. 1990.
- MORIN, E.; KERN, A.B. *Terre- Patrie*. Seuil. Paris. 1993.
- MORIN, E. *Amour, Poésie, Sagesse*. Seuil. Paris. 1997.
- MORIN, E.; NAIR, S. *Une politique de civilisation*. Arléa. Paris. 1997.
- MORIN, E. *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*. Seuil. Paris. 1999.
- MORIN, E. *La tête bien faite*. Seuil. Paris. 1999.
- MORIN, E; ROGER CIURANA, E; MOTTA, R. D. *Educar en la era planetaria*. Gedisa. Barcelona. 2003.
- MOSCOVICI, S. *Sociedad contra natura*. Siglo XXI Editores. México. 1975.
- NAVARRO. P. *El holograma social. Una ontología de la sociabilidad humana*. Siglo XXI de España Editores. Madrid. 1994.
- NISBET, R. *Cambio social*. Alianza Editorial. Madrid. 1993.



- NISBET, R. *La formación del pensamiento sociológico*. Amorrortu. Argentina. 1996.
- NISBET, R. *Historia de la idea de progreso*. Gedisa. Barcelona. 1996.
- PARIS, C. *El animal cultural. Biología y cultura en la realidad humana*. Crítica. Barcelona. 1994.
- PASCAL, B. *Pensamientos*. Alianza Editorial. Madrid. 1981.
- PAZ O. *Tiempo nublado*. Seix barral. Barcelona. 1983.
- PAZ, O. *Hombres en su siglo*. Seix Barral. Barcelona. 1984.
- PAZ, O. *Itinerario*. Seix Barral. Barcelona. 1993.
- PAZ, O. *Ideas y costumbres II. Usos y símbolos*. Obras Completas. Vol. 10. F.C.E. México. 1996.
- PIAGET, J. *El estructuralismo*. Oikos-Tau ed. Barcelona. 1974.
- PIAGET, J. *Biología y conocimiento*. Siglo XXI Editores. México. 1980.
- PIAGET, J. (Dir.) *Tratado de lógica y conocimiento científico*. Paidós. Buenos Aires. 1979.
- PICÓ, J. *Cultura y modernidad. Seducciones y desengaños de la cultura moderna*. Alianza Editorial. Madrid. 1999.
- PICÓ, J. *Los años dorados de la sociología. (1945-1975)*. Alianza Editorial. Madrid. 2003.
- POPPER, K.R. *La miseria del historicismo*. Alianza Editorial. Madrid. 1972.
- POPPER, K.R. *La lógica de la investigación científica*. Tecnos. Madrid. 1980.
- POPPER, K.R. *Conjeturas y refutaciones*. Paidós. Barcelona. 1981.
- POPPER, K.R. *Conocimiento objetivo*. Tecnos. Madrid. 1982.
- PRIGOGINE, I. *¿Tan solo una ilusión?. Una exploración del caos al orden*. Tusquets. Barcelona. 1983.
- PRIGOGINE, I. *El nacimiento del tiempo*. Tusquets. Barcelona. 1991.

- PRIGOGINE, I., STENGERS, I. *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*. Gallimard. Paris. 1986.
- PRIGOGINE, I., STENGERS, I. *Entre le temps et l'éternité*. Fayard. Paris. 1988.
- PRIOR OLMOS, A. *Nuevos métodos en ciencias humanas*. Anthropos. Barcelona. 2002.
- REEVES, H. *La hora de embriagarse*. Kairós. Barcelona. 1988.
- RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, J. E. *La perspectiva sociológica. Historia, teoría y método*. Taurus. Madrid. 1992.
- RODRIGO ALSINA, M. *Comunicación intercultural*. Anthropos. Barcelona. 1999
- ROGER CIURANA, E. *Edgar Morin. Introducción al pensamiento complejo*. Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico. Universidad de Valladolid. 1997.
- ROGER CIURANA, E. "Razón compleja y razón comunicativa. Reflexiones en torno a la relación entre ambas". RELEA, 7, Enero-Abril, 1999. Caracas. Venezuela.
- ROGER CIURANA, E. "Identidad, relativismo cultural e individuo". Complejidad. Año 2, Nº 6. Octubre-Noviembre. 1999.
- ROGER CIURANA, E. "Complejidad. Elementos para una definición". Acta Sociológica. N.32, Mayo-Agosto, 2001. pp. 85-117.
- ROGER CIURANA, E. "Antropología Hermenéutica (Sobre Dilthey, Heidegger y Gadamer)". 2001. <http://www.complejidad.org/members/07-herm.htm>
- ROGER CIURANA, E. "El modelo organizacional y su método". 2000. <http://www.complejidad.org/members/04-elmode.htm>
- ROGER CIURANA, E. "Complejidad y sociedad civil: un mundo de contradicciones para vivir". Memorias del 1º Congreso Internacional de

Pensamiento Complejo. Tomo I. Secretaria General del ICFES. Bogotá. Colombia. Diciembre, 2001.

ROGER CIURANA, E. "Globalización y planetarización". POLÍTICA. 10-11 Julio.2003. Xalapa. Veracruz. México. 2003 y en <http://www.complejidad.org/members/s4-4-globalizac-roger.htm> 2004

ROGER CIURANA, E. "Transdisciplinariedad y transformación". <http://www.ufrn.br/grecom/ideias1.htm> 2004

ROGER CIURANA, E. "Lo sviluppo umano nell'era planetaria", en G. Fioroni e I. Spano (Eds.) *Globalizzazione, economia sociale e sviluppo sostenibile. La persona al centro dei diritti*. Gruppo Parlamantare Margherita. Roma. 2004.

ROGER CIURANA, E; MORIN, E; MOTTA, R. *Educar en la era planetaria*. Gedisa. Barcelona. 2003.

ROGER CIURANA, E. (Coordinador). *Educación, Universidad y Sociedad en la Era Planetaria*. Centro Buendía. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid. 2003.

ROGER CIURANA, E; REGALADO LOBO, C. *Identidad (es)*. EL MUNDO. DIARIO DE VALLADOLID. 9-1-2004.

ROGER CIURANA, E. *Prudencia*. EL MUNDO. DIARIO DE VALLADOLID. 1-6-2004.

ROGER CIURANA, E. *Pensar la democracia en el contexto del Estado-Nación y en la era de la globalización*. NIUKI. Universidad de Guadalajara. Centro Universitario del Norte. Nº 1, Mayo – 2006, pp. 29-39.

ROGER CIURANA, E. *Complejidad y autonomía del sujeto*. TRASVERSALES. Nº 3, 2ª época. Verano de 2006. Año I, pp. 32-35.

ROGER CIURANA, E. *Sobre filosofía, literatura y transdisciplinariedad*. COMPLEXITA, I, 2006



- ROGER CIURANA, E; REGALADO LOBO, C. *Desarrollo, multiculturalidad, universidad y sociedad del conocimiento en el contexto planetario*. pp. 153-165, en Escolano Benito, A. (Ed.) *Educación superior y desarrollo sostenible*. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid. 2006.
- ROSNAY, J. de. *Le macroscopie. Vers une vision globale*. Seuil. Paris. 1975.
- RUANO-BORBALAN, J.C. (Coord.) *L'identité*. Éditions Sciences Humaines. Auxerre. 1998.
- RYAN, A. *La filosofía de la explicación social*. F.C.E. México. 1976.
- SAFRANSKI, R. *¿Cuánta globalización podemos soportar?* Tusquets. Barcelona. 2004.
- SAID, E. W. *Cultura e imperialismo*. Anagrama. Barcelona. 2001.
- SARTORI, G. *Homo videns. La sociedad teledirigida*. Taurus. Madrid. 1997.
- SARTORI, G. *La sociedad multiétnica*. Taurus. Madrid. 2001.
- SPANO, I. *Sociología. Tra ideología e scienza*. Edizioni Sapere. Padova. 1999.
- SZTOMPKA, P. *Sociología del cambio social*. Alianza Editorial. Madrid. 1995.
- TOURAINÉ, A. *Le retour de l'acteur*. Fayard. Paris. 1984.
- TOURAINÉ, A. *Critique de la modernité*. Fayard. Paris. 1992.
- TOURAINÉ, A. *Qu'est-ce que la démocratie?* Fayard. Paris. 1994.
- TOURAINÉ, A. *¿Podremos vivir juntos?* F.C.E. México. 1997.
- TOURAINÉ, A. *Igualdad y diversidad. Las nuevas tareas de la democracia*. F.C.E. México. 1998.
- TOURAINÉ, A; KHOSROKHAVAR, F. *A la búsqueda de si mismo. Diálogo sobre el sujeto*. Paidós. Barcelona. 2002.

- TOURAINÉ, A. *Un nuevo paradigma. Para comprender el mundo hoy*. Paidós. Barcelona. 2005.
- ULIN, R. C. *Antropología y teoría social*. Siglo XXI Editores. México. 1990.
- WAGENSBERG, J. *Ideas sobre la complejidad del mundo*. Tusquets. Barcelona. 1985.
- WAGENSBERG, J. *Si la naturaleza es la respuesta, ¿cuál era la pregunta?*. Tusquets. Barcelona. 2002.
- WALLERSTEIN, I. *Impensar las ciencias sociales*. Siglo XXI Editores. México. 1998.
- WALLERSTEIN, I. *Conocer el mundo, saber el mundo. El fin de lo aprendido*. Siglo XXI Editores. México. 2001.
- WALLERSTEIN, I. (Coordinador). *Abrir las ciencias sociales*. Siglo XXI Editores. México. 2003.
- WATZLAWICK, P. y KRIEG, P. *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*. Gedisa Editorial. Barcelona. 1994.
- WEBER, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Península. Barcelona. 1969.
- WEBER, M. *Économie et société*. Plon. Paris. 1971.
- WEBER, M. *Ensayos sobre metodología y sociología*. Amorrortu. Argentina. 1973.
- WHYTE, WILSON y WILSON (Rec.) *Las estructuras jerárquicas*. Alianza Editorial. Madrid. 1973.
- WILDEN, A. *Sistema y estructura*. Alianza Editorial. Madrid. 1979.
- WINCH, P. *Idea de una ciencia social*. Amorrortu. Argentina. 1988.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigacions filosòfiques*. Laia. Barcelona. 1993.
- WOLTON, D. *La otra mundialización*. Gedisa. Barcelona. 2004.
- WOLTON, D. *Salvemos la comunicación*. Gedisa. Barcelona. 2006.
- ZEMELMAN, H. *Voluntad de conocer*. Anthropos. Barcelona. 2005.



**Emilio Roger Ciurana.**

Doctor en Filosofía y Ciencias de la Educación. Profesor de Filosofía de las Ciencias Sociales y Humanas y de teorías Antropológicas en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Valladolid (España).

Cofautor del libro 'Educar en la era planetaria' junto con Edgar Morin y D. Motta (2003). Autor del libro 'Introducción al pensamiento complejo de Edgar Morin' (2007). Es autor de capítulos en diversos libros sobre sistemología y educación. Ha escrito artículos en torno a la relación entre sociedad, desarrollo, cultura, identidad, globalización así como sobre la sistemología de los procesos complejos.

Actualmente participa en seminarios y doctorados de educación y formación de profesorado en diversas universidades de América Latina y Europa. Sus trabajos giran en torno a la sistemología de los procesos complejos aplicados a la ética, a la comunicación intercultural, educación, política, sociedad y desarrollo humano.

ISBN: 978-958-8022-38-3



9 789588 022383