

ἐπιστήμη λόγος

Epistemología hermenéutica
en la interdisciplinariedad contemporánea

Germán Guarín Jurado



Universidad
Católica
de Manizales



Universidad Católica de Manizales

La Universidad Católica de Manizales es una Institución de Educación Superior, sin ánimo de lucro, de utilidad común, de carácter privado, de derecho eclesiástico. 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 25 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 del 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.

Epistemología
hermenéutica en la
interdisciplinariedad
contemporánea

Epistemología hermenéutica en la interdisciplinariedad contemporánea

Germán Guarín Jurado

Vicerrectoría Académica
Centro Institucional de Investigación, Proyección y Desarrollo

©Copyright

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE MANIZALES

**EPISTEMOLOGÍA HERMENÉUTICA EN LA INTERDISCIPLINARIEDAD
CONTEMPORÁNEA**

Segunda Edición : 2011

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 978-958-8022-43-7

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE MANIZALES

Carrera 23 N° 60-63

PBX: 8 78 29 00; Fax: 8 78 29 01

www.ucm.edu.co

Editor

Jorge Alberto Forero Santos

Corrector de estilo

Héctor Fernando Giraldo Bedoya

Diseño

Juan Andrés Mejía Londoño

Fotografía

Julia Elena Calderón Beltrán

Impresión:

Espacio Gráfico Comunicaciones S.A.

G915 Guarín Jurado, Germán
Epistemología hermenéutica en la interdisciplinariedad
Contemporánea / Germán Guarín Jurado. Manizales: Centro
Editorial Universidad Católica de Manizales, 2008.
158 p.

Incluye bibliografía
ISBN 978-958-8022-39-0

1.EPISTEMOLOGÍA 2. INTERDISCIPLINARIEDAD

Tabla de contenido

| | |
|---|-----|
| Presentación | 7 |
| Preámbulo | 9 |
| Capítulo I. Interdisciplinariedad: <i>paideia</i> y enciclopedia. | |
| Sentido histórico. | 13 |
| Capítulo II. Semántica científica, social-humanista de la interdisciplinariedad enciclopédica de la primera modernidad. Excurso hacia el positivismo como sistema teórico. Preludio postpositivista. | 25 |
| Capítulo III. Manifiesto positivista. | 39 |
| Capítulo IV. Sentido de la interdisciplinariedad como teorización sistémica. | 45 |
| Capítulo V. Interdisciplinariedad en el pensamiento complejo. | 55 |
| Capítulo VI. Interdisciplinariedad, docencia y mundialidad. | 79 |
| Capítulo VII. La interdisciplinariedad como auto-comprensión hermenéutica. | 87 |
| Capítulo VIII. Condiciones para la organización compleja del conocimiento en la episteme contemporánea del tri-eje educación, sociedad y cultura. | 99 |
| Capítulo IX. De las ciencias sociales a las ciencias filosóficas. | 135 |
| Capítulo X. Interdisciplinariedad: disciplina, sentido y hechura histórica. | 145 |
| Bibliografía | 163 |

Presentación

El libro *Epistemología hermenéutica en la interdisciplinariedad contemporánea* del profesor Germán Guarín Jurado, despliega las imágenes de conocimiento propias de los diferentes estadios de la humanidad europea, partiendo, como lo hacen la mayoría de los pensadores occidentales, de Grecia, desde esa geografía conceptual que se despliega en Europa y viene con la conquista y la colonia a desplegarse en América, obviamente como política colonizadora.

Urgen a nuestra universidad, nuestra escuela y, en general, nuestra cultura, considerar cómo ha sido el pensamiento y el conocimiento occidental; hasta el momento actual, las maneras del conocimiento han respondido a unas políticas del conocer europeas y no a modos de conocer en la diversidad cultural, en la pluralidad lingüística que nos constituye como humanidad, hasta donde avanza Guarín, acogiendo a Gadamer.

Como inicio de esta tarea, que es una tarea del pensar mismo en su textualidad-contextualidad, Germán Guarín propone un bello concepto de interdisciplinariedad epistémica que rompe con las cerraduras epistemológicas de la disciplinariedad moderna, postura que en mi concepto es también ético-política. La expansión de la subjetividad es al mismo tiempo el inicio de su disolución epistémica, lo que se alcanza a percibir en el libro del profesor Guarín a partir de la página 116, y que es un programa de la filosofía ambiental desde la cual me aproximo a la interesante pieza escritural del autor. Igualmente la emergencia de la interdisciplinariedad, que puede leerse en clave política, como inicio de esa expansión de la subjetividad e incluso de esa disolución del sujeto de poder, es al mismo tiempo expansión de la objetividad, no solo en clave dialéctica: expansión de la objetividad en la subjetividad y viceversa, sino su necesaria disolución en `realidad` autopoiesica y auto-organizadora, donde el productor es el mismo producto, recordando a Maturana y Varela.

La complejidad, emergente de la dialéctica, la fenomenología, la física cuántica, la biología molecular, la cibernética, la psicología postjungiana y otros conocimientos, constituye el tejido epistémico que le permite a Germán Guarín la coligación entre Ciencias Naturales y Sociales, Educación-Sociedad-Cultura, y otros bucles dinámicos de movimientos rizomáticos que sacan al pensador de la linealidad y la analiticidad, propias del conocimiento moderno; lo conducen, incluso, a hablar de ciencias filosóficas, en un renovado sentido interdisciplinar e intercultural.

El Conocimiento del Conocimiento, título del tomo III de *El Método* de Edgar Morin, hace bucle epistémico-ético-estético con la naturaleza de la naturaleza y la vida de la vida, de tal manera que esta propuesta emerge de la coligación de las dos anteriores: una vez pensadas complejamente las relaciones existentes en la configuración de la Naturaleza compleja, que es lo que Morin llama *La Naturaleza de la Naturaleza*, toma fuerza el *Conocimiento del Conocimiento*, episteme que alienta la propuesta que Germán Guarín construye en estas páginas.

Como lo han hecho los filósofos cuando se sienten impelidos a preguntarse por lo inusitado, lo no pensado, lo no visible, el conocimiento del conocimiento vuelve a ser preguntado por Guarín, para encontrar relaciones muy estrechas con las emergencias políticas que acontecen en las maneras del conocer.

La lectura de este libro abre compuertas a la pregunta acallada hoy por el neopositivismo lógico, totalmente coligado al neoliberalismo y a una neo-hiper-modernidad radical, sobre los sentidos y relaciones entre la educación, la sociedad y la cultura.

Ana Patricia Noguera de Echeverri, Ph.D.

Profesora Titular
Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales.

Preámbulo

La relación entre disciplinas y el vínculo lógico, metodológico y social entre ellas no son preocupación pasajera, no son preocupación del momento; desde siempre, al menos desde lo que podemos llamar el comienzo espiritual de Europa, desde la *paideia* griega, la humanidad europea se ha preocupado por construir un saber orgánico, un sistema general de los conocimientos humanos, cierta organización, cierta jerarquización incluso de los mismos, buscando en ello un orden lógico, una coherencia articulada, una unidad de método, un horizonte común de fines. Hemos de recalcar en esto: dentro de una originaria concepción, la interdisciplinarietà se construye por vínculos históricos y sociales de comunidad de ideas, métodos y fines, e incluso es referencia común a un problema, a unos problemas de trascendencia humana mayor.

Si el sistema general de los conocimientos humanos de la *paideia* greco-romana deviene enciclopedia moderna se debe a que crece, se multiplica el árbol de conocimientos y de posibilidades humanas; se debe a que la arquitectura de la razón científica y de los conocimientos humanos se complejiza en su propia construcción, deconstrucción, reconstrucción. La semántica interdisciplinaria tiene transformaciones históricas, pero la unidad de los conocimientos humanos, de las ciencias y los saberes, es garantizada en torno a los vínculos lógicos, metodológicos y sociales de una tendencia histórica de humanidad a la comunidad de las ideas en las religiones, las filosofías, las ciencias, las artes y los oficios.

En un conjunto histórico evolutivo, la interdisciplinarietà se presenta dentro de un *todo presente* que domina la evolución de sus componentes; así, es interdisciplinarietà de las ciencias una especie de conjunto histórico de saberes y conocimientos humanos que se construye en un cúmulo de etapas, estados, intereses, interdependencias y transformaciones que hay entre los diversos modos relacionales de las ciencias.

La teoría sobre la interdisciplinariedad es presentada en este libro como una episteme histórica desde la pretensión de una unidad orgánica de conocimientos y saberes temporal y culturalmente lograda. Por ello son relevantes en la reconstrucción hermenéutica el sistema general de los conocimientos humanos, la *paideia*, la *Summa*, la enciclopedia, el enciclopediar, sin cuyas semánticas y formas, contenidos y fines, sería imposible presentar una idea mínimamente novedosa.

Los capítulos que a continuación se presentan siguen en lo posible una trayectoria historiográfica, develan un sentido histórico de la cuestión interdisciplinaria, transdisciplinaria, seguramente con muchos baches que la crítica lectora y la propia autocrítica podrán después subsanar, propósito de rigor académico que no nos puede menoscabar, que nos desafía hacia más completas comprensiones de la cuestión interdisciplinaria.

El autor

CAPÍTULO I

Interdisciplinariedad: paideia y enciclopedia.
Sentido histórico.

La interdisciplinariedad, verdad de perogrullo, es relación, vínculo lógico, metodológico, societal entre disciplinas; al parecer es ello toda una abstracción formal e imperativa de articulación, de puentes lógicos entre los contenidos de otra, cual si se tratase de fabricar un edificio, una arquitectura de conocimientos. Valga la pena, por tanto, sopesar esta idea. Quizá, llamamos sistema general de conocimientos a un *órganon*, a un dispositivo lógico capaz de leer una secuencia progresiva y una similitud principal entre diversos saberes y consumarlos en un metasaber. *La imagen de la escala y la imagen de la pirámide* nos sirven para lograr el entendimiento del propósito orgánico interdisciplinario. El último escalón o vértice de la pirámide nos entrega un saber de saberes, una ciencia de ciencias, una ciencia general, una especie de "efecto transdisciplinar". No hay interdisciplinariedad, no hay vínculos entre ciencias y disciplinas sin un precavido horizonte común y transdisciplinar. También nos sirve la *imagen de árbol* cuyo follaje se va cerrando en una copa que elonga hacia el cielo un ramal infinito.

Con las tres imágenes manejadas (escala, pirámide, árbol) la interdisciplinariedad nos da la idea de *ascensión* a lo transdisciplinar; es esta una vocación del espíritu científico moderno, el mismo —que además de progresivo y ascensional— es acumulativo. La relación entre ciencias, entre disciplinas, es un *summun* enciclopédico que, progresivo, ascensional y acumulativo es también culminante: se realiza en un metadiscurso. Este *summun* enciclopédico no es posible sin un *sentido de la historia*, sin la convocatoria a una concepción unitaria, identidad de la historia lineal del pensamiento y de las ciencias dentro de la cual develar una ley.

En el comienzo espiritual de occidente, en la *paideia* griega, son pocos los saberes convocados; igual es en el medioevo grecolatino. La compilación histórica en unidad de sentido se complica en la modernidad, desde el renacimiento hasta hoy. En la *paideia*, en la ciencia filosófica (metafísica) fundada en el culto a las ideas, confluían la estética, la ética y la política, saberes que en su conjunto configuran la exposición de una prístina ontología, teoría

pura del ser. Es el concepto de ser el fundamento del metarrelato articulatorio y la ontología la disciplina que amarra estos saberes; lo que la expresión *paideia* significa, entre muchas connotaciones (educación, cultura, civilización), es precisamente *sentido histórico de la formación del hombre tras un ideal de humanidad que integra orgánicamente todos los saberes y las actuaciones humanas*. *Paideia*, *teoría del ser y formación ideal del hombre* confluyen en un conjunto de sentido histórico. El *trivium* y el *cuadrivium* medieval, la iluminación, la *disputatio*, no desdeñan este cometido.

La *paideia* simboliza un sentido histórico que se elonga hasta hoy; de modo tal, abarca múltiples acepciones totalizantes, por sí mismas sustentables, pues ellas se concitan al lado de la *unidad de lo humano*. Solo mediante la educación es posible reunir a todos los hombres para vivenciar la fuerza vital de ese destino en horizonte ideal y absoluto. Como experiencia colectiva, la educación mantiene viva la *conciencia de la universalidad normativa* que rige todo saber y todo actuar comunitarios. La estética, la ética, la política y la filosofía han de mantener el espíritu de la norma universal, esto es, esculpir la obra humana hasta consolidar la más bella obra de arte, además verdadera y buena, lo que se constituye (platónicamente) en el valor auténtico de la dignidad humana; de igual modo, la gramática, la retórica y la dialéctica (*trivium*), y con ellas la aritmética, la geometría, la música y la astrología (*cuadrivium*). En la *paideia* greco-romana, el *summum* enciclopédico, el sentido del destino histórico, está orientado por una norma-fin, a saber, responder dignamente a la naturaleza humana, a su condición perfectible e ideal, razón de vida histórica y mundana. En este aspecto, la *paideia* griega, el comienzo espiritual de Europa, de la civilización occidental, no se aleja mucho de los comienzos de la era cristiana. Dice Werner Jaeger en su libro *Paideia*:

Frente a la exaltación oriental de los hombres-dioses, solitarios (...) aparece el comienzo de la historia griega como el principio de una nueva estimación del hombre que no se aleja mucho de la idea

difundida por el cristianismo sobre el valor infinito del alma individual humana ni de la idea de la autonomía espiritual del individuo proclamado a partir del renacimiento. (Jaeger, 1962: 8).

En el sentido de la dignidad humana, la afectación más vívida desde la paideia griega, pasando por el medioevo, se remonta hasta nuestras más lejanas y cercanas modernidades, presentándose como la norma-fin universal que da origen y telos, y, a la vez, se impone a todos los saberes; es esto lo que constituye una *personalidad europea, occidental, traducida a una personalidad formativa, educadora, humanista, liberal y creadora*.

Es la unidad histórica en una lógica del sentido, en el criterio de la *summa* enciclopédica, en la unidad de los fines, lo que en la diversidad de saberes, de ciencias, de disciplinas, potencia la interdisciplinariedad, la transdisciplinariedad; ese *paidos* elongado y crecido hasta el valor indiscutible de la dignidad humana sostiene la ascensión de los ideales humanos de autorrealización racional, cognitiva, dentro de la pretensión totalizante de un conocimiento y una ciencia histórica, social y cultural, incluso trascendente. Es como si siguiésemos el curso de una ley natural del hombre y su ser en el tiempo, ley histórica y enciclopédica que responde a una "*estructura natural, madura, original y orgánica*" (Jaeger, 1962: 9), que tiene su comienzo en un "*talante estético*", en un "*acto de visión creadora*" que conduce a idealizar al hombre en sus propias obras, en las que él mismo es como obra: pensamiento, lenguaje, saber y arte, actuación y fundación, que conducen a responsabilizar al hombre de su ser. Estética y ética se funden así en un proceso educativo, formativo, que conduce del individuo a la polis, a la ciudad, a la humanidad esencial. Del mismo modo, se conduce el idealismo matemático platónico, la geometría euclidiana, la lógica aristotélica, sus filosofías y sus políticas, la vida contemplativa medieval, la erudición moderna, el neohumanismo alemán, el siglo de las luces.

El poeta, el ciudadano, el sabio, se reúnen según el espíritu occidental neogriego en una sola personalidad individual y colectiva, comunitaria, social; esta “*trinidad espiritual*” se encarna en la ciudad educadora, dueña de una energía, de una fuerza épica, heroica, libre, que cruza todas las artes, todas las ramas del saber, pero sobre todo, todas las voluntades de actuar y decidir el bien colectivo.

Lo que como interdisciplinarietà aquí se presenta, obedece a una hermenéutica que reconstruye el sentido de la historia que, desde la antigüedad hasta nuestros tiempos modernos, recrea la unidad del tiempo, desde la concepción de un sistema general de conocimientos, de una *summa* enciclopédica; dentro de una ley histórica a la luz de una norma universal, se concibe a la par una unidad de las ciencias. Unidad del tiempo y unidad de las ciencias, transportan al infinito ideal la entelequia de una gran humanidad, permiten anticipar un porvenir, proyectar un horizonte de cada vez mayor perfectibilidad humana, y más cualificado desarrollo humano.

Pero no es solo la unidad del tiempo, la unidad de los saberes, la unidad de fines, lo que aparece en una ley histórica, enciclopédica. También lo hace la persecución de una unidad de método, de una unidad lógico-teórica; es esto de nuevo la historia, el curso de la relación práctica-teoría. Desde la contemplación, el asombro y la glorificación extasiada por el cosmos y la naturaleza, desde la mayéutica socrática —la pregunta/la respuesta— que ilumina una verdad a priori y oculta, desde la silogística y la dialéctica hasta la iluminación y la meditación trascendental, hasta la *disputatio*, el espíritu interdisciplinario busca que el camino de las ciencias confluya en la resolución de un método general base de una teoría universal. En la íntima relación de método y teoría, casi el efecto pragmático, se intenta resolver toda disyunción: mente-cuerpo, espíritu-materia, pensar-actuar, pensar-sentir, pensar-crear; no hay interdisciplinarietà sin esta huella conjuntiva, totalizante, a la luz de la cual hoy se propone como una *praxis*, o sea, ni un método ni una teoría, a la vez teoría-método.

Hacia la modernidad, la revolución industrial, la revolución científica y la revolución intelectual y política, generan otro estatuto de saber; tecnología, ciencia positiva e ilustración promueven otra connotación de los saberes. Entre los movimientos intelectuales empiristas, racionalistas y positivistas se gesta la idea de una ciencia de ciencias, de una teoría general de las ciencias capaz de contener las leyes de todas las ciencias particulares en una sola ley, capaz de contener los métodos de todas las ciencias en un solo método. El positivismo moderno, aún con el ideal platónico, ahora secular, de una gran humanidad, logra con su catecismo político de los industriales —Saint Simon— y con el *“Curso de Filosofía Positiva”* (Comte, 1980) y el *“Discurso sobre el espíritu positivo”* (Comte, 1995), a partir del enaltecimiento del trabajo como virtud industrial que da derecho a la riqueza terrenal y a la salvación, según la prédica protestante, convenir en altruismo lo que semejaba una catástrofe humana, a saber, el advenimiento del capitalismo. Lo que la crítica de la modernidad nos permite es, en este caso, precisar que detrás de pretendidas unidades interdisciplinarias —unidad de sentido histórico, unidad temporal, unidad de fines, unidad de saberes, unidad de métodos, unidad de teoría y método, unidad ideal humana— siempre subyace la idea de una unidad económica.

Si en la antigüedad griega el modo de la unidad tal lo procura el esclavismo, en el medioevo el feudalismo, en la modernidad lo es el capitalismo. No debemos perder de vista el horizonte transdisciplinar, unitario de la interdisciplinarietà, pues sin él nos es imposible captar las unidades sociopolíticas, socioeconómicas, sociojurídicas y aún socioculturales por las que se propende sistémica y enciclopédicamente.

El positivismo moderno condensa en la tecnología el valor del arte, en el trabajo la virtud ética, en el orden y en el progreso la virtud política, en la enciclopedia la virtud científica, a todo lo cual se suma el valor de la teoría ilustrada, supremo culto al individualismo. La ilustración fue el idealismo trascendental del positivismo moderno, fue su metafísica. Lo sigue siendo. Al

mantener claramente diferenciados los artesanos, los obreros, de los intelectuales, como en épocas anteriores, el positivismo siempre enalteció el ideal prístino y digno de una gran humanidad que se alcanza en las ciencias, la moral de las buenas costumbres, la moral de los sanos deberes, la moral primera de los buenos hábitos intelectuales, del ordenamiento mental, pues sin esta moral suprema del pensamiento no es posible alimentar la moral individual, la moral ciudadana, no se puede conservar el orden institucional y procurar su progreso, no se puede curar a la humanidad de su egoísmo. Para el positivismo científico siempre fue explícito el fin de una humanidad ideal en la comunidad, elaborado a partir del cultivo de una salubridad mental, de costumbres y deberes en el individuo.

Con el positivismo científico, con el cual se caracteriza la modernidad, aparecen una ley histórica y una ley enciclopédica dentro de una unidad del tiempo y de las ciencias. No es posible esta pretensión sin el referente ideal de una noble causa por la humanidad, por lo cual alienta también una unidad en los fines, esta vez concepción de un *arqué* y un *telos* secularizados. La fuerza latente del origen y del fin puro de la humanidad sigue irradiando la energía desplegada por la iniciática circularidad platónica.

¿En qué consiste, entonces, la ley histórico-enciclopédica del positivismo moderno? Superados el estadio teológico y el metafísico-filosófico especulativo, la humanidad accede a la época de las ciencias, que son básicamente la matemática, la astronomía, la física, la química, la biología, la sociología. Todas las disciplinas científicas contemporáneas derivan de su estatuto de estas ciencias básicas. Los principios, los métodos, los códigos lingüísticos, la historia de constitución, los modos de ser enseñados propios de las disciplinas científicas de hoy derivan de su diálogo con las ciencias básicas, de precisar las dimensiones estéticas, éticas, morales, políticas, jurídicas, económicas que le son concomitantes. El origen de la interdisciplinariedad moderna es la progresión del conocimiento científico.

La ley histórico-enciclopédica del positivismo moderno se realiza en la sociología y en la teoría de las ciencias como máximo estado del positivismo, en la lógica como síntesis del pensamiento y de la teoría, en la verificación como síntesis del método. Veamos: el empirismo nos deja en la estacada de las ciencias naturales, ante todo de la física natural y del método inductivo (observación, experimentación, clasificación, generalización, Ley); el racionalismo nos ubica en las ciencias analíticas (geometría, matemática), en el método deductivo (Ley, demostración, comprobación). El positivismo avanza desde la matemática hacia la astronomía, la física, la química, la biología, hasta llegar a la sociología. Lo hace conjuntando estas ciencias en la perspectiva de la física (a la astronomía la denomina física celeste, a la física le da el adjetivo de mecánica, a la química la llama química orgánica e inorgánica, a la biología la califica de física fisiológica, a la sociología la nombra como física social) y en el camino que cada una de ellas le ayuda a recorrer hasta llegar a la verificación.

La astronomía aporta la observación; la matemática, la demostración; la física, la experimentación; la química, la combinación; la biología, la historia comparativa de las especies. La observación, la experimentación, la combinación, la historia comparada, la demostración, se reúnen en torno a la verificación o comprobación, confirmación de las leyes sociales en los hechos. Inducción-deducción-verificación es el tronco metodológico que recoge el positivismo. En la verificación, la Ley es ya social.

Bien sabemos que corroborar una Ley social es confirmar una Ley lógica, probar una Ley moral, en cuanto ellas garantizan el orden del pensamiento, la sanidad de los hábitos mentales y las buenas costumbres, el sagrado cumplimiento de los deberes morales, la estabilidad de las instrucciones, base para la conservación de la vida y el progreso social; pensamiento, teoría y método en su relación lógico-moral sirven a un fin social de la humanidad. Solo así se prevé la interdisciplinarietà transdisciplinar.

En fin, es siempre la necesidad de ordenar el pensamiento, la sociedad, la cultura, lo que impone una Ley histórico-enciclopédica, a la vez lógica y científica; en virtud de ello, se da un orden didáctico a los estudios positivos que guarda dos características: en sentido dogmático, el orden da a entender la dependencia sucesiva; en sentido histórico, el orden sugiere ir de lo más antiguo a lo más actual. El positivismo constituye parejas: matemáticas-astronomía, física-química, bio-sociología. La unión de una regla de clasificación y una regla de sucesión crea la unidad del sistema, su concurrencia a un fin, la interdependencia y la dependencia, la gradualidad progresiva de los saberes, esta que va de lo material a lo abstracto, a lo espiritual y social.

CAPÍTULO II

Semántica científica, social-humanista
de la interdisciplinariedad enciclopédica
en la primera modernidad.

Excurso hacia el positivismo como
sistema teórico.

Preludio postpositivista.

El siglo XVII inaugura los tiempos de la racionalidad, los cuales desde el empirismo se remontan al idealismo, pasando por el racionalismo cartesiano, la ilustración, el positivismo; en movimientos tales, de un modo u otro, hay una voluntad interdisciplinaria, enciclopédica, que bien vale la pena analizar y comprender a la luz de lo que, como criterio de regulación, clasificación y jerarquización de los saberes, ofrece cada postura; eso sí, elaboremos este análisis, esta comprensión en perspectiva de tres grandes enciclopedistas modernos: Francis Bacon, D'Alembert y Comte. Si bien todo árbol enciclopédico, al parecer, contiene las mismas materias, no así es similar su orden y distribución ni tampoco sus principios, lo cual marca un profundo rasgo distintivo. Veámoslo en detalle:

2.1 *La enciclopedia empirista inglesa*

Es la precursora de la enciclopedia moderna; Bacon se sirve para proponer su enciclopedia de concebir tres grandes facultades de entendimiento que son *memoria, imaginación y razón*, y de cada facultad pone a depender, respectivamente, tres ciencias generales: *historia, poesía, filosofía*. Nótese que es el entendimiento, sus facultades, lo que suscita la impronta de la enciclopedia. Sobre la base de ello se piensan objetos, método, historia, modo de enseñanza, interrelación ordenada y jerarquizada de saberes, fines (Impronta Gnoseológica).

No se puede perder de vista el entorno intelectual en el que emerge el empirismo como crítica de la tradición especulativa antigua y medieval, del método silogístico aristotélico, de los ídolos del foro, del teatro, de la caverna, de la tribu, por tratarse de prejuicios que no permiten el avance de las ciencias que surgen del lenguaje, de las filosofías platonizantes (ídolos del foro y el teatro) o de la educación, de la familia (ídolos de la caverna), del aserto de que el hombre es la medida universal de todas las cosas (ídolos de la tribu); estas críticas conducen a afirmar la perentoriedad de dedicar los *sentidos* (auxiliados

por la técnica y la tecnología) y la *inteligencia humana* (auxiliada por el método inductivo) a la interpretación de las leyes de la naturaleza, pues solo obedeciéndolas podremos comprender el entorno natural.

La vocación interdisciplinaria de la enciclopedia empirista es llamada a inteligir el ser natural teóricamente histórico, tanto en lo natural propiamente, como en lo civil, eclesiástico, intelectual del hombre, la figura del árbol de los conocimientos humanos es la que sirve para mostrar el origen y el proceso de desarrollo de los mismos, su evolución creciente y progresiva, acumulativa.

2.2 *La enciclopedia ilustrada francesa*

Busca quintaesenciar los conocimientos adquiridos hasta la época; en tal sentido, busca reunir *el espíritu de la época*, al exponer el orden y la correlación de los conocimientos humanos, y al exponer, en tanto diccionario razonado, los principios generales de cada ciencia, arte, oficio.

Es realizada por una “sociedad de hombres de letras”, bajo el conocimiento de que tan magna empresa no puede ser asumida por uno o por pocos; y que el orden, la jerarquización, la correlación de los conocimientos humanos resultantes son el fruto del trabajo sobre conocimientos ya dados, que facilitan lo que en un inicio parece imposible para dos sujetos: D’Alambert y Diderot.

Tanto la enciclopedia ilustrada francesa, como la empirista inglesa, parten de un interrogante gnoseológico, a saber: ¿qué da origen a nuestros conocimientos, qué los distingue? Y de una pregunta epistemológica: ¿cómo no recuperar estas preguntas hoy en el fluir de nuestra experiencia interdisciplinaria, cómo no repensar de nuevo el origen de nuestros conocimientos, el modo de su vínculo, cómo no preguntar hoy por las disciplinas científicas y su relación consigo mismas y las ciencias básicas, las artes y los oficios?

La enciclopedia ilustrada francesa, influida por el empirismo psicológico de la época, el de John Locke preferentemente, situó en las sensaciones el origen del conocimiento, como también en la reflexión o combinación de sensaciones. Las sensaciones nos afirman el conocimiento de nuestra existencia, en el valor de nuestro cuerpo primero, y luego en el conocimiento de los objetos externos.

El conocimiento ha de servirnos para conservar la vida y precavernos del dolor ante la amenaza de los objetos externos; ha de servirnos para seleccionar los objetos que nos hacen bien y apartar los que nos hacen mal. Al reconocer los objetos externos, nosotros mismos llegamos a percatarnos de otros seres semejantes, nuestro prójimo, y solo la *comunicación de las ideas, la invención-convencción de los signos* para comunicarnos, permiten uniros a ellos. He aquí el origen de las lenguas, las sociedades, y del progreso social de las ciencias.

2.3 *La enciclopedia positiva francesa*

Parte del criterio de fundarse siempre sobre conocimientos más simples, generales e independientes, que son los que gradualmente se inscriben en la escala enciclopédica; por ello se empieza por la matemática, la astronomía, se sigue con la física, la química, la fisiología, la biología, hasta llegar a la sociología; supone para ello una alianza empírico-analítica entre inducción y deducción, generalización científica y demostración, lo que se da en la verificación como método de unificación. Todo esto son criterios de universalidad.

En esta noción enciclopédica, la filosofía positiva se encarga de "*considerar cada ciencia fundamental con sus relaciones con el sistema positivo entero y con el espíritu que las caracteriza, es decir, bajo el doble aspecto de sus métodos esenciales y de sus principales resultados*" (Comte, 1980: 35). Como la división intelectual del trabajo es una necesidad, como la especialización es

una necesidad más perentoria, es una filosofía positiva que como sistema universal de conocimientos garantice la Unidad. Esta filosofía positiva es una especialidad nueva que estudia las generalidades científicas.

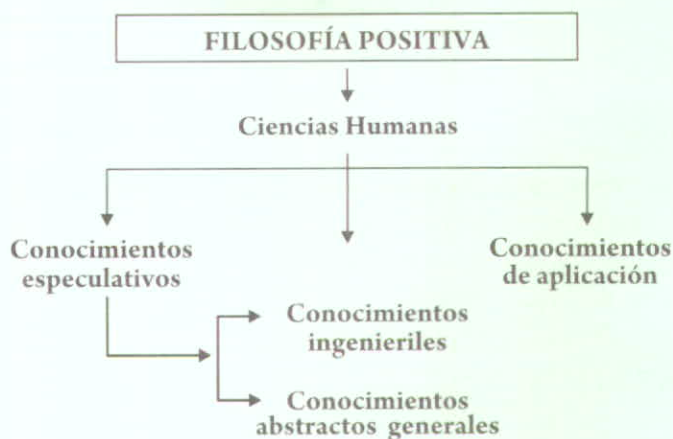
Un sistema general de las ideas positivas está en el fondo mismo de la reforma del pensamiento y la educación que saldrán así de la especulación teológica, de la metafísica, de la retórica literaria; un sistema tal garantiza al positivismo la reforma educativa, la reorganización de la educación, el progreso de cada ciencia, la reorganización social en tanto que reordenamiento de la anarquía social y facilitación del progreso, único modo de salir de la crisis de la civilización. El sistema general de ideas positivas ayuda a encontrar una *doctrina social común*, no tanto única sino *homogénea*, pues en cuanto a unidad es suficiente la *unidad de método*. Homogeneidad de teoría y unidad de método, hacia una doctrina social común que facilite el orden y el progreso, es el cometido de la filosofía positiva. A ello obedece su ley enciclopédica.

La clasificación positiva de las ciencias sugerida por August Comte parte de la crítica a las escalas enciclopédicas de Bacon y D'Alambert, por fundamentarse ellas en una división de las facultades humanas, pues el entendimiento en cada actividad emplea al tiempo todas las facultades principales. Además, insiste Comte, la clasificación debe emerger del *estudio mismo de los objetos* y de las "afinidades reales y la coordinación natural de ellos, de tal manera, que esta clasificación sea en sí misma la expresión del hecho más general, manifestada por la comparación profunda de los objetos que abarca" (Comte, 1980: 53).

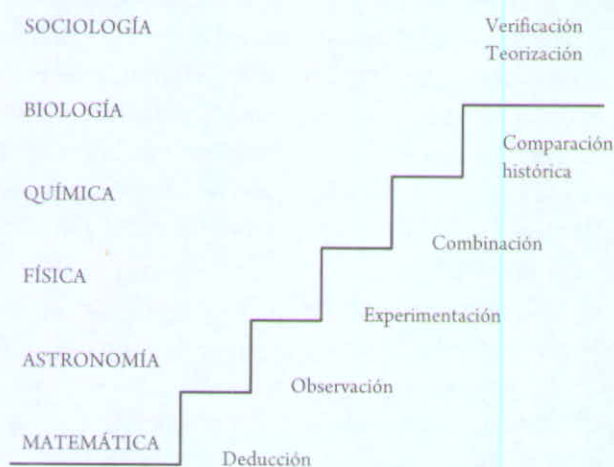
La enciclopedia positiva parte de la división social del trabajo intelectual, sin descuidar la interdependencia entre las ciencias, interdependencia misma de los objetos; *hay trabajos de especulación y de acción* que generan *conocimientos teóricos y prácticos*, siempre y cuando se ligen al estudio de la naturaleza. Hemos de conocer para prever, y prever para actuar, pero desde una inteligencia de las leyes naturales. *El sistema de conocimientos teóricos*

regula así el sistema de los conocimientos prácticos en niveles de abstracción cada vez más complejos. Esto separa a dos tipos de intelectuales: a los *investigadores* propiamente dichos, ocupados del *sistema de conocimientos teóricos*, y a los *ingenieros*, ocupados del *sistema de conocimientos prácticos*, quienes se ocupan además de organizar las relaciones entre *teoría y práctica*, a fin de deducir aplicaciones. Construir un sistema de conocimientos prácticos es altamente difícil, ya que cada arte está cimentado en una o varias ciencias. De ahí que cada que se piensa en una posible disciplina hay que recurrir a las teorías de las ciencias y a las demás disciplinas.

Conocimientos particulares Las ciencias mismas se dividen en aquellas de alto nivel de abstracción teórica y aquellas naturales propiamente dichas, concretas, particulares, descriptivas; de acuerdo con esto, la astronomía, la matemática, la física, la química, la biología son abstractas en relación con la geometría, la mecánica, la barología, la termología, la acústica, la óptica, la electrología, la zoología, la botánica, la fisiología, la política, la economía. Hay una posibilidad de astronomía teórica, matemática teórica, física teórica, biología y sociología teóricas, más desarrolladas que sus correspondientes concreto-descriptivas.



Escala enciclopédica positivista y unidad metódica



En lo que respecta al juego interno de nuestro entendimiento, el espíritu positivo propende también por una unidad espontánea; con tal de ser concomitante con los fines sociales de las ciencias, con el orden y el progreso, el entendimiento ha de mantener en medio de la variedad su cohesión, su continuidad y homogeneidad, su constancia. El entendimiento lógico y ordenado ha de mantenerse en ideas de sucesión y semejanza dentro de una unidad intelectual que le permita atender las relaciones reales entre sus objetos. Nuestras concepciones sobre el mundo requieren de una armonía lógica que solamente el entendimiento unificado puede brindar.

En el rango de lo objetivo y lo subjetivo, la objetividad de la representación teórica se torna difícil ante la magnitud y variabilidad de fenómenos; en medio de dicho riesgo, solo la unidad mental, la unidad de método, garantiza cierta homogeneidad de teorías, cierta convergencia de ellas, una relativa sistematización de las ciencias, alcanzable en la *conciencia humana social*.

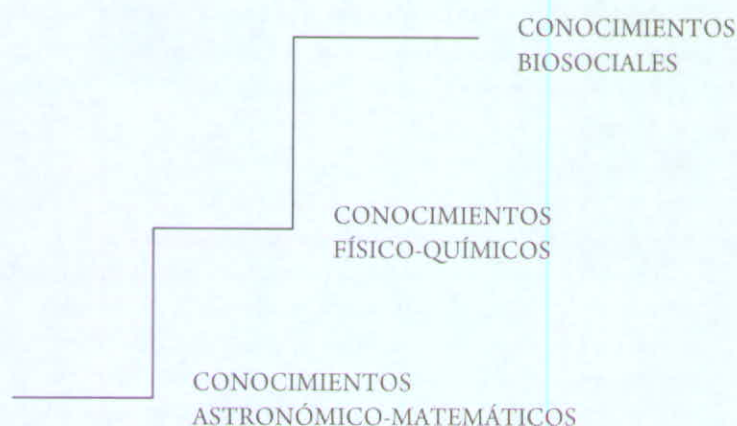
Todos los saberes han de volver siempre al hombre, a la humanidad, en una perspectiva lógica y social que solucione el conflicto de sentimientos e intereses y potencie la cohesión social.

Dice Comte:

Así se llega gradualmente a descubrir la invariable jerarquía, histórica y dogmática a la vez, científica y lógica al mismo tiempo, de las seis ciencias fundamentales: la matemática, la astronomía, la física, la química, la biología, la sociología, la primera de las cuales contribuye necesariamente el punto de partida exclusivo, y la última, el único fin esencial de toda la filosofía positiva, considerada en lo sucesivo, por su naturaleza, como un sistema verdaderamente artificial, sin que por otra parte tenga algo de arbitrario pues todo en esta filosofía se refiere finalmente a la humanidad, único concepto plenamente universal. (Comte, 1980: 184).

Comte recomienda, para una mejor comprensión de su sistema de conocimientos, un apareamiento de ciencias, así: conocimientos astronómico-matemáticos, conocimientos físico-químicos, conocimientos bio-sociales. Esta ley enciclopédica está íntimamente ligada a una ley histórica evolutiva, que la convierte en el abstracto de un sistema en tanto que *todo presente*, comprensión universal de la antigüedad, el medioevo y la modernidad, en lo que a ciencia positiva se refiere, y en el paralelo a la ley de los tres estados: el teológico, el metafísico y el positivo.

Esta sistematización histórico-enciclopédica es la que permite ir más allá de las viejas disyunciones mente-cuerpo, espíritu-materia, sujeto-objeto.



Lo que se piensa, una “*solución intelectual*”, una teoría, “una activa progresión filosófica”, una “generalización filosófica”, con el propósito de aliviar la crisis social, es dentro del positivismo la vocación por una “*regeneración social*”, una restauración social que desde las ideas impacta, primero, el *pensamiento*; luego, las *costumbres* y, por último, las *instituciones*. Sobre la base de que orden y progreso son principios fundamentales de la civilización moderna, dicho orden se establece primero en la mente, en la medida en que ella pueda conciliar *ideas de existencia y conservación*, *ideas de movimiento*, *ideas de organización* e *ideas de vida*, cual si se tratase de abarcar el fundamento en relación con un fin, el equilibrio en pos de un destino.

El primer aporte de la filosofía positivista, que sugiere cierta psicología cognitiva con “efecto pragmático”, a favor de tan específico cometido social, es procurar “*la armonía lógica*”, bien lo sabemos por nuestras conjeturas sobre *física mental* constituida gracias al develamiento de las leyes del pensamiento; recordemos que en la física mental las ideas de orden-existencia, organización-conservación, en fin, el fundamento, el equilibrio, estaría dado por la dimensión estática de las funciones intelectuales, por las condiciones anatómico-fisiológicas (neurofisiológicas) del pensamiento

lógico, mientras que las ideas de progreso, movimiento, vida, destino, fin, serían consideradas por la condición dinámica de las funciones intelectuales, esta vez comprendida como estudio de los productos del pensamiento, estudio de las teorías.

El orden mental, la armonía lógica, la organización de las funciones intelectuales y sus productos, la organización del pensamiento, son la base de la convivencia social, del mantenimiento de las instituciones; en pragmática universal hay una íntima relación entre conocimiento e interés, ¿qué interés subyace a esta pretensión? Desde el orden intelectual, moral y científico, el interés de procurar el progreso; el interés se remite a un fin último, a un destino ulterior.

Para sustentar lo anterior, el positivismo científico asume que la naturaleza de los problemas de la sociedad es moral, no política, que el modo de abordarlos es histórico, no crítico, y que la condición previa para tratar los problemas sociales es articular la ciencia social a todas las ciencias. La psicología positivista naciente es, por tanto, *una lógica moral, histórica, política, acrítica, antimetafísica*. El interés de mantener el orden funda el ideal de progreso, sugiere desde la mente controlada sanear los hábitos intelectuales y las costumbres, evitar toda pasión, toda anarquía individual, coordinar, sistematizar pensamientos, hábitos, costumbres. Es este el modo de unir inteligencia y sociabilidad, y de distinguir la *humanidad* de la *animalidad*.

La *biosicosociología* es así el cometido teórico de sistematizar, mediante leyes lógicas del comportamiento, la moral humana, según el positivismo, más allá de la política y la crítica; las leyes lógicas del comportamiento se traducen en reglas de conducta. Todo pragmatismo exige reglas, condiciones de posibilidad con las cuales funciona todo sistema, sin anarquía, sin subversión, sin pasiones; ello garantiza la felicidad, la superación del egoísmo, del individualismo. De esta forma la biosicosociología persigue la *Solidaridad Social*. Dentro de la organización social, la aspiración popular que

hay que cultivar desde la educación es la detentación del poder moral, no tanto político, la cabal auscultación de la disposición para cumplir con los deberes antes que reclamar los derechos.

Si hablamos de positivismo en las ciencias humanas es en una precisa semántica *biosicosociológica*; el lugar central que aquí ocupa la psicología se debe al sitio que la ley enciclopédica le entregó desde los inicios del positivismo y que nos permite relacionar organismo (*bios*), órgano (*psiqué*) y organización (*socios*), algo así como una relación de vida, pensamiento y sociedad que persigue el orden, el progreso, la solidaridad social, desde el ideal de una lógica moral.

Solo si el logos verbal (la teoría) deviene moralización (del pensamiento y la sociedad) es posible hablar de positivismo psicológico o, como otros lo llaman, neoempirismo, neoconductismo; el "efecto racional-pragmático" de moralización, efecto neoconservador, efecto de resuelta modernidad neokantiana, suscita para las psicologías neoempiristas, neoconductistas, mejor decirles positivistas, un entramado ideológico que las obliga a develar su interés: *interés moralizador*. Si existe en el postpositivismo psicológico el ejercicio de una razón teleológico-instrumental es por la exacerbación conservadora vigente del interés, quizá por intensión, quizá por ignorancia u omisión; por inconsciencia del sentido histórico.

Si se habla de un intelecto positivo en acción, de un método positivo en acción, es porque desde el logos verbal, desde las teorías se ejerce un control moral, es porque la vocación de conservación del orden es también una vocación de preservación moral. Verificar una ley positiva biosicosocial es verificar una ley moral, un buen sistema de hábitos intelectuales, un buen sistema de comportamientos, de conductas morales.

Una *solución intelectual* deviene *solución moral* y su exceso de violencia discursiva puede derivar en *solución final*; esta vez como praxis de una racionalidad teleológica, instrumental intimidatoria; claro, como cualquier idealismo, como el idealismo más puro, el positivismo social, ese

positivismo lógico-moral, mantiene el espíritu religioso de una gran humanidad, instauro la religión de las ciencias positivas, se dispone a un excursio histórico que sigue presentándose como la elongación en lontananza de un platonismo secular.

CAPÍTULO III

Manifiesto positivista.

Bien es cierto que el positivismo declara en la modernidad, amparado en su ley histórica de los tres estados, su propia auto-legitimación, su propio estatuto de poder, lo que lo hace una ideología, esto es, una falsa conciencia de la realidad, una presentación sesgada de la misma; el hecho de presentarse como el fin de la historia, y no solo su fin sino también su cenit, el hecho de hacer del estadio positivo el orgullo de la *Gran Humanidad Social* que combina razón teórica y razón práctica, convierte al positivismo en el adalid de una causa clásica humanista, ahora presentada con las fuerzas educadoras de la ciencia y la tecnología, no solo factores de progreso, sino, ante todo, de ordenamiento moral, intelectual y político.

De nuevo, en el positivismo reaparece el esquema Saber y Verdad, Razón y Poder, tras el ideal orgulloso de una Gran Humanidad, esquema ideológico que en este caso eleva a los tecnócratas al pedestal del humanismo, a la sapiencia tecnocientífica capaz de dirigir el destino histórico de la sociedad. Podemos estar de acuerdo con que hoy es irreversible el matrimonio entre Ciencia, Economía y Política; podemos reconocer, incluso no peyorativamente, la importancia de superar el criterio neutral-objetivista de las ciencias y resaltar su inmanente carácter ideológico, pero hemos de criticar su matricularse en una alianza neoconservadora que a nombre del progreso y el orden sacrifica la libertad.

Lo que le criticamos, entonces, al positivismo, a sus formas contemporáneas, no es su ideología, sino su ideologismo postconservador, su reformismo, su olvido del ideal emancipador. La ciencia y la tecnología han de ser emancipadoras, también la economía y la política, y no meramente represoras, no meramente progresistas. Hemos de recuperar en la inevitabilidad de la unión Ciencia, Economía y Política, el originario sentido público, popular y proletario del positivismo, su espíritu social adrede olvidado.

La revolución del sistema educativo, la revolución social, la revolución de las ciencias, requieren de una revolución del pensamiento, de

una revolución práctica que transvalore las instituciones, que vaya más allá del catecismo de los valores, del catecismo de la creatividad, al servicio exclusivamente de un reformismo de vieja data conservadora que modifica y sana las costumbres individuales, pero no confronta las instituciones intelectuales, morales y político-partidistas del ideologismo moderno.

En mucho seguimos ansiando una moral extracientífica, una civilidad apolítica, neutral; no somos científicos ni políticos, no somos pensadores ni ciudadanos, estamos imbuidos en mesianismo, en nostalgias de paradisiaca premodernidad, y nuestra episteme no es sino la condenación satánica de la ciencia, la economía y la política, mas no la producción teórica dentro del marco del sistema de las nuevas disciplinas científicas. Como no tenemos ciencia y arte, como no tenemos el derecho y la política, como hemos fracasado en la realización de la más incipiente, pero al fin propuesta, proyección social moderna, solo nos restan los catecismos morales de la formación en valores, los manuales técnicos para la creatividad, en medio de la desesperanza aprendida, el tono apocalíptico de las supuestas tragedias milenáricas, en medio del bostezo universal.

No es tanto enseñar la ciencia y la tecnología, no es tanto alfabetizar en sus principios y métodos, sino provocar una actitud, una postura social, oportuna e históricamente pertinente, que tampoco es solo el elogio de lo moderno por lo moderno; nuestra condición histórica de humanidad racional, teórico-práctica, es irreversible. Nos incita a nuestra condición actual de humanidad la pregunta por el hombre dentro del marco de la clonación, la ingeniería genética, la explosión del deseo, la cibersociedad. Su comprensión no es posible con sanas intenciones premodernas, sino con una intelección renovada de la semántica humanista-social de las ciencias y la tecnología, la economía, la política y el derecho.

Ese humanismo clásico, esa teoantropología del hombre superior (verdadero, bello y virtuoso), esa gran mentira eterna del supervalor de lo humano, presente en el trasfondo mismo de las ciencias humanas, cuyas

tendencias epistémicas son orgullosa y estúpidamente moralizantes, pero absolutamente antihistóricas, apolíticas, acientíficas, está hoy en cuestión; formados en humanismos caducos, en humanismos de suspiros del alma, humanismo de mermelada sagrada, de castillos de naipes, difícil de acceder a nuevas lógicas, a nuevas racionalidades, a todas luces alternativas críticas al racionalismo formal, al racionalismo ideal del hombre superior.

No se trata de prescribir, de normar conductas, comportamientos individuales dentro de un sistema de deberes y responsabilidades morales, dentro de una urbanidad cuasicivilista de bellos y buenos valores, certeza apriorística de salubridad social; ni la pedagogía ni la psicología son médico-sociales, clínico-organizacionales. Ninguna de las llamadas ciencias humanas puede hoy serlo, no pueden ellas adscribirse en la tecnologización, en la instrumentación del yo individual y colectivo, so pena de sucumbir a una tecnología del progreso. Nuestro instinto, nuestra pasión, nuestro sentimiento, nuestra exaltación, más que la armonía fundamental del positivismo social, son primeramente liberales, y retoman el problema de los derechos y libertades humanas. Es un postpositivismo social, que más que un poder de conciencia moral popular conservadora, moral de valores y de deberes, instaura un poder de actuación política popular libertaria, juridicidad de los derechos.

CAPÍTULO IV

Sentido de la interdisciplinariedad
como teorización sistémica.

Desde el positivismo científico del siglo XIX la teoría se porta como el órgano lógico-social, como el *organon* que se hace con la dirección, organización y autogeneración de la sociedad; es a partir de este influjo social que la teoría deviene praxis. Al considerar la necesidad de abordar las funciones del intelecto en su sentido estático y dinámico, el positivismo decimonónico remite al estudio de las condiciones neurofisiológicas que hacen posible el conocimiento (sentido estático) y el estudio de los productos del pensamiento lógico, estudio de las teorías (sentido dinámico). Para el positivismo, el problema del conocimiento estaba ya resuelto en el hecho de la producción de teorías, lugar de convergencia de sujeto y objeto, espíritu-materia, humanidad y naturaleza, según se puede interpretar en la doctrina social del positivismo.

Lo que Comte llamó el "*Método positivo en acción*" es el trabajo intelectual en el que el espíritu vive su propia dinámica a través del develamiento en la teoría de los signos, y de los signos de la teoría (si hacemos la inversión, el retruécano complejo de las palabras); contra-introspeccionista, contra-empirista y contra-racionalista, el positivismo comtiano intenta mostrar la inmanencia de teoría y práctica, obliga a solucionar disyunciones como sujeto-objeto, espíritu-materia, pensamiento-trabajo, lógica- sociedad, entre otras. El intento comtiano es así precursor del intento sistémico-complejo, que es netamente postpositivista.

El intelecto en acción produce grandes hechos lógicos, teorías. Las teorías científicas en su organización dan cuenta de "un buen sistema de hábitos intelectuales". Para nada distinto sería válido estudiar los métodos de las ciencias independientemente de las teorías si no fuera para fundar los cimientos de un "sistema general de hábitos intelectuales". El carácter lógico-social, lógico-moral del sistema general de los hábitos intelectuales, cúspide del sistema general enciclopédico de conocimientos positivos, es el que en cierto desplazamiento pragmático (antiempirista y antirracionalista) sitúa el hábito como interés, y lo convierte en un factor epistemológico y social

importante. Por ello es que el positivismo pretende, primero, una reforma del pensamiento; luego, una reforma de la educación, una reorganización de saberes; y por último, una reorganización social. Estas cuatro aplicaciones del positivismo son claras: a partir de la lógica (aristotélico-cartesiana) reformar el pensamiento; reformar la educación; reorganizar los conocimientos humanos en una nueva enciclopedia; reorganizar la sociedad. Estas cuatro pretensiones, de nuevo modo, en actualidad, las expone el pensamiento sistémico complejo de Edgar Morin. Es que toda época, recordemos, tiene su propia modernidad.

El positivismo comtiano nos sugiere una cierta psicología interpretada como *física mental*, *física intelectual*, que adquiere cuerpo como derivación de la física orgánica a través de la figura del *organon*. He aquí, en el positivismo, una de las migraciones conceptuales de las que habla Morin. La metáfora: el organismo viaja de la biología a la psicología (*física mental*), y se convierte en *organon*. El *organon* lógico, mediante la teoría (principio sistémico), reorienta, reorganiza la sociedad. Hallamos aquí el valor del desarrollo del positivismo lógico; no solo como analítica de proposiciones, sino también como analítica social. Desde el positivismo científico del siglo XIX, desde la progresión del positivismo hacia el positivismo lógico-social (alejado todo empirismo, alejado todo racionalismo cartesiano), se anuncia, en desplazamiento de pragmático interés, el efecto crítico-sistémico-complejo de las ciencias. Insistimos en nombrar este desplazamiento-efecto como postpositivismo,

Las teorías en acción, o sea, como *praxis*, surgen en predios del poder intelectual y político, bien al servicio de la dominación, de la instrumentación de lo humano, acusación que se hace al idealismo y al positivismo, bien a favor de una *toma de decisiones* adecuada; del bienestar social común; de los principios políticos de igualdad, justicia y libertad; del ideal de la democracia. En cuanto *praxis*, las teorías no buscan solo impactar el sistema de conocimientos. Buscan impactar el sistema social, procurar su desarrollo. La

teoría sistémica del conocimiento y la teoría sistémica de la sociedad, incluso la teoría sistémica de la complejidad, podrían presentarse, en medio de los riesgos de las tecnologías sociales de dominación, *formas superiores de una (auto) conciencia tecnocrática*.

La teoría sistémica es un conjunto, inicialmente, una teoría de las máquinas (máquina biológica, máquina psíquica, máquina social, máquina cultural) fundada en una teoría de la información, del procesamiento empírico-analítico de la información que convierte el hecho en *dato*. Desde la teoría de las máquinas biosicosocioculturales, se llega a concebir el principio de lo psíquico, lo social y lo cultural, aunque en estos escenarios mentales, lógicos y socioculturales, la construcción del sentido de la vida es menos previsible. Aunque la concepción sistémico-maquinica es de gran importancia en la transposición de modelos biocibernéticos a sistemas sociales en la sociología de la organización, en la macroeconomía, no siempre su aplicación fue fructífera, no es ello suficiente para develar el sentido.

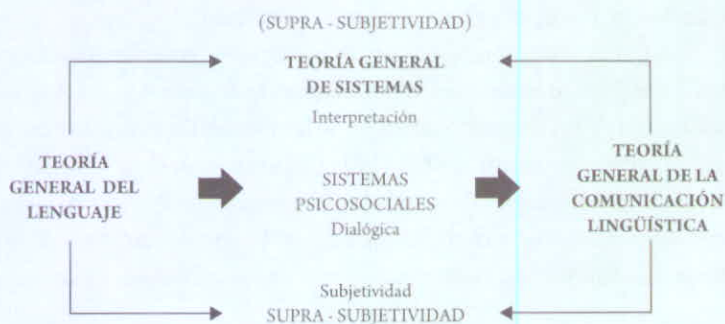
Una teoría sistémica de la sociedad, pensada desde sistemas biosíquicos, contiene, eso sí, independientemente de éxitos y fracasos en la sociología de la organización y la macroeconomía, tres componentes básicos: teoría de las máquinas, teoría de la organización, teoría del sentido, en su orden, sustentadas en principios de autorregulación, principios de conservación y principios de dinámica y desarrollo. De aquí surge quizá la idea moriniana de auto-organización, como superior al mero criterio positivo de organización, para garantizar la autonomía del sistema complejo.

Sistemas maquinicos, sistemas biológicos, sistemas psicosociales, quedan envueltos en el seno de la teoría general de sistemas, a la luz de una generalización de los conceptos básicos de la cibernética y de la introducción de la categoría de sentido (de vida) como concepto básico de la biosicosocioantropología. Las relaciones organismo-entorno, *organon-entorno*, organización-entorno, son paralelas. En estas relaciones el sistema mantiene sus límites, se conserva, su función es ordenadora frente a las

contingencias del entorno exterior, del mismo modo que la teoría ordenaría, orientaría y reorientaría la práctica. El concepto de complejidad, en una teoría sistémica, surge de la relación sistema-entorno; dentro-fuera.

Un sistema complejo asume dos estados en relación con su estructura: el del número de sucesos y procesos del mundo, y el del número de sucesos y procesos de sí mismo. El equilibrio, la estabilidad entre uno y otro estado, determina la mayor o menor complejidad del sistema, según un patrimonio sistémico o de correlación simétrica de consistencia y conservación entre estados del sistema y estados del mundo, mediante procesos de aprehensión y reducción de la complejidad del entorno, mediante procesos de solución de problemas.

Ahora, por mucho que el organismo se compare a un *organon*, a una organización, a esta última le falta el paradigma empírico del organismo. En los sistemas psicosociales (de organización) es difícil la delimitación sistema-entorno, por cuanto la interpretación hermenéutica se ve obstruida por los límites de sentido simbólicamente constituidos; por ello, se hace necesario que la teoría de los sistemas psicosociales se apoye en una teoría general del lenguaje y la comunicación lingüística. La selectividad de los sistemas psicosociales, mediada por el sentido, se hace posible por una teoría general del lenguaje y una teoría de la comunicación lingüística. No hay teoría sistémica psicosocial sin estos aditamentos. Por lo mismo, la complejidad no es posible sin ellas. Esquematicémoslo así:



Si en la biología, en términos de supervivencia, es difícil una mutación radical (por ejemplo de asno a serpiente), no así en sociología, dado que una sociedad agraria muta a una sociedad industrial sin que el límite sea fácilmente discernible; el referente de la muerte es muy difícil de capturar en los sistemas psicosociales. La pervivencia de los sistemas sociales difícilmente tiene presupuestos universales, y con dificultad se puede interpretar por fuera de la “auto-comprensión” cultural históricamente variable de los individuos socializados e interconectados por vasos comunicantes personales, interdisciplinarios y profesionales.

La evolución social difícilmente es análoga a la evolución natural, lo que quizá rompe la teoría sistémica de la complejidad. De igual manera, la pervivencia de los sistemas psicosociales no se emparenta claramente con la supervivencia de los sistemas biológicos. No hay presupuestos universales que permitan sostener una constante que defina la pervivencia de los sistemas sociales, salvo que una “investigación de los sistemas de interpretación” arroje una identidad, un estado-meta válido para todos los sistemas sociales. Pregunta: ¿es este estado-meta fijado y validado por las leyes históricas de progresión del conocimiento y la vida social humana? Al parecer, sí. Estas leyes históricas, de pronto, son el patrimonio estructural sistémico que asegura la pervivencia de los sistemas psicosociales en un trasunto de sentido histórico lineal que va de lo estático a lo dinámico, de la potencia al acto.

La estructura/límite, la escritura/patrimonio de los sistemas biosociales, si ella es una ley histórica enciclopédica de sistemas, estados del conocimiento y la sociedad, se asegura su propia conservación y la reducción de la complejidad histórica, biosocial, abriéndose de lo finito a lo infinito, al menos conservando, sino una ley de semejanza, sí una ley de sucesión, para mantener un criterio sistémico de evolución como sostenimiento de rupturas epistemológicas, de revoluciones paradigmáticas. La infinitud de los sistemas biosociales tiende a definirse así, en términos de pervivencia, conservación, límite, comunicación, evolución histórica.

La teoría sistémica de la sociedad y del conocimiento, es así la comprensión del conjunto histórico-evolutivo de la interdisciplinariedad, de la relación entre ciencias y disciplinas, y de estas con su modo vivencial consciente de dar sentido al entorno, mediante la elucidación de un patrimonio sistémico-estructural. Ley de estados histórico-enciclopédicos de las ciencias y su modo de organizar la sociedad. Conocimiento científico y sociedad (pasados, presentes, futuros) que gobierna, que (auto) regula la evolución social misma, la evolución histórica misma.

Hemos de precavernos dentro de tal teoría sistémica de la interdisciplinariedad en el conjunto actual de los conocimientos científicos y la sociedad de análisis en dimensión global histórica, en nuestro caso de la *paideia* al positivismo, de este al postpositivismo; de una teoría de la estructura social; de la unión teoría-praxis; de la (auto) constitución del conocimiento y la sociedad. La teoría sistémica es práctica en cuanto contribuye a reducir la complejidad en la objetividad de los procesos psicosociales que investiga. La teoría tiene su plexo de objetividad de acuerdo con el progreso de la complejidad (reducción) de los sistemas psicosociales, lo cual hace surgir una evolución social de la eficiencia de los sistemas psicosociales mismos.

CAPÍTULO V

Interdisciplinariedad
en el pensamiento de lo complejo.

5.1 La reforma del pensamiento

Las instituciones universitarias son prevalentemente conservadoras, tradicionales, en la medida en que se remiten al acervo enciclopédico, al acumulado histórico de conocimientos y valores humanos, a la vez que desean innovar, reformar, revolucionar. Este no es un concepto únicamente competente para la universidad, sino también para la educación en tanto que formadora en un espíritu universal supratemporal que se sintetiza en una actualidad, desde los altos valores de la dignidad humana. Morin identifica *este espíritu universal supratemporal humanista con la misión trans-secular* que viaja del pasado al futuro, con la *misión transnacional* de la autonomía universitaria.

El sentido histórico en el que se sustenta nuestra perspectiva de la interdisciplinarietà contemporánea en la formación humanista universitaria y en la educación en general, se encuentra relacionado en la obra de Edgar Morin, efectivamente, con lo que desde el primer capítulo planteábamos: la transdisciplinarietà; sin unos fines humanistas comunes a todas las ciencias y disciplinas no es posible la interdisciplinarietà. Estos fines son fines de conservación-preservación, regeneración (reforma)-generación de lo humano, por lo que se ligan al desarrollo humano, antes que solo al progreso científico y económico. El criterio transdisciplinar, trans-secular, transnacional de desarrollo resulta ser así la crítica regeneradora-generadora a la modernidad progresista, al positivismo social.

La autonomía universitaria, en tanto que autoproducción del hombre por el hombre a través de procesos de formación e investigación, de proyección social, es posible cuando la universidad, antes que al dogma, al autoritarismo, se abre a la problematización que interroga, refuta, cuestiona, desde la base misma de la cultura central europea, para desentrañar sus posibilidades de diálogo con otras culturas, para auscultar la posibilidad de que la cultura científica y la cultura humanística coexistan y se comuniquen. Esto sucede a partir de 1809 con la reforma que Humboldt propicia en Berlín.

La transdisciplinariedad, en tanto que transnacionalidad y transculturalidad, obliga en la universidad decimonónica a una *formación profesional técnica* que culturaliza la cultura pero, también, a una *enseñanza metaprofesional, metatécnica* que culturaliza lo moderno; que mantiene enhiestas la vocación de autonomía, la vocación de problematización, la vocación de verdad por sobre la utilidad. “El espíritu vivo” de la universidad (de Heidelberg) es, por lo tanto, un factor de consciencia autónoma, investigación abierta y plural, ética del conocimiento.

En el siglo XX la “presión sobreadaptativa” de la gran máquina tecnoburocrática, tecnoeconómica y tecnoindustrial, impele a una investigación, a una enseñanza que margina la humanista, que elude la enseñanza general, que tiraniza el saber desde el mercado. Lo complejo, o sea, aquello que “se ha homogeneizado conjuntamente”, tal como desde la enciclopedia positivista era un perentorio llamado de Comte, según se ha demostrado, es el reto que nos impulsa al futuro de las ciencias, a esa supratemporalidad en la cual las ciencias estén enlazadas, comunicadas, no necesariamente unificadas.

Si requerimos la reforma de la universidad, es sobre la base transdisciplinar de una reforma del pensamiento capaz de pensar la multidimensionalidad de los problemas, la mundialidad y planetarización, la globalización; requerimos una reforma del pensamiento que pueda unir la cultura humanista de inteligencia general y la cultura científica compartimentada en disciplinas aisladas, y que pueda unir la reflexión sobre el destino humano, sobre el devenir de la ciencia, con la teoría científica. Para esto hay que introducir una noción de *causalidad en bucle y multirreferencialidad* por encima de la causalidad mecánica y lineal.

La reforma de la universidad es, en relación con la reforma del pensamiento, la perentoria aptitud y actitud ante la necesidad del pleno empleo de la inteligencia; esto significa no una reforma programática, esto es, en conexión con “nuestra aptitud de organizar el conocimiento, en términos

de contexto y de complejidad". El pensamiento del contexto implica la separabilidad, la interretroacción entre fenómeno-contexto planetario; el pensamiento de lo complejo captura "las relaciones, las interacciones, las implicaciones mutuas, los fenómenos multidimensionales, las realidades a la vez solidarias y conflictivas".

El pensamiento complejo es un pensamiento organizador "que concibe la relación recíproca entre el todo y las partes". Una enseñanza dentro de los linderos del pensamiento de lo complejo es una enseñanza que se ocupa de la causalidad multidimensional, multirreferencial, donde lo más diverso se une, donde las partes sirven para conocer el todo y el todo sirve para conocer las partes. No hay reforma del pensamiento sin reproblematicación del conocimiento, sin transdisciplinariedad.

Las reformas aludidas han de partir de la problematicación a la razón, a la institución, al espíritu occidental; han de partir de ciencias multidimensionales ya existentes, ciencias poliscópicas y polidisciplinares como la geografía, la historia, la prehistoria, la ecología, la cosmología, la astronomía; de principios de inteligibilidad orientados desde la cibernética, la teoría de sistemas, la teoría de la información, a partir de los cuales queda expedito el criterio de auto-organización como inclusión del sujeto, de su autonomía en la ciencia; han de partir de la redefinición que de la racionalidad y de las ciencias han hecho pensadores como Bachelard, Popper, Kuhn, Hulton, Lakatos, Monod, Jacob, Prigogine, Atlan, Reeves, D'spagnat, Nicolescu, Levi-leblond, quienes logran unir la cultura humanística y la científica. Este es un criterio clave, universal, de interdisciplinariedad-transdisciplinariedad: enlazar lo disyunto.

Edgar Morin piensa en la necesidad de reformar la universidad, reformar el pensamiento, desde la educación básica misma; si la universidad alcanza la departamentalización y la institucionalización de las ciencias polidisciplinares alrededor de "un núcleo organizador sistémico" eco-cosmológico, eje de la reconstrucción de las ciencias naturales, biosociales y

antroposociales, en horizonte de un “tributo transdisciplinar”, es porque la educación básica primaria ha partido de un matiz marcadamente antropológico en el que el origen, el ser y el telos del hombre son los interrogantes centrales: ¿de dónde venimos?, ¿quiénes somos?, ¿para dónde vamos? Cierta bioculturalidad, así como cierta psicossocialidad e historicidad de los asuntos humanos, deben ayudar a responder estas cuestiones antropológicas. La enseñanza secundaria afrontaría en serio el diálogo entre cultura humanística y cultura científica, a partir de la literatura, la reconstrucción del sentido histórico de Europa. La metáfora de enlaces-bucle que nos sugiere el pensador Edgar Morin, desde la primaria hasta la universidad, quedaría así constituida.

Nótese que nada de esto es pensado sin una “necesidad social” alentada desde la doctrina social del positivismo, profundamente olvidada por leer el positivismo no en su desplazamiento pragmatista, sino en su fuente empirista y racionalista; en Morin, la necesidad social es “formar ciudadanos capaces de afrontar los problemas de su tiempo”. Lo que es una ethopolitización del conocimiento, de las ciencias, tal como en su momento el positivismo culminó con la moralización del espíritu positivo, según se sustentó en capítulos anteriores.

Para el positivismo moderno el interés termina siendo moralizador. En la propuesta de Morin esto es claro cuando encauza las ciencias poli-transdisciplinares hacia el cuidado de la democracia, evitando las especializaciones excluyentes, el autoritarismo de la experticidad, la anulación de la competitividad. El uso pleno de la inteligencia y la reorganización del saber favorecen la idea de una democracia cognitiva y política, de una ética del conocimiento. Si nuestro pensamiento es relacional, si nuestro pensamiento puede reunir conocimientos y disciplinas atomizadas, entonces es posible una ética de la solidaridad de las ciencias, pero sobre todo, entre los sujetos, entre los seres humanos. El sentido de la responsabilidad social de las ciencias, de la confianza social en ellas, depende de esta ética de conjunto que opera desde la

experiencia humana hasta las abstracciones teóricas y disciplinares, inter y transdisciplinares.

5.2 La lógica y la paradigmatología o noológica

¿Cómo leer lo anterior en relación con el paradigma del conocimiento? Como paradigma definitivamente moderno, especie de enlace entre espíritu científico y conciencia moral, neopositivismo y neoilustración (otro de los modos como se presenta el postpositivismo). El paradigma de lo complejo en tanto que paradigma del conocimiento, encuentra en una inicial e incipiente ley de los tres estados la manera de presentarse legítimamente en actualidad. Ya habíamos dicho que ser moderno significa colocarse en condiciones de posibilidad histórica presente, actual, y que por ende, toda ley de los tres estados busca tal contemporaneización. Morin no es ajeno a ello.

Por lo tanto, en el texto *"El problema del conocimiento del conocimiento"*, problema paradigmático, según se ha explicado dentro de un espíritu moderno, lo que Morin termina explicitando es una ley de tres estados que, del plano empírico o plano de las ciencias naturales, el conocimiento en tanto que obtención de datos (información) se obtiene por observación y experimentación, hasta que se logra una teoría fiel y adecuada a la realidad fáctica; en el plano mental o plano lógico, la verdad se obtiene por la coherencia formal de las teorías, lo que las constituye en sistemas de ideas. En el plano social-complejo, el conocimiento se obtiene de modo multifactorial, multirreferencial, según criterios de organización, de auto-organización o etización de los conocimientos. Habrá que leer muy detenidamente el curso de esta orientación.

Si admitimos que la mente es la actividad del cerebro, la complejidad es no reducir la mente al cerebro, ni el cerebro a la mente; el cerebro-mente, la

mente-cerebro, hasta que configuran al homo sapiens son el resultado de procesos de humanización-humanización, lo que implica una necesaria *comprensión bioantropológica evolutiva*. Esta comprensión bioantropológica evolutiva nos lleva a asimilar la máquina cerebral como hipercompleja: el cerebro-mente es uno, múltiple e hipercomplejo, si nos atenemos a cierta relativa trinidad (tres cerebros en uno). Poseemos el cerebro de los reptiles (celo, agresión), el cerebro de los mamíferos (emoción), el neocórtex humano (inteligencia lógica y conceptual). La imaginación surge del desequilibrio entre las tres instancias, lo que resulta benéfico para evitar la preeminencia de un cerebro sobre otro.

Desde Kant, dice Morin, se sabe que el conocimiento depende de una actividad de la mente, lo que es probado por la bioantropología; la mente-cerebro traduce el mundo en representaciones a partir de sensaciones. Las representaciones se traducen luego en teorías, mediante conceptos, ideas, juicios. Tenemos, según esto, un excursus que se sucede así: sensaciones-representaciones-teorías, en tanto que traducción del mundo de la mente, en el cerebro, en el lenguaje de las ciencias.

Ahora bien, la relación mente-mundo es indeterminada si se tiene en cuenta que es la comunicación entre los hombres, su modo de comunicarse, lo que dicta el carácter de la traducción, por lo que es en las *teorías* donde se resguarda la fuente misma del conocimiento; experimentalmente, por ejemplo, se ha logrado activar una zona del cerebro que hace aparecer un momento de provocada alucinación como un momento de real percepción, lo que indica que podemos traducir lo real según como usemos nuestros lenguajes científicos, nuestras teorías. Conocemos realidades, pero nadie conoce la realidad.

Por ende, desde la comprensión bioantropológica evolutiva nos es necesaria la avanzada hasta la comprensión sociocultural; la sociología del conocimiento nos deja en la problemática de la relación conocimiento-teoría-ideología, si bien los sistemas de ideas no se reducen solo a esto. Ello se da

porque la ciencia sostiene un diálogo crítico con la realidad. Dicho diálogo crítico, si bien está influido por ambiciones, celos, rivalidades, modas, que no permiten que la sociología sea superior a su objeto, debe seguir desarrollándose, a la par, por ejemplo, de una historia social del conocimiento paralela a la historia del conocimiento científico; no obstante esta dependencia de lo ideológico, de lo cultural, de lo histórico, los sistemas de ideas tienen "autonomía objetiva" respecto de la mente, de la sociedad y de la cultura, de la historia misma. Dichos sistemas se configuran como una "superestructura" no dependiente de la base objetiva o subjetiva, sino independiente y retrospectiva sobre la base, lo que permite clarificar un marxismo dialéctico y complejo, de movimiento circular, rotatorio.

Ideologías, mitos, religiones existen *per se*, retrospectiva y recursivamente, traduciendo un proceso auto-productivo, un proceso de propia construcción, en el cual el hombre, si se instrumentaliza es porque instrumentaliza su modo de entender el auto-producto, su autonomía objetiva. Los mitos fundan historia, fundan comunidad, fundan identidad y vínculo, fundan religión, creencia, en una realidad a la que no se puede catalogar de no objetiva, pues es producida por unos hombres que se interpretan como protegidos. Las ideologías existen real y objetivamente en el poder, en la fuerza que unos individuos les dan a tal punto de morir por ellas, aunque se vean alienantes y auto-destructoras. Mitos, religiones, ideologías, van procurando, dice Morin, una autonomía gradual de las ideas.

Al hablar, por consiguiente, del "paradigma del conocimiento del conocimiento" nos referimos, según Morin, a una noología o nueva ciencia que se ocupa del conocimiento del conocimiento, que abarca por ende la bioantropología y la socioantropología; la mente, el mito, las ideologías, los sistemas de ideas, su organización. Cierta interpretación de los sistemas de ideas pertenece al ámbito de la lógica y al ámbito de la paradigmología, y tiene que ver con los principios de asociación, exclusión, dentro de una separación de sujeto y objeto, filosofía y ciencia, hombre y naturaleza, que ha

sido común a la civilización occidental. Si un paradigma es un sistema de principios, de métodos y reglas de discurso, si un paradigma es un sentido histórico de las ciencias legitimado por una ley histórico-enciclopédica de organización de los saberes en lo que a los objetos, métodos, códigos lingüísticos, modo de enseñanza e interdisciplinariedad se refieren, la noología propuesta por Morin asume críticamente el paradigma de un principio fundamental definido por el tipo de relaciones que se da entre conceptos centrales, tipo de relación esta que se vuelve dominante; y que en el caso de la mentalidad europea se ha vuelto excluyente al imponer el modelo cartesiano separatista, al universalizar lo que paradigmáticamente solo es viable para contextos socioculturales específicos.

El paradigma complejo uno el disyunto, integra sujeto y objeto, filosofía y ciencia, hombre y naturaleza; se opone a la división social del trabajo a la luz de “principios de separación, diferenciación, conexión y oposición” dictados desde el espíritu tecnoburocrático de la sociedad cientifista e industrial. Eso sí, esta crítica al modelo de organización de los saberes, según un modo determinado de organización de la sociedad, lo que hace es admitir —no negar— que la organización de los saberes se relaciona íntimamente con la organización de la sociedad, y que una reforma del pensamiento desde la noología impone una reforma de la sociedad.

5.3 La epistemología compleja

Una epistemología compleja es, en consecuencia, el lugar de conocimiento donde concurren “multiplicidad de instancias” en una “relación de indeterminación”, relación de interdependencia e independencia de la bioantropología y la socioantropología, cuya *ética del conocimiento* se comprende en tanto que crítica lógica y social a las ideologías paradigmáticas fundantes y cerradas, con tal de establecer su verdad y falsedad según contextos especificados. Aunque un sistema de ideas y una

teoría pueden emerger según condiciones de posibilidad únicas y aún homogéneas, en el caso de una ley histórica enciclopédica, su verdad o falsedad son indeterminadas, ya que pende de criterios paradigmáticos (lógicos e ideológicos) para investigar. Cierta lógica de la indeterminación es, en esta perspectiva, el problema real de la epistemología compleja, cuando más allá del silogismo aristotélico admitido se elaboran teorías.

Ese lugar de conocimiento, lugar de convergencia de instancias múltiples en relaciones de indeterminación, es un lugar de articulación y no de homogenización, en tanto respeta la diversidad, la independencia en la interdependencia, el desorden en el orden, lo múltiple en lo uno; *un lugar teórico, lugar sistémico de ideas sistémicas*, es un lugar donde sujeto y objeto concurren del modo mismo como el observador y lo observado, lo que sugiere la auto-organización en la aventura de viajar por entre las disciplinas en cierta indeterminación e incertidumbre.

La aventura del conocimiento politransdisciplinar es de facto un trasegar de la competencia (especializada) a la crítica abierta, plural, que en ningún momento pretende una síntesis absoluta y perfecta, única y suficiente; no hay complejidad como paradigma perfecto, en tanto que complejidad significa imposibilidad de unificar, de homogenizar, significa voluntad de articular lo fragmentado, incertidumbre al establecer nexos aún impracticados. Complejidad significa, del mismo modo, indecibilidad. La complejidad se caracteriza por la articulación de lo diverso en el caos de la incertidumbre, en la indecibilidad propia de lo que apenas se intenta conjuntar, reunir en red. Pero ello no significa relativismo absoluto, escepticismo, anarquía epistemológica, como en Fayeraben.

Las pulsiones de articulación y desarticulación, pulsiones de movimiento y contra-movimiento, alimentan la consecuencia de la no-totalidad, de que no hay verdad en la totalidad; si en algo se puede leer una relación entre pensamiento dialéctico (Hegel) y pensamiento de la complejidad (Morin) es, precisamente, a través de la dialéctica negativa

(Adorno) que sirve a Morin para desplazarse del sentido de la totalidad al de la no-totalidad, de la verdad a la no-verdad, del ser al no-ser, cual si se tratase de un complejo de contradicciones. Al pensamiento de la complejidad le fascina la contradicción, la tesis-antítesis, la dialéctica negativa y no la tesis absoluta. En este sentido, se explica el carácter trágico del pensamiento de la complejidad: afronta la contradicción.

La pulsión de totalidad sería, en este sistema de ideas, una pulsión tanática, mórbida, la llama Morin, y si bien la pulsión tal como pulsión sintetizadora se presenta en el pensamiento-teoría de la complejidad en tanto que aspiración a un meta-nivel, es él también un lugar de convergente multiplicidad indeterminada, crítico-ética.

En la aventura del conocimiento politransdisciplinar también emerge la experiencia de la velocidad, esa rapidez al leer-escribir-leer lo complejo, ese vertiginoso-vital que es signo de nuestros tiempos, que nos hace habitar el malentendido e interrogarlo; es dentro de este vértigo incesante que estructurar, organizar, compartimentalizar pensamientos, sistemas de ideas, teorías, deviene el más usual malentendido de la epistemología de la complejidad. Aquí, también el problema del paradigma. Ubicarse a la izquierda o a la derecha (en política), en el sujeto o el objeto (en gnoseología), en espíritu o materia (en metafísica) es "error de velocidad" en la lectura-escritura-lectura de la realidad. No comprender la dialectización negativa es "incompetencia crítica de vértigo", que conduce a un polo absolutizador; por ejemplo, el de la filosofía o el de la ciencia, la reflexión o la investigación-verificación.

No obstante la necesidad de contrarrestar la pulsión tanática de totalidad y la incompetencia crítica de vértigo, para el pensamiento de la complejidad son indispensables las ideas generales en cuanto aportan un orden del mundo, una perspectiva de la racionalidad y del determinismo, de la verdad; las ideas generales, combinadas con el saber específico, generan la competencia especializada que se ha de exponer a la crítica, componente

fundante de la complejidad. Hacia las ideas generales, el pensamiento complejo simula una ascensión, cual ÍCARO DEL ESPÍRITU, que suponiendo la prehistoria del espíritu humano afronta el futuro con optimismo.

Esta ascensión es un desafío para la complejidad, en tanto alternativa de superar la complicación (interretroacciones innumbrables), las incertidumbres, las contradicciones, las ligerezas totalizantes y las velocidades que confunden; esta combinación dialéctica de simplicidad y complejidad misma convoca procesos de selección, jerarquización, separación, reducción (simplicidad), convoca contra-procesos de comunicación-articulación de lo disyunto y lo distinto (complejidad), convoca lo reductor y lo global, convoca la parte y el todo: no es posible conocer las partes sin el todo, no es posible conocer el todo sin las partes (Pascal).

La pretensión de Morin con la epistemología compleja es configurar un círculo virtuoso o círculo productivo de las ciencias, un círculo espiralado (de ahí lo de bucle) para dar a entender un “movimiento de lanzadera”, de tirabuzón, en el circuito de las ciencias, en la ida y vuelta de los saberes que “estimula el desarrollo del pensamiento”; sobre la base de una “deficiencia congénita del pensamiento”, la ascensión compleja en círculo productivo virtuoso busca lo general —no lo toral— para aliviar al pensamiento del caos, la incertidumbre, la contradicción. La ascensión compleja permite desde la simplicidad buscar lo oculto de los fenómenos, permite hallar el trasmundo de las leyes que guardan el necesario orden del mundo, orden no soberano, no absoluto.

Edgar Morin presenta la complejidad como dialógica/orden/desorden/organización”, en la que la metafísica del orden absoluto desaparece: desaparece en el sentido de su matemática perfección y de su religioso origen divino. Al desaparecer la idea de este orden fundante y fundado exacto, la complejidad, además de relacionarse con la incertidumbre, lo hace con lo indecible, con lo inconcebible. Los conocidos diez

mandamientos de la complejidad están llamados, con esta manera de la complejidad, a ser no solo “un principio del pensamiento que considera al mundo”, pero que no devela una esencia mundana, sino también a ser un principio regulador del tejido fenoménico de la red del mundo, ser un principio de gobernabilidad de la ingobernable realidad.

La ciencia es compleja porque en lo referente con su sociología es rivalidad, conflicto entre el sistema de teorías y el unanimismo del método; a la vez crítica y consenso, es una especie de tipo-ideal, de racionalismo utópico, pretende ella un consenso entre *empirie* y razón, verificación e imaginación. La ciencia clásica es compleja en este primigenio sentido. Solo una complejización histórica permite leer esto, lo que significa que reducir lo biosociológico a lo físico-químico requiere toda una complejización que conduce, incluso, a leer lo físico-químico como biosociológico, y lo biosociológico y físico-químico en trance biocosmológico, tal como se requiere en la biología molecular. Complejizar lo simplificado, complejizar lo reducido, depende de una visión histórica, de una jerarquización, de una organización producida por el sujeto que observa la historia de la ciencia. *“Todo esto para decir que el corazón de la complejidad es la imposibilidad tanto de homogenizar como de reducir, es la cuestión de las Unitas Multiplex”* (Morin, 2000: 149).

El desorden, el azar, el ruido, el caos, la incertidumbre, la indeterminación, forman parte de la complejidad, pero ella no se reduce a ello; siempre se requiere una “potencialidad organizadora”, reorganizadora, una auto-organización; no obstante, altos niveles de complejidad suponen altos niveles de aleación, de desintegración. Siempre en sistemas altamente complejos se requiere crear soluciones de organización para combatir la tendencia del sistema a la desintegración.

De ahí que se haya impuesto en la teoría de la complejidad el tetragrama orden/desorden/interacción/organización. Las condiciones y límites de la explicación científica están en el modo de combinar los elementos del tetragrama para procurar la *Unitas Multiplex*.

La perentoriedad de la organización, de la auto-organización, convoca un método que de la información pasa a la computación, de la computación a la complejidad; la información (en unidades bits) es de carácter físico-bio-antropológico.

El carácter bioantropológico de la información, o sea, el que más allá de lo físico comprometa a un ser viviente cultural, es lo que impone considerar la información como secundaria respecto de la computación, la cual remite al sujeto organizador, al sujeto de conocimiento, más que al sujeto de información. La información es física, la computación es conocimiento organizador, a partir de procesos de comunicación y transformación de signos. Solo hay información si hay vida, solo hay conocimiento si hay computación de la información sobre la vida. Esa computación implica comunicación, interpretación y traducción de signos vitales, de modo organizado y complejo.

Desde el punto de vista computacional el *"Conocimiento del Conocimiento"* no es una auto-reflexión endógena; si el conocimiento se separa del mundo también se separa de sí mismo, no le es posible auto-mirarse. El cerebro no es conocido por el espíritu, el cuerpo no es conocido por el espíritu. Solo los medios de la investigación científica permiten al espíritu saber del cerebro, saber del cuerpo, saber de las interacciones intersimpáticas entre miradas de neuronas. Por ejemplo, al espíritu declarar el amor no sabe nada de lo que le ocurre al cerebro-cuerpo. El conocimiento surge del desconocimiento de nosotros mismos.

En sentido computacional-organizacional, somos intérpretes, traductores de realidades externas (incluso de las de nosotros mismos), co-productores del objeto conocido, co-productores de objetividad, subjetivadores de objetividades sin que ninguno de los dos polos del conocimiento se anulen; dentro de la subjetivación de objetividades emerge el paradigma en tanto que objetivación, o sea, auto-organización celular, psíquica y cultural del objeto que crea un tipo de relación lógica (inclusión,

conjunción, disyunción, exclusión) entre nociones y categorías maestras, relación que controla el discurso incluso en la semántica, lo que hace de todo sistema de ideas una ideología.

Ahora bien, si la información es física, si el conocimiento es computación, co-producción del objeto, de la objetividad, la sabiduría es reflexión; es el momento en que ciencia y filosofía confluyen en un lugar de complejidad en tanto que reflexividad. El paso del laboratorio a la teoría requiere siempre de un ejercicio complejo de reflexividad; igualmente, el paso de la computación a la complejidad. Repensar la ciencia, repensarla en su laboratorio, en su información, en su computación requiere de la filosofía. De ahí que, por ejemplo, siempre se pase de la práctica a la teoría, de la consideración elemental de la partícula, de la célula, a la consideración de la partícula concepto-umbral, célula-umbral, frontera máxima en la filosofía de la ciencia contemporánea, cuando el concepto se extralimita a lo inconcebible, momento de "la verdadera época de revolución paradigmática".

La epistemología compleja se muestra así como aquella que a futuro, desde ya, desata el "nudo gordiano" de las ciencias, pues hoy, ellas se encuentran en el conflicto de la discusión, de la crítica interdisciplinaria, especie de guerra de sentidos solo solucionable transdisciplinariamente por la teoría del pensamiento de la complejidad en las ciencias. El movimiento sistémico, claro, es ese paso de transición, intermedio, entre el *estado crítico* de las ciencias y el *estado complejo*, tanto como decir que la computación media entre la información y la complejización.

Está en curso una revolución, hay muchos combates; aún no ocurre sobre ello una *toma compleja de consciencia*, aún no hay en esta óptica una ciencia con consciencia en tanto que *consciencia de la complejidad*; está ocurriendo por hoy la crítica extracompleja, ella misma camino a la *autocrítica compleja*, tanto como transcurrir hoy por un modo de la simplicidad hacia la complejidad. Después de Auschwitz, después de Hiroshima, es indispensable una *auto-crítica compleja* que redescubra filosóficamente el valor social de la

ciencia, el carácter ciudadano del científico, tal como se exigía desde el paradigma de la ciencia positivista. Solo una *sociología compleja* garantiza la posibilidad última de una *auto-crítica compleja*. En esto radica la comprensión de los movimientos mundiales en ciencia, tecnología, sociedad y desarrollo (la connotación del término *desarrollo* resignifica la sociología positivista del progreso y la connotación del término *organización* resemantiza la sociología positivista del orden). Pero, el concepto de organización está en la base misma del positivismo.

En la sociología de la complejidad, Morin quizá propone los fines de organización y desarrollo como sustitución semántica de los fines positivistas de orden y progreso; el postpositivismo moriniano, en mucho, estriba en esta teleología secular que redescubre en el positivismo el concepto de organización como paralelo al de organismo en sentido biológico, al de *órganon* en sentido lógico. Aunque a decir verdad Morin no acepta este paralelismo biosicosociológico de organismo-*órganon*-organización, a mí me parece fundamental (al menos como criterio de simplicidad originario) para la teoría de la complejidad. El cruce biosicosociológico de caminos, epistemológicamente hablando, no es posible sin la migración conceptual que sugiero.

Un camino tal desde la biología, hacia la lógica y luego a la sociología, parece encontrarse, entre tantos, en las obras de Piaget: *Biología y Conocimiento*, *Epistemología y Psicología*, *Tratado de Lógica y Conocimiento Científico*. El problema de Piaget, el problema del paralelismo mismo, es que no avanza hasta el criterio auto-eco-organización. El circuito de las ciencias es base del pensamiento de la complejidad y para Morin el asunto está bien tratado en la epistemología genética de Piaget; recordemos que desde el positivismo científico, la psicología se encuentra en un limbo entre la biología y la sociología. Igual sucede en la complejidad científica. Si el positivismo comtiano soluciona el problema de la *psiqué* en términos del *órganon* lógico-clásico y el *órganon* lógico-matemático en términos de estructuras

neurofisiológicas estáticas, en cambio, la complejidad moriniana, aún aceptando los valores de la lógica aristotélica, considera apenas su valor paradigmático, como así también lo hace con la lógica matemática. Del mismo modo Morin se pregunta —como Piaget— de dónde viene la construcción de estructuras innatas supuestas por Chomsky, y además, se reconcilia con la teoría piagetiana de la fenocopia (fenotipo).

El circuito epistemológico requiere adquirir, por ende, una poli-trans-competencia lógica para habitar los límites, los umbrales, las fronteras, las contradicciones; para sumirse como sujeto de todo discurso, para no mostrarse anónimo no oculto, para no presentarse neutral y objetivo, para exponerse al control de la subjetividad propia por parte de otros, para procurar analogías, metáforas. Estas migraciones conceptuales son las que edifican la historia de las ciencias: la metáfora célula, la metáfora trabajo, la metáfora partícula viajan de lo físico a lo biológico, de lo biológico a lo antropológico y social. También la metáfora información.

En el viaje de conceptos, lo que Morin llama la *Migración Conceptual*, el viaje debe ser consciente; Morin ve la oportunidad de una oxigenación interdisciplinaria de las ciencias, de las disciplinas en perspectiva transdisciplinaria compleja; esta transmigración potencia la ocurrencia del “error inteligente”, dentro de unos “juegos lingüísticos” que si bien pueden resultar molestos para los puristas, sin embargo, son de un inmenso poder denotativo y connotativo. Es como poner las palabras a hacer el amor, a caminar por entre un circuito: invertir, permutar expresiones, hacerlas girar, generar con ellas un bucle.

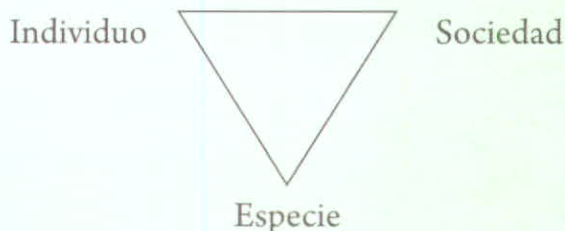
El pensamiento de la complejidad es marcadamente racional, aunque se cuida de la racionalización; en las sospechas de Horkheimer, Adorno, Marcuse, Edgar Morin interpreta los llamados de alerta en torno a la razón exacerbada, sofocada, auto-destructiva en su delirio lógico y de coherencia. Hemos de poner, entonces, a jugar lo irracional, hemos de jugar al error inteligente para contrarrestar “racionalizaciones dementes”. Para que la razón

siga evolucionando hay que incluir la sin-razón, los misterios que hay en el mito, en la técnica misma, en el conocimiento de la naturaleza. En la prehistoria del espíritu humano estamos también en el paradigma perdido, hemos de nacer de nuevo, esperamos otro renacimiento, en el que sea posible la convivencia de las ideas, de los sujetos.

5.4 En-ciclo-pediar: en-ciclo-pediar

Significa generar un circuito epistemológico en “efecto de lanzadera”, en “efecto de red” que permita unir lo disyunto; unir ciencia, política e ideología; unir ciencia, filosofía, religión; unir individuo, sociedad y especie; unir física, biología y antroposociología; unir objeto, sujeto y sociedad; es lo que está expuesto en el magnífico texto que introduce el primer volumen de *El Método* de Edgar Morin, introducción titulada “*El espíritu del valle*”.

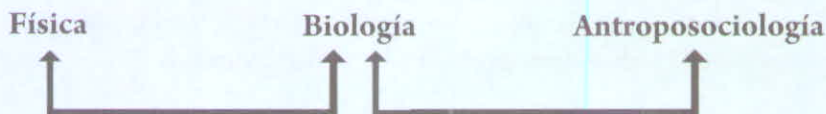
Hemos mutilado el concepto de sociedad, hemos mutilado la ciencia antro-po-social, la hemos separado de la ciencia de la naturaleza; articularlas requiere de reorganizar la estructura del saber. Solo un trabajo de “radical, abismal amplitud en-ciclo-pédica” potencia esta requerida articulación-reorganización estructural. Este trabajo se inicia cuando reformulamos toda definición del hombre como ser únicamente biológico, psicológico, sociológico, antropológico, individual o social, de especie. El hombre es un concepto trinitario:



Concebida esta trinidad, lo que Morin hace en *“El Paradigma Perdido”* (1974) es intentar fundir (no reducir) lo antropológico con lo biológico y lo social; esto genera los nuevos problemas de auto-organización, organización, complejidad. La organización es de naturaleza física (como en el positivismo), que se introduce en la organización viva (organismo), en la organización antropológica, en el *órganon* psico-lógico.

Química
Termodinámica
Organización viva
Organismo

Organismo mental
Neurofisiológico
Organon lógico
Organización institucional



Sabemos que una fundición de este tipo supone integrar el observador a lo observado, lo subjetivo a lo físico-objetivo, lo cual es superación del imperativo fisicalista que responde a la complejización *mundo-sujeto-cultura*. La determinación sociológica positivista, también lo sabemos, es consecuente con un imaginario cultural ilustrado-industrial. Es el desconocimiento de la concepción social de las ciencias, desde el desconocimiento de la doctrina social del positivismo, lo que ha impedido leer la determinación sociológica de los saberes, lo que ha hecho separar las ciencias de la naturaleza de las ciencias del hombre.

La “implicación mutua”, “el empuclamiento circular” de *física, biología y antroposociología* (nótese el limbo de la psicología) corre con tres peligros: a) que suene a un enciclopedismo clásico; b) la tensión entre disyunción-conjunción; c) el que se produzca un círculo vicioso, un ciclo infernal. A estos tres riesgos, Morin los llama el muro enciclopédico, el muro epistemológico y el muro lógico.

La universalidad ha de renunciar a estos tres muros y en tal sentido al conocimiento; lo que Morin denomina inaugurar una Escuela de Investigadores que habita el duelo: *Escuela de Duelo*. No obstante, al habitar la escuela del duelo, los investigadores terminan especializándose, fragmentándose, operacionalizándose, y los grandes problemas generales los dejan a la filosofía, a la cual separan de la ciencia, a la cual califican de elitista, barroca, especulativa, los dejan a la religión. Pero lo peor no es solo esta separación especializada entre ciencias, filosofía y religión, sino la separación hiperspecializada en el interior mismo de las ciencias especializadas. Por ejemplo, la hiperspecialización de la física en micro-física y cosmo-física.

Una ciencia con consciencia, una ciencia de la ciencia, una ciencia como praxis social a la postre es una crítica misma de la ciencia que devela su poder de manipulación, su interés en el presunto desinterés, su alianza con el poder político, su especialización e hiperspecialización, su fragmentación disciplinar; es una propuesta de integración, de articulación de las dicotomías que no significa un conocimiento general, una teoría unitaria, la cual no cuenta con que la realidad se resiste a ello, sino a la búsqueda de un método para sobrellevar el duelo, para juntar lo escindido.

Muy al estilo de Descartes, el método permite conducir bien la razón, buscar la verdad, a partir de la duda; contrario a la duda cartesiana, muy segura de sí misma, la duda moriniana es una duda radical, es una duda que duda de la duda, de la posibilidad de que a través de la duda se logre despejar la mente, purificarla, hacerla tabula rasa, liberarla de prejuicios, la ciencia de hoy parte de incertidumbres, de la duda alrededor de la separación de la *res cogitans* y la *res extensa*.

La duda moriniana es una consecuencia de la ignorancia camuflada en el pedestal de saberes muy creídos de sí mismos; es una consciencia de la confusión en medio de lo presentado como evidente, claro y distinto; es una consciencia de la incertidumbre tras lo certero; es una duda que se interroga por las "condiciones de emergencia y existencia" de la ciencia actual. Esto

semeja un a-método, en el que la incertidumbre micro-física, el desorden termodinámico, la aleación de las mutaciones genéticas parecen impedir la ciencia, aunque en verdad la potencian y desarrollan, y se convierten en “precursoras de la complejidad”. Este a-método es más bien un hacer camino al andar, un caminar sin camino, un encontrar buscando, un hallar método al final. “Aprender a aprender a aprender aprendiendo”.

Entre la incertidumbre, la indeterminación y la confusión, se ha de mantener la oportunidad de un círculo virtuoso, productivo, de un circuito, de una circulación de saberes físicos, biológicos, antrososociales, con el fin de mantener la relación objeto-sujeto, naturaleza-cultura; el círculo es una “ruta espiral” que coadyuva a resignificar el sentido de la enciclopedia. Como organización de los conocimientos humanos no es ya una clasificación arbórea, una jerarquización en escalada. Enciclopedia en su sentido originario (*agkuklios paideia*) es “un aprendizaje que pasa al saber en ciclo”, es un ciclo-pediar, un aprender a articular lo disyunto en un ciclo activo, productivo de saber. Esto conduce no a los conocimientos totales, sino a los puntos álgidos, a los lugares de umbral, a aquellos sitios de intersección, comunicación, articulación organizacional; a aquellos de auto-referencia, de auto-organización donde el sujeto surge como yo soy con el objeto.

La inspiración espiral de la *scienza nuova*, la ruta espiral del a-método, método que se opone a metodología, parte de un interrogante-cuestión, sigue con una reorganización conceptual en cadena que alcanza niveles epistemológicos y paradigmáticos, y alcanza un método articulador e integrador: orden/desorden, claridad/oscuridad, distinto/idéntico, sujeto/objeto, espíritu/materia, hombre/naturaleza.

CAPÍTULO VI

Interdisciplinariedad, docencia
y mundialidad.

Ya que la *teoría, el método, la praxis* de lo que hoy intentamos comprender por interdisciplinariedad remite a lo que la tradición del pensamiento occidental se denomina sistema general de conocimientos, enciclopedia, rastreemos lo que ello ha significado en las tres grandes épocas de la historia de la humanidad occidental (antigüedad, medioevo, modernidad) y apuntemos a sustentar que la “interdisciplinariedad”, definidos el objeto de estudio, el método, los códigos lingüísticos y la historia de constitución de cada disciplina en ciencia, es un factor epistemológico, o sea, que define el estatuto de científicidad de cada disciplina, como igualmente lo hace el “modo de enseñarla”. Cierta *qué*, cierto *cómo*, cierto *para qué* de la interdisciplinariedad, los cuales hay que precisar en cada época, nos servirán de nudo en ese cometido, esto es, para establecer los principios, métodos y fines de la misma en su semántica científica y humanística.

Una inmensa *paciencia erudita*, una profunda *paciencia investigativa*, son indispensables para poder leer la interdisciplinariedad a través de un sentido histórico enciclopédico que se auto-comprende apenas hoy, con los nuevos potenciales de la hermenéutica; lo que como teoría nos exige la interdisciplinariedad es *paciencia erudita*, lo que como método ella nos requiere es *paciencia investigativa*, lo que es como *praxis* nos obliga a una visión científica socialmente interesada en la promoción histórica del bien común y la emancipación para la solución espontánea de la dignidad humana.

Esto es la *paciencia científica*: erudición, investigación y proyección social. Solo una docencia así concebida puede recuperar la dignidad, el valor humano de la profesión, pues teóricamente estamos conminados en la actualidad a una concepción crítica e interpretativa sistemática y compleja del saber; metódicamente, a una actuación crítica, y praxeológicamente, a una interacción dialógica y comunicativa. La docencia es erudición, investigación y proyección paciente, serena y con profundo *sentido histórico y social*, que recupera de tal modo la intelectualidad; es totalmente interdisciplinaria y universal, cosmopolita y compleja. El texto “*A propósito del campo semántico de*

la docencia", del magíster Ernesto Contreras Guatibonza (2005), hace notar la urgencia de un MARCO *histórico científico-culturalista* que se sitúa como *referencia objetiva* de la docencia; no hay docencia sin lo que Contreras identifica como una *protección genealógica, entendiéndose proto/meta/poli/historia crítica originaria* del decurso civilizante de occidente hasta hoy, a la luz de una tradición-valor, valor-signo de lo humano, alta prestancia de la dignidad de la especie.

El marco histórico-científico culturalista requerido para la docencia interdisciplinaria que propone la Maestría en Educación de la Universidad Católica de Manizales es, en palabras de Contreras, indispensable para proteger, mediante la oralidad y la escritura, los *patrimonios culturales* de la humanidad pensadora y creadora; este criterio de conservación de una tradición-valor-signo de la humanidad está a la base de todo esfuerzo enciclopédico sistémico e interdisciplinario, fruto de la paciencia erudita.

Antonio Rodríguez Huescar, en el prólogo al "*Discurso preliminar de la enciclopedia*" de Jean Baptiste le Ron D'alembert (1981), sustenta precisamente que desde la enciclopedia de Plinio, Marciano Capella, San Isidro, San Mauro, Bayle y Chambert, la inicial voluntad compiladora estaba alimentada por la "misión-visión intelectual" de evitar la desaparición del saber antiguo, del saber clásico. La voluntad creativa de la enciclopedia moderna emerge de la voluntad compiladora de las enciclopedias preliminares. En medio de las barbaries, consecuencia de la civilidad fracasada, el perentorio llamado a los intelectuales es cuidar de los bienes conceptuales de la humanidad. En pos de tal se portaron los sabios antiguos y medievales.

Al entrar la modernidad científico-tecnológica, también nos lo enseña Rodríguez Huescar, el enciclopedismo se traduce en un deliberado afán de difundir, propagar lo que se suponía un saber popular, ligero, leve, dentro de un espíritu democratizador positivista de las ciencias. Si hablamos de enciclopedismo es, propiamente, por lo que se interpreta como una

respuesta al querer popular de la época de las luces, tal como hoy se puede reinterpretar el imperativo sistémico-complejo de la interdisciplinarietà enciclopediante, renovación del iluminismo presentificador.

Del afán compilador-conservativo al espíritu difusor-creador, de las enciclopedias antiguas y medievales al enciclopedismo moderno, a la sistémico-compleja interdisciplinarietà enciclopediante, occidente ha configurado en muchos siglos una ideación cultural que avanza hasta la técnica, hasta la máquina. La educación, la docencia, llegan a transmitir una misión-visión de sentido histórico en tanto que prosecución de una gran humanidad cuya estela se prolonga hasta hoy, época de la técnica, siendo esta parte misma, último modo de ser, del fundamento subjetivo de la metafísica. Aún en la época de la técnica se mantiene el prurito de ser como gran humanidad.

En consecuencia, un sujeto docente ha de inteligir abiertamente el sentido histórico de una época que como la nuestra tiene su ser humanístico y científico en la comunión de todas las ciencias naturales y del espíritu; lo que ha complejizado la semántica contemporánea de la docencia es esta necesidad de comprender que las ciencias humanas no son un fantasma ni una retórica insulsa, sino que se entronizan en el cuerpo mismo de la globalización tecnocrática, maquinica, industrial, a la par que la convocatoria a un estado de derecho que favorece la libertad, la democracia, que combate la dominación.

La interdisciplinarietà crítico-interpretativa, sistémico-compleja, en-ciclo-pediante, ese flujo contemporáneo de saberes en red, mantiene el espíritu conservador-creador-difusor-emancipador que va de la enciclopedia al enciclopedismo dentro de un ideal de humanidad que ahora involucra la época de la técnica; si un cúmulo de ciencias básicas, si un vasto listado de asignaturas refleja en el currículo clásico apenas un plan de estudios enciclopédico, ello obedece a que se nos traspuso el espíritu de otras épocas, y a que en la actualidad nos parece difícil —casi históricamente imposible— reformar, recrear, transformar.

Nuestro *paidós*, nuestro enciclopedismo clásico, nuestra básica interdisciplinarietà programática (que puso unos contenidos extensos y atomizados, una docencia con unos métodos memorísticos, experimentales) están en crisis, en reversión. Pero ello no significa una tajante ruptura con el humanismo grecolatino, con el modelo moderno físico-matemático, de vital importancia si atendemos la necesidad histórica de fusionar dos concepciones científicas de tradición cultural, tanto como fundar la conciliación de idealismo y el materialismo. Esto es posible si admitimos que la época de la técnica está también atada a la época de la metafísica, criterio universal interdisciplinario por excelencia, que la videncia de la técnica proviene de la violencia misma de la metafísica, de la videncia misma del gran fundamentador, del gran sujeto.

Tanto el pensamiento débil (Vattimo) como el pensamiento complejo (Morin), el uno desde el nihilismo activo, el otro desde el optimismo desarrollista, admitirán esta concepción universal interdisciplinaria; también las hermenéuticas de otra índole: la hermenéutica trascendental de Appel, la urbana de Gadamer, la comunicativa de Habermas. La interdisciplinarietà crítico-interpretativa, sistémico-compleja, en-ciclo-pediante, al refutar el metarrelato enciclopedista y del enciclopedismo, invita a la conjunción de lo disyunto: lo humano y lo científico.

Si nuestra docencia apunta a un *campo de reconstrucción HISTÓRICA*, como lo presenta el escrito aludido del pedagogo Contreras, es en pro de abandonar la separación entre humanismo y ciencia, a efecto de lo cual lo que allí ha de leerse como campo de intervención es la atmósfera social en la que el conocimiento científico se instituye, único modo contemporáneo de acabar con la disyunción. Por ello, el en-ciclo-pedar crítico-interpretativo, sistémico-complejo, sintetiza lo fisiológico, lo psicosocial y lo sociocultural, en una espiral (Círculo Virtuoso).

Aquellas preguntas capitales por la docencia interdisciplinaria, y por ende, crítico-interpretativa, sistémica y compleja, en-ciclo-pediante, se

plantean desde una pregunta central —pregunta neokantiana—, a saber: ¿cuáles son —no cuáles serían— las condiciones contemporáneas del *ethos* docente?; además, están sujetas a una respuesta que se ubica dentro de una doble condición: en un *campo de reconstrucción histórica* y en un *campo de intervención*, lo que significa dar al texto de las preguntas un contexto, y por lo mismo responder por: ¿quién es el agente educador, el agente docente?, ¿qué significa la hechura de la docencia?, ¿cómo dar sostenibilidad al *ethos* docente? La docencia interdisciplinaria, de este modo cuestionada por Contreras Guatibonza, es una docencia en la mundialidad que sitúa, a la vez que en cuatro preguntas capitales, cuatro relaciones mundiales: relaciones políticas, relaciones ecológicas, relaciones profesionales/públicas, relaciones estratégicas/organizacionales. La docencia interdisciplinaria se resuelve en categorías varias de unas relaciones pedagógicas en individualidad; esto es, en el sentido histórico que emana del cruce de fuerzas maquínicas, tecnoindustriales y, paradójicamente, libertarias, creativas, emancipadoras, cruce de tecnociencia y humanismo.

Ya podemos asumir la impronta de una docencia pragmática, comunicativa, orientada a regular el orden del conocimiento, de la formación del sujeto histórico y social, para conducirlo a una complejidad real, actualizada, concreta en las formas más contemporáneas de la ciencia y la técnica. Es complejidad en la acción, no solo en la reflexión, en la teoría.

CAPÍTULO VII

La interdisciplinariedad como
auto-comprensión hermenéutica.

La hermenéutica, según Hans-Georg Gadamer, en cuanto filosofía práctica es un saber que impulsa una actuación dentro de una situación en que autónomamente y con intereses específicos optamos por decisiones y elecciones que favorecen el bien común. Precisamente es esto lo que se debe rememorar al hacer conciencia del curso histórico de la teoría hermenéutica desde una teoría del arte, de la política, desde la teología y la jurisprudencia. Es esto lo que hay que rememorar al elaborar, como lo hace Gadamer, la auto-comprensión de la hermenéutica dentro de la historia de la auto-comprensión lógica de las ciencias desde el positivismo, pasando por el idealismo, hasta la hermenéutica misma.

7.1 Curso histórico de la hermenéutica desde una teoría del arte a la política y el derecho

Es propio de la teoría y de la praxis hermenéutica comprender las posibilidades históricas que permitieron su actualidad, que permitieron —al decir Vattimo— que la hermenéutica se convirtiera en la nueva *koiné*, en el nuevo idioma cultural del mundo, que permitieron —según Gadamer— que la hermenéutica se extendiera de un campo específico y ocasional a todo el ámbito de las ciencias, la filosofía.

La palabra griega *techné*, que significa mimesis y creación a imagen y semejanza de la naturaleza, es consonante en la antigüedad con la poética aristotélica —así la épica, la comedia, la tragedia son exultadas, más que las artes manuales, como las que por excelencia permiten acceder fielmente, miméticamente, a la unidad orgánica de la naturaleza y la condición humana—, que es extrapolada en el medioevo a la gramática, la retórica y la dialéctica, y en la modernidad a la ética, la política y el derecho. *Techné* es, como se muestra, una consideración orgánica de la mancomunidad del hombre y la naturaleza en diferentes modos de las letras, desde las artes literarias hasta las artes ethopolíticas y jurídicas. Veamos cómo se va produciendo esa transformación de sentido.

La necesidad de que en teoría se concibiera un arte, una *techné*, más que mimética o creativa, condujo hacia la noción del arte como praxis, esto es, como una creación que atiende la tendencia natural humana al bien común. La *techné* (mímesis o creación) deviene praxis cuando el arte se configura como un *ethos* político, y se pone al servicio de la polis, tal como en Aristóteles la ciencia filosófica práctica por contribuir a la formación de ciudad, a la formación de ciudadanía.

Literatura, filosofía, práctica, ciencia práctica, discurso, tienen también la misión, como *techné* devenida praxis, de alentar la intención política de construir comunidad, polis, ciudadanía. La poética de Aristóteles es con su filosofía práctica el puente itinerante entre arte, ciencia, filosofía y política, en cuanto define una concepción orgánica de atención a la condición natural humana a la que deben concurrir todas las disciplinas; esa condición natural humana es la sociabilidad, la animalidad racional política. A través del arte retórico a la política le es posible enaltecerse como la capacidad de un contacto comprensivo con los hombres, cual si la política simulase, semejase un politeos, y fuese a la vez en el cruce de hermenéutica, arte, retórica y teología, la más bella de las hermenéuticas, esta que ejercita la comprensión de las debilidades humanas interpretándolas humanamente. Leemos así, interpretamos así un desplazamiento de la tragedia a la poética, de la poética a la filosofía y ciencia práctica, y de esta a la retórica, la política y la teología.

En la relación postmedieval entre politía y politeos, a través del arte de la retórica, se consolida teológicamente una *pragmática ocasional*, cuyo interés histórico hermenéutico, liberador, es desplazar la interpretación de los textos sagrados de la dogmática a la pragmática, es desplazarse del método exegético alegorizante del dogma en la sola *escripta* bíblica al método histórico-interpretativo del sentido —*sacra scriptura sui ipsius interpretres*—. La teología se compone, entonces, de una teoría del arte y una teoría de la fe, dentro de una estética retórica que la hace ciencia práctica, filosófico-práctica. Como arte de la interpretación, igual ocurre con la jurisprudencia; esta se

debate entre la ley y el caso; entre una experiencia jurídica ligada a una experiencia histórico-social universalizada de una época a otra y una experiencia jurídica que procede de la realidad social de la vida particular de cada época; entre un ordenamiento rígido y anticuado como el del derecho romano y una recepción de la ley en igualdad jurídica de situación, no de dogma; entre una técnica lógica de subsunción a párrafos y una concreción práctica de la idea del derecho.

La política, en tanto filosofía práctica, es un saber actuante de quien elige libremente con plena conciencia de la decisión dentro de una situación histórica y social, cultural, específica; así, no hay modo, por tanto, de solo ver la teoría como pensamiento puro que se funda por separado de la praxis. No hay modo, por lo mismo, de ver la praxis como aplicación de la teoría. Praxis es encontrarse en un estado o situación y decidir, realizar allí la vida con un estilo, una actuación, una energía, una libre escogencia que anticipa una forma de vida política que tiende al bien común. La política se convierte como filosofía práctica, como práctica reflexiva y teorética, en un *ethos viviente*, en una teoría que tiende a la vida recta desde una gramática, desde una torre de babel organizada según una realidad histórica y social, según la unidad de un método, en orden a un interés y fin común.

La interdisciplinariedad como comprensión hermenéutica —tanto en la épica, la comedia y la tragedia; tanto en la poética, la ciencia y la filosofía; tanto en la gramática, la retórica y la dialéctica; tanto en la política, la teología y el derecho; tanto en la política, la ética y el derecho— está garantizada por tres factores: construcción de la teoría y las leyes a partir de las vivencias, de la situación histórica concreta; unidad de las disciplinas en el método interpretativo; fusión de horizontes en el interés, en la tendencia hacia un fin universal: el bien, o lo que es lo mismo, fusión de horizontes en el *ethos* político. Realidad histórico-social, método interpretativo, bien común, transversalizan los múltiples contenidos, su pluralidad, diversidad y divergencia. Mostremos lo anterior de otro modo, también gadameriano.

La razón interpretativa es un esfuerzo de *auto-comprensión*, de generación de una coherencia radial en el desarrollo del pensamiento, en su *autodesarrollo*, en lo que es construcción, producción y fabricación de él mismo en su autoconciencia. Podemos interpretar en este proceso auto-comprensivo tres momentos:

7.1.1 Autoconciencia lógica de las ciencias inductivas

Se refiere a la teoría hermenéutica del método científico moderno positivo, es algo así como una hermenéutica del método que se desplaza por la observación-experimentación, por la verificación, por la exégesis bíblica en una homologación de mundo físico, natural, histórico, social, humano, a la luz de un *interés romántico por la verdad y la certeza*. En diversos desplazamientos históricos una teoría de fe en la analogía entre naturaleza, historia, sociedad y humanidad permite el método común de colección de casos paralelos y un análisis comparativo generalizante, universalizante.

7.1.2 Autoconciencia lógica de las ciencias fenomenológicas

Se refiere a la teoría hermenéutica del método científico moderno reflexivo, es la hermenéutica del método que se desplaza de la duda a la certeza íntima de sí en diversos modos; la duda cartesiana y la duda freudiana se desplazan de la duda sobre lo que ofrecen los sentidos, los libros, los saberes, las enseñanzas, los viajes, el pensamiento mismo (Descartes), la conciencia vigilante y despierta, cognitiva y moralizante (Freud) hacia ámbitos de esencialidad y conciencia pura, hacia mediaciones trascendentales (Descartes, Hegel, Husserl), hacia críticas de la metaconciencia especulativa (Nietzsche) o hacia el hacer conciencia de patologías psíquicas, de demonios inconscientes (Freud). En un *interés postromántico* que se debate entre mantener la unidad e identidad del ser y la conciencia, el poder del yo, y aún su

deflagración, su defenestramiento, emerge aquí la consideración sobre la base de que los hechos no son puros sino a la luz de las interpretaciones, sobre la base de que se duda de la conciencia, del autoconocimiento (Freud), de que se duda de la ideología de la autoconciencia (Marx). Entonces, la duda metódica cartesiana deviene duda radical interpretativa.

7.1.3 Autoconciencia lógica de las ciencias interpretativas

Se refiere a la teoría hermenéutica del método hermenéutico que se desplaza entre lo inductivo, lo fenomenológico y lo hermenéutico propiamente, que se desplaza de lo exegético-literario a lo debilitativo-fenomenológico, hasta lo interpretativo-contextual. Dentro de un *interés práctico, histórico-situacional*, busca la pertinencia espacio-temporal de todo saber para garantizar actuación con libres criterios de elección tendientes al bien común; busca, en suma, un saber que deviene *praxis*, que resuelve las disyunciones sujeto-objeto, teoría-método.

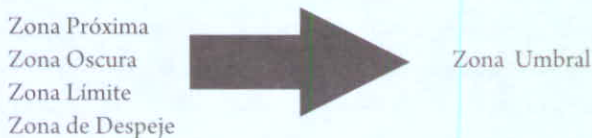
En sus desplazamientos históricos, la auto-comprensión no es ya esa teoría de la ciencia emanada de un espíritu todopoderoso, reconcentrado y ciego, como se deduciría de una experiencia elevada de la conciencia que pasa por Kant, Hegel, Fichte, Husserl, experiencia de la fenomenología pura, de la psicología humanista trascendental; la figura del inconsciente, la figura misma de una conciencia débil, tenue, que desarrollan otros pensadores que divergen del psicoanálisis, filósofos existencialistas y nihilistas, la crítica a la ideología, hacen imposible pensar en una *autoconciencia como auto-transparencia*.

Tenemos que renunciar a las luces de la razón, a la tranquilidad confortable y burguesa de la *psiqué*. Tenemos que investigar la conciencia, la inconciencia, la conciencia débil. Tenemos que pensar algo así como un pensamiento, un psiquismo interpretado e interpretativo, individual y colectivo que, en lenguaje, en texto, oculta y devela lo desconocido. Tenemos, en algún sentido, que reunir a Kant, a Nietzsche, a Freud, a Marx, pues la crítica

de la *psiqué* nos ha de permitir una crítica del pensamiento, de la ciencia, también del lenguaje y de la sociedad.

La hermenéutica en su auto-comprensión no es aclaratoria, no ilumina, no progresa, en tanto quizá no devela la verdad oculta sino el interés que subyace a una verdad expuesta y que ideológicamente simula el desinterés, simula la neutralidad y la objetividad de la ciencia, simula la pureza del espíritu en la conciencia científica, simula la certeza científica, simula el poder del yo en el conocimiento de la realidad, simula su poder de esclarecer, de poner en evidencia indubitable su poder de conocer, controlar, dominar, instrumentalizar, cosificar, simula su poder de reflexionar y de actuar.

La ley del movimiento de la vida humana, más allá del progreso, más allá de la reflexión, de iluminar lo desconocido y hacerlo conocido, más allá del mito de la verdad oculta y originaria, conduce a una tensión con lo encubierto —no con lo ignoto—; lo que la hermenéutica devela es lo encubierto, lo enmascarado, lo disfrazado, lo camuflado, desde un *interés* determinado que a veces juega al desinterés, que casi siempre se parapeta en el dato objetivo, en la cantidad representada, en la observación neutral, en la imparcialidad administrativa, en el sistema acrítico, en la ética de la prudencia. Al hablar de hermenéutica actuamos sobre la “*zona oscura*” del interés y del desinterés, sobre la interpretación de los saberes y su ideología, sobre la relación verbal y su saber, saber y poder.



En el límite de la tensión entre lo claro y lo oscuro, lo iluminado y lo encubierto, ningún texto, ninguna obra, ningún saber es abierto; es más bien una umbra, una pen-umbra; es texto-umbra, es un texto pen-umbra no una obra abierta. Es una obra encubierta; el movimiento es claro-oscuro de la vida humana, de su existencia, movimiento de incesante tensión interna entre iluminar y encubrir, no permite que el progreso —de la interpretación incluso— se aplique al conjunto de la condición humana. Pero este límite en claro-oscuro, esta condición de incierta posibilidad de... es lo que subyace a la hermenéutica. Al relacionar hermenéutica con interpretación actuamos sobre ese límite de ilustración, de luz, de progreso, sobre ese límite de apertura, pero también, sobre ese límite de interpretación, de sombra, de retroceso, sobre ese límite de encubrimiento. Actuamos sobre esa *zona oscura* de la *autoconciencia histórica*, actuamos sobre los límites de la condición humana, sobre su finitud. Por ello todo interpretar es inconcluso y semi-invidente. Actúa sobre un texto abierto, encubierto.

Lo que tras de todo texto abierto-encubierto se cierra y se encubre es una pregunta, y también el enunciado que dice responder a dicho interés, a dicha pregunta; interpretar es develar los intereses, las preguntas de las cuales el enunciado es su satisfactor, de las cuales el enunciado es su respuesta. Interpretar es comprender un enunciado obtenido, es comprender la pregunta desde la cual el enunciado es una respuesta, es comprender un enunciado obtenido, el interés desde el cual el enunciado es la satisfacción de una respuesta, de pronto, el satisfactor, la solución de una necesidad subjetiva motivada. El criterio de interés supera la trama psíquica de los hábitos intelectuales (positivismo), de las motivaciones, pues tiene y otorga su propia "dirección de sentido".

El esfuerzo por comprender, la libertad interpretativa, la libre elección y decisión interpretativa, tienen su origen en el enunciado textual-contextual que es respuesta intencional y motivada a una pregunta interesada, a una pregunta ideológica; en el enunciado se configura una zona de pen-

umbra, que ilumina y encubre la pregunta interesada que, como tal, es ya una respuesta.

He aquí el círculo hermenéutico:



CAPÍTULO VIII

Condiciones para la organización compleja
del conocimiento en la episteme
contemporánea del tri-eje
educación, sociedad y cultura.

La universidad contemporánea tiene interesantes y profundos desafíos en razón de la necesidad de pensamiento y conciencia, en razón de la necesidad de contexto y de actuación. Desde todas las posibilidades de la razón, del pensamiento, del conocimiento y la ciencia, se insiste hoy en la urgencia de una pertinencia histórica, social y cultural de los saberes humanos, comprometidos ellos con las más crudas y agrestes realidades humanas, a saber: la violencia, la guerra, el hambre, el analfabetismo, la exclusión, la dominación, la globalización, entre otros tantos acontecimientos humanos de especial gravedad, que imponen una responsabilidad histórica de contexto y situación en el deber que tenemos de solucionarlos.

La educación en sus propósitos formativos, investigativos y de proyección social ha de tener la inteligencia general de contexto exigida para comprender en su conjunto, en su complejidad epistémica, este paisaje de acontecimientos. La conciencia histórica, la contextualización y la actuación exigidas al educador de hoy, la sabiduría y el conocimiento exigidos al educador, requieren de una reinauguración de la sensibilidad, de los sentidos, de la mirada humana, de los puntos de vista que en panorámica y perspectiva puedan apuntar a un proyecto vital y educativo de porvenir y esperanza, más allá de todo sentimiento trágico ante realidades humanas supremamente difíciles, pero utópicamente concebibles de otro modo, el que nosotros mismos podamos fundar.

La universidad de hoy tiene mucho de realidad y de proyecto. La educación en ella, la educación que propicia, la propuesta que realiza, su destinación o futuro próximo, su presente potencial, despliegan una fuerza interpretativa de mundo, una potencia de sujeto que se sobrepone por encima de las realidades determinadas y determinantes. De nuevo, entonces, pensamos la utopía, quizá ya no dentro del pesimismo revolucionario, quizá ya no dentro del ímpetu juvenil revolucionario, quizá ya no dentro de la barbarie civilizadora idealista, romántica e ilustrada, pero sí desde su principio de esperanza, desde un entusiasmo revolucionante, auténticamente transformador.

Estamos de acuerdo hoy con que no nos basta pensar, con que no nos basta tener conciencia, con que no nos basta conocer y producir obras de conocimiento. Estamos de acuerdo con que es necesario actuar y transformar la realidad humana en sus acontecimientos, en sus situaciones, en sus contextos concretos, no sea que nuestra erudición, nuestra retórica discursiva, nuestra episteme teórica sean una abstracción autoritaria, narcisista, una intoxicación egológica, monodiscursiva y enciclopédica.

Las teorías, por tanto, no han de producirse solo desde los libros. Han de producirse también desde sus contextos históricos, sociales y culturales, han de producirse desde los sujetos que interpretan la realidad, la conversan, la discuten, la significan y la simbolizan en el aula escolar y ciudadana, en la casa, en la familia, en la esquina de barrio, en la iglesia, en la oficina, en el taller, en el laboratorio, en fin, en todos aquellos escenarios que connotan espacios de encuentro, de reflexión. Las teorías tienen muchos contextos de producción, no solo los de la tradición clásica, también los de las condiciones históricas emergentes. Las teorías, entonces, no son solo acopio bibliográfico. Son además experiencia de vida de unos sujetos en diálogo vivo, son biografía, y contienen elementos del mito, de la religión, del lenguaje, de la propia historia, del entendimiento, de la lógica y la razón, de la ciencia y la tecnología, del arte, y solo así pueden ser ensayo y narración. Pueden ser obra de vida, obra de conocimiento, producción científica.

Por todo esto es que preocupa el carácter de la racionalidad en la investigación, en la ciencia. Hoy que se habla de racionalidad sensible, de racionalidad formal, de racionalidad positiva, de racionalidad crítica, de pensamiento crítico, de teoría crítica, de teoría de la acción comunicativa, de racionalidad sistémica, de pensamiento complejo, hay que discernir uno y otro orden de lógica racional para que, en los límites, en las fronteras y sin fronteras del pensamiento, del lenguaje y la comunicación, el significado y el sentido, se pueda entender, interpretar e interpelar lo que se nos está diciendo. Pensar el carácter de la razón científica, del pensamiento humano, su realidad, su ciencia, su método, su filosofía, su contexto y actuación es otra vez urgente.

La educación, por consiguiente, no solo es un propósito. Es también un desafío, una aventura, una sospecha, una utopía, esto es, una propuesta, un proyecto, no fácil de comprender en el trayecto histórico de su idealización, ideación y realización. La educación va de su fundamento a su finalización en un curso histórico, en espacios sociales y culturales, por entre sujetos de situación y acontecimiento, de historia y destino, de biografía y proyecto, sujetos de conciencia, razón, pensamiento y conocimiento, todo lo cual es, a veces, confinado a la caverna, a un cuarto oscuro, a una tenuidad de la luz, a un pesimismo ilustrado y revolucionario, más existencialista que nihilista, ya que hace perder la fuerza, ya que depriva al sujeto, lo depotencia al miedo, la apatía, la indiferencia, el silencio, lo reduce al absurdo. Cómo procurar, en efecto, la recuperación de la fuerza, la recuperación de la voz, de la escritura. Desde qué estado de ánimo pensar que no sea el de la indignación, la derrota, la incompreensión emocional de la historia. Son preguntas estas que el educador ha de hacerse, para responder mejor a las preguntas sobre qué enseñar, cómo enseñar, para qué enseñar y educar, investigar y formar.

Este es el punto de ignición, nuestro comienzo, nuestra emergencia, nuestra urgencia inminente, actual. Es una necesidad histórica de conjunto de realidad, primero. De conciencia histórica, su correlato. De formación de sujetos potentes, a la par. De revisión al estatuto de la razón, de la ciencia y la filosofía, siempre. Es un deseo, una felicidad, no una tarea, no una obligación, pero sí una responsabilidad y compromiso actual de humanidad, a la altura de los signos de nuestro tiempo, aún en la revisión del humanismo, del historicismo, del enciclopedismo, del idealismo y del realismo, de la ilustración, del materialismo histórico, del positivismo, de la hermenéutica, de la fenomenología, del racionalismo crítico, de las teorías críticas y de la acción comunicativa, de las teorías sistémicas y complejas, del arte. Es todo esto, claro, pero solo un asunto problemático no podemos olvidar: es cuestión de humanidad. La educación es cuestión de humanidad... cuestión... cuestión. Es la humanidad en cuestión.

Entonces, es cierta antropología pedagógica, también una filosofía de la educación la que nos orienta, una filosofía sobre la esencia y dignidad humanas, sobre la naturaleza humana, sobre la condición humana, sobre la trascendencia humana, sobre la cuestión humana, esa profunda y siempre pertinente pregunta por el hombre y su relación con el mundo, el cosmos, el universo, la vida, el conocimiento, la ciencia, la tecnología, la historia, el lenguaje, el arte, las instituciones y organizaciones humanas, su sociedad y su cultura. Es una filosofía social y política, una filosofía de y en la cultura, una filosofía de lo humano en su conjunto, en su complejidad y en su pretendida universalidad.

8.1 Plano universal de indagación

Se trata de una investigación histórica, de una interpretación del sentido humano de la vida en la doble condición compleja de lo humano en el mundo y del mundo humano. Es una investigación hermenéutica bajo la idea renovada de que la hermenéutica es el nuevo idioma cultural del mundo y la propulsora de un nuevo contrato social, de un contrato cultural. Indaga, igual, las condiciones de posibilidad del presente en la historia, la historia de constitución del presente, las razones históricas de actualidad, se pone a la altura de los signos de nuestro tiempo en el trayecto de tradición clásica, modernidad y contemporaneidad.

Guarda, de este modo, la urgencia de la más sensible y profunda memoria histórica. La crítica de la modernidad y de la postmodernidad, de nuestro sentido de la actualidad, permite valorar el pasado, el presente y el futuro de humanidad que somos en nuestra propia hechura, en nuestra propia invención. Permite valorar el proyecto de humanidad que somos en lo teológico, filosófico, científico, en lo real histórico-social y socio-cultural. En lo que somos como acontecimiento histórico de realización. Así nos ocupa la vida en toda su expresión, la cultura en toda su expresión, lo psíquico y lo social. El cosmos, el mundo, el universo.

8.2 Cuadro-paisaje de realidad-acontecimiento

El dominio de realidad es el polo que atrae toda investigación; antes que obra de conocimiento, que conocimiento mismo, que metacognición, el proceso de conocimiento de la realidad es una relación de conocimiento con ella. Dicho de otra forma más elemental, en la relación del sujeto con el mundo prima el contacto con la realidad concreta, la inherencia, la inmanencia que nos hace coexistentes con la realidad. ¿Cuál es el estatuto, o mejor, el sentido elaborado sobre este contacto, sobre esta coexistencia? Al parecer tenemos la idea de un mundo fenoménico de cosas, objetos, hechos, que trasciende el carácter de un mundo acontecimental. Esta trascendencia se da porque nos damos cuenta de que no estamos ante una totalidad de cosas, ante una colección de objetos, ante una red de hechos relacionados causalmente, sino que estamos en interacción con esas cosas, objetos y hechos, en coexistencia con ellos, y así descubrimos el valor esencial y sustancial de nuestra vida. Cuando en el dominio de la realidad develamos el carácter de los acontecimientos humanos nos situamos en el plano inmanente de la vida.

Es importante comprender esto: que nuestra preocupación de conocimiento, que nuestra relación de conocimiento, que nuestra necesidad de realidad, se desplazan de cosas, objetos y hechos a acontecimientos, porque en relación a cosas, objetos y hechos, en relación al mundo fenoménico, estamos implicados. Hay existencia y coexistencia. Existe el mundo fenoménico y con él, dentro de él, nosotros, eso es mundo de la vida. Seres en el mundo somos seres en el tiempo. Somos vida con cosas, objetos, hechos, en síntesis, con acontecimientos. Un cuadro de realidad, un paisaje de realidad en acontecimiento se refiere a esto, a la comprensión del mundo fenoménico como mundo de la vida, a lo que nos aporta la biología, la filosofía, la religión, la educación, la sociología, la psicología, la antropología, el conjunto de las ciencias.

¿Qué es la vida? En primer lugar una súbita sorpresa, lo que nos asombra, lo que nos pasa, lo que nos ocurre, lo que nos acontece, nos dice Ortega y Gasset, en nuestra relación con el mundo; es un misterio, una inquietud, una pregunta, un enigma, una incógnita, de pronto un accidente, una contingencia, una anomalía, a la que vamos comprendiendo como ilusión, como proyecto, como ganas de vivir. La vida deviene deseo de vivir, esperanza. Vivimos por ilusión, no por obligación, no porque tocó vivir. Ese deseo, esa ilusión, esa esperanza de vivir, esa vida en plan de vida, en proyecto, tan característico del hombre, se hace una construcción histórica, una posibilidad social y cultural. Si organizamos la vida como ella misma se auto-organiza, y si organizamos la experiencia y el conocimiento humano, igual organizamos la sociedad, la comunidad, la vida social. En razón de ello nos comprometemos.

Entonces, ¿qué nos pasa, en qué consisten y cuáles son esos acontecimientos que nos ocurren? Nuestra necesidad es, primero, comprender nuestra propia vida, su origen, su emergencia, su potenciación, su desarrollo, su proyecto, su trascendencia. Comprender la vida de los otros, comprender en conjunto nuestras creaciones, lo que se llama historia, cultura, sociedad: en el lenguaje, en las instituciones humanas, en las organizaciones humanas, en los productos humanos. En nuestra vida, por consiguiente, acaece la propia vida, la vida juntos, el tiempo en proyecto, y a ello lo llamamos mundo de la vida, educación, democracia, política, civilidad, desarrollo, economía, ciencia, tecnología, filosofía, religión, polis, ya en un elaborado sistema de signos, ya en un elaborado sistema teórico, que no es otra cosa que el complejo de estructuras intra-significativas de vida, el sistema de creencias y convicciones humanas, de ventanas subjetivas y lingüísticas abiertas al mundo y en el mundo, es el complejo de sistemas de sentido de realidad humana, del sistema de acciones y comunicación.

La realidad humana es, por consiguiente, lo que nos anima, lo que nos alienta y alimenta; nada extraño a nosotros, lo más cercano a nosotros. Somos

nosotros mismos, no estamos por fuera, estamos en el cuadro, en el paisaje de realidad, en el acontecimiento de vivir entre nos. Como si la vida, el mundo, la tierra, el cosmos, el universo fuesen una gran pintura, una gran obra de arte con diversos niveles ópticos de realidad concreta, que crece, que se transforma, se explaya entre lo finito y lo infinito, siempre en el límite de su propia inmensidad e inconmensurabilidad. ¿Por qué estamos tan separados de ella, por qué tan abstraídos, tan distraídos?

Nuestra experiencia humana, nuestra relación de conocimiento se obnubiló con el mundo fenoménico de cosas, objetos, hechos, sin comprenderlos en el acontecimiento. Nos dedicamos a hablar del fenómeno humano y no del acontecimiento humano, del conjunto de realidad humana, del complejo humano biocultural. Nuestro dominio de pensamiento se limitó a la representación abstracta y formal de la realidad humana, cuando no a las tablas de hechos, a la colección de objetos, a las cajas de datos; se esqueletizó en arquitecturas racionales, lógicas; casi detuvo su dinámica, su movimiento con la matematización y la geometrización regular del mundo; perdió de vista su pluralidad constitutiva por mucho que sumara, restara, dividiera y multiplicara, calculara. Pero también se abstuvo de realidad concreta en la reflexión, en el giro antropológico, en la revolución copernicana. Nuestro dominio lingüístico se redujo a la descripción, a la explicación lógica causal, a la lógica proposicional afirmativa, constatativa, atributiva, a la *mathesis universalis* de una reflexión asfixiante y narcisista, egológica.

No ha sido fácil inteligir el desplazamiento al mundo de la vida. Incluso, hoy, es presa de una metafísica del sentido, de la comunicación humana, de las acciones e interacciones humanas, de una metafísica del simbolismo, que no apunta a la cosmogénesis, a la biogénesis, a la antropogénesis, que no comprende, que no discute las teorías de la creación, del origen y de la evolución humana, de la existencia humana, de la materialidad histórica humana, de su propio idealismo trascendental. En suma, que no comprende el *bios* cultural, que reduce la cultura a un *imprinting*

cultural, a una industria de significantes y signos, de fabricación de significados y subjetividades tipo.

El conjunto de realidad humana es complejo por el hecho mismo de ser conjunto, no fragmentos. Allí, una trama de la vida, también un drama. Entre lo uno y lo otro la bibliografía y la biografía del acontecimiento, el logos teórico y el acaecer del mismo. Su ensayo, su azar, su necesidad, su narración, su incertidumbre, su organización. Su camino, su método. Del plano de inmanencia vital hemos de recorrer juntos sus planos de referencia, sus planos de composición, sus planos de articulación, el plano de indagación concreto y universal. Tenemos el primer momento del método. Quizá el único, una totalidad histórica en constitución de complejidad. Solo habría que interpretarlo en sus pluralidades y movimientos, acciones y realizaciones, pertinencias.

8.3 Composición articulada de conocimiento

Al restituir la relación de conocimiento, relación sujeto y objeto bajo la idea de enfrentar no solo un mundo fenoménico de cosas, objetos y hechos, sino además un mundo de la vida en el conjunto de acontecimientos dentro de lo que coexistimos implicados en razón del mundo fenoménico y del mundo fenomenológico o de la experiencia del sujeto en la objetivación del mundo fenoménico, nos vemos por lo mismo convocados al desafío de tres asuntos: organizar la experiencia del mundo fenoménico, organizar el conocimiento del mundo fenoménico y fenomenológico, y organizar la realidad histórica, social y cultural. A esta triple organización la denominamos cuadro de composición articulada.

Esta relación de conocimiento es la base de las obras de conocimiento y de los procesos de contextualización y actuación que, claro está, pasan por el logos de organización cognitiva y cognoscitiva, fenomenica y fenomenológica que dispone la inclusión del sujeto en la ciencia, en sus

sistemas lógicos y formales, literarios y narrativos de exposición, divulgación y producción científica. También sobre la idea de un plano de indagación universal que responde al tri-eje de sociedad, educación y cultura, pero sobre todo, a la relación vida y cultura en el trayecto biocultural de constitución de lo humano en el mundo, del mundo humano. Esta impronta realista nos substraer de cualquier idealismo escéptico, de todo realismo trágico, nos pone en el camino de la indagación científica histórico-socio-cultural, práctico-formativa.

El principio de realidad es el que fundamenta la investigación y es el que fundamenta, con todas sus revisiones, el principio de verdad y objetividad científica. Por ello mismo el cuadro de composición articulada no puede ser sino un cuadro —paisaje de realidad-acontecimiento—. El investigador, entonces, no solo se pregunta cómo conoce, cómo organiza su experiencia del mundo exterior-interior, sino que vuelve sobre la pregunta: ¿qué conoce?, esta vez sobre la base de capturar realidades de conjunto y no realidades fragmentadas. Esta idea es fundamental en el método, obliga a preguntar qué conozco y dentro de cuál conjunto de realidad conozco, para evitar la fragmentación de la realidad y la disección del conocimiento, para procurar —aunque parezca redundante explicitarlo— conjuntos de realidad, no parcelas.

Este es el desafío del pensamiento complejo. Además del logro de una metacognición, del ensamblaje de una teoría compleja, es la atención y el direccionamiento del pensamiento hacia realidades concretas de carácter histórico, social y cultural en las que se comprometen todos los niveles ónticos de realidad humana: *physis*, *bios*, *psiqué*, *logos*, *socius*, *techné*, *paidos*, *demos*, *praxis*. Esta vez a la luz de una hermenéutica reconstructiva del sentido de vida humana. Se habla así de una *koiné*, de un nuevo idioma cultural del mundo.

8.4 Articulación complejo-creadora

Es la segunda gran señal del método. Lo fragmentado en la realidad, en la experiencia humana de la realidad, en el conocimiento y en las ciencias hay que articularlo. Se habla de unir lo disyunto sin hacer a un lado las diferencias, los antagonismos, las contradicciones y contrariedades. Es buscar interdependencias, interpenetraciones, solidaridades. Se necesita para ello mucha imaginación cognitiva, esto es, gran capacidad de asociación para tejer en red lo que está separado. Se logra con ello los conjuntos de realidad, la organización cognitiva y cognoscitiva, la solidaridad y el diálogo de las ciencias. Dicha imaginación cognitiva opera en el interior de la historia compleja de hechura del proyecto humano en el trayecto bio-cultural trascendente. Requiere un profundo conocimiento y sentido de la historia del pensamiento y la ciencia universal del hombre, de la historia acontecimental y doméstica de lo humano en el mundo, del mundo humano.

El profesor Boaventura de Sousa Santos nos dice en su texto "*De la mano de Alicia*" (2006) que una reforma sustancial en nuestros modos de conocer ha de producir necesariamente una reforma en los modos de organizar la vida en sociedad, lo que realmente da pertinencia a nuestros conocimientos e inteligencia general de contexto a estos y a nuestras actuaciones. Así que nuestro plano de indagación universal, nuestro cuadro de composición articulada, nuestra articulación compleja creadora, se orientan hacia dicha praxis, la de alcanzar en nuestros campos de actuación, en aulas ciudadanas, en organizaciones humanas, entre otros campos, nuevos estilos democráticos, nuevos modos de vivir juntos, de configurar comunidad, sociedad y cultura, a lo que apunta el gran desafío formativo de hoy.

Esta praxis formativa y política orienta investigaciones, experiencias humanas, conocimientos, teorías, métodos, prácticas y acciones. Convoca en la reflexión-acción, en la potencia-acto, en el pensamiento-obra, en el conocimiento-obra, en la teoría-práctica, elaborar el saber práctico, el saber

actuar en contexto, la competencia profesional de hacer y, sobre todo, la toma de decisiones. No basta conocer, también hay que transformar; no basta hacer, también hay que decidir entre opciones. Saber hacer implica saber actuar, aún con duda, aún con perplejidad dentro de las condiciones adversas que ponen en juego el sentido de vida, de lo humano. Esta praxis requiere voluntad política, imaginación, conciencia histórica, fuerza interpretativa de mundo, apertura lingüística de mundo.

8.5 Apertura lingüística de mundo

El pensamiento siempre es pensamiento de... Es pensamiento del mundo exterior natural, material, físico; es pensamiento del mundo fenoménico como totalidad de cosas, como colección de objetos, como cadena causal de hechos; es pensamiento de nociones, de ideas, de conceptos, de juicios, de palabras y de proposiciones, de argumentos, de teorías, de obras de arte y conocimiento; es pensamiento del mundo y pensamiento de sí mismo; es pensamiento de su propia relación con el mundo, todo lo cual connota a un sujeto implicado en la relación de conocimiento con el mundo, a un sujeto que piensa el mundo, a sí mismo y su relación con el mundo, pero no absorto y abstraído, separado, sino integrado, incorporado, encarnado. Es por ello que el pensamiento llega a pensar acontecimientos totales propios de esa compleja relación sujeto-objeto-sujeto, mundo-vida.

Pensamos acontecimientos, pensamos el mundo vida. En relación con el mundo vida nos preguntamos, no obstante, cuánta realidad quiero conocer. Pregunta en sí no de cantidad sino de cualidad, en tanto que remite a la cuestión del modo como con su pensamiento y lenguaje el sujeto se refiere a la realidad, bien como cosas, bien como objetos, bien como hechos, bien como acontecimientos. Nuestro pensamiento y nuestro lenguaje suelen restringirse a planos referenciales de objetividad, de significado y verdad que coartan la capacidad abierta de captura de realidad, que reducen la vastedad misma de la realidad, que simplifican su complejidad.

Nuestro pensamiento empírico y formal, nuestros lenguajes monológicos indican un mundo fenoménico susceptible de descripción y de explicación causal, de demostración formal de verdad. Esto que equipara el pensar al conocer y el conocer a la matriz lógico-formal y metodológica de la ciencia, reduce la cantidad de mundo posible de ser pensada, la cualidad misma de mundo; invisibiliza la noción del mundo tiempo, del mundo acontecimiento, del mundo devenir, ya que en el imperio de las primeras experiencias sensibles, de las primeras abstracciones formales, solo se apropian realidades estáticas, inertes, mecánicas, realidades-estado, y no realidades dinámicas, en movimiento y transformación, realidades-proceso.

La apertura lingüística de mundo nos es indispensable para apropiarnos realidades en transformación, realidades que se dan en el tiempo. No porque estemos en el tiempo sino porque somos tiempo. Tiempo es el universo, tiempo es la vida, tiempo es el hombre, tiempo es el planeta, tiempo es el conjunto de la coevolución del mundo humano y de lo humano en el mundo, así también sus productos, a saber, la historia, el lenguaje mismo, el arte, la religión, la cultura, en fin, la ciencia, la tecnología, los sistemas y las organizaciones humanas, sus instituciones. Tiempo es el sujeto. Es como si se hablara de un tiempo en apertura lingüística de mundo que exige una profunda conciencia histórica.

8.6 Necesidad de conciencia histórica

Lo que es pensamiento del acontecimiento humano es pensamiento de la historia humana, es pensamiento de la constitución de lo humano en la historia, es pensamiento en conciencia histórica, en historicidad, que remite al problema de nuestra memoria histórica de especie, de humanidad y humanización. Como si nos preguntásemos por nuestra coevolución y transformación a escala humana, por nuestra perfectibilidad en proyecto humano de conservación, de renovación y cambio, generación y transformación.

Somos tiempo en proyecto de vida, obra de vida y conocimiento, obra de humanidad y transformación en todos nuestros modos de vivir juntos, como política de grupo, de comunidad, de sociedad y cultura, de educación, como política de civilización y como política de formación, como política de hombre, de humanidad. Somos tiempo en conciencia histórica y conciencia social, como política de articulación de nuestras experiencias, de nuestros conocimientos, de nuestras ciencias y saberes, de nuestras prácticas y organizaciones sociales y humanas, de nuestras instituciones.

La conciencia histórica es la de un sujeto de pensamiento situado, colocado en especificidad de acontecimiento, en coyuntura de acontecimiento, y que logra desde el aquí y el ahora, en tiempo presente, actualizar el pasado, actualizar el futuro, siempre en reconstrucción, en resignificación de su proyecto de vida, aún en la adversidad de las circunstancias, aún en la determinación de lo dado. Es logro de su propio devenir, de estar por encima de las determinantes de su tiempo, es logro de su potencia de sujeto, de su fuerza interpretativa de mundo, de su apertura lingüística de mundo, es logro de su voluntad política, de su imaginación y creación. Es logro de su desafío político de creación en las múltiples opciones que puede deconstruir realidades distintas a las que le sobrevienen y presionan como realidades inmodificables, deconstruir escenarios de reflexión, de ampliar los ámbitos de sentido de vida, de elongar su horizonte de posibilidades.

8.7 Desafío político de creación

Al ser indispensable un desafío de pensamiento complejo, su inminencia actúa sobre la posibilidad de leer conjuntos de realidad, sobre las asociaciones cognitivas que subyacen a dicha lectura, sobre transportes de reflexión, sobre migraciones conceptuales, sobre movibilidades críticas y autocríticas dispuestas en la fuerza representacional del sujeto, especie de

fuerza magmática que en voluntad de conocer conduce por la senda de una imaginación cognitiva, más allá de las realidades que se le presentan evidentes y determinantes, fragmentadas, más allá, incluso, de las propias realidades que se presentan al reflejo del pensamiento, a veces como error e ilusión, no como visión de conjunto de realidad, no como composición articulada del conocimiento.

Teodoro Adorno llega a hablar de la fantasía exacta para dar a entender esos cuadros de composición articulada luego de haber reconstruido cognitiva e imaginativamente una realidad que como objeto de polémica y conocimiento se presentaba en fragmentos, en vestigios, en ruinas. Desde un punto de vista crítico, hablaba de una realidad humana que se presentaba en cierta ruina, en cierta precariedad, en épocas de guerra y postguerra. Los puntos de vista complejos necesarios al pensamiento, las panorámicas y perspectivas de realidad compleja, instan una imaginación cognitiva que se pone en los límites de la ficción y la fantasía, de lo que al pensamiento le cabe de arte, de lo que al arte le cabe de realidad.

De donde es prioritario, también, preguntarse por cuánta realidad aspiramos, por cuánto lenguaje aspiramos, dentro de los límites mismos de lo que concedemos pensar y decir, de lo que concedemos escribir, incluso respecto de la complejidad misma, cuando ella, más que una teoría, un autor, es una categoría de pensamiento, como lo han sido universalidad, totalidad, unidad, integralidad, síntesis, generalidad, conjunto. Cuánta realidad nos es posible pensar y conocer, pregunta de cantidad que se responde cualitativamente, a lo que nos referimos con la metáfora matemática del conjunto, con la metáfora artística de la composición, del cuadro-paisaje de realidad-acontecimiento, con la metáfora de la fantasía exacta, del mosaico de acontecimientos, en otrora colección de objetos, tablas de hechos, cadenas causales, impresiones fenoménicas.

Es como si para hablar de campos de conocimiento, de campos de actuación, primero hubiese que insistir sobre el modo en que conocemos para

poder discernir el carácter de realidad que pensamos y conocemos. ¿Qué es, entonces, habrá que preguntar siempre, pensar la realidad en complejidad, ahora que se sabe que la complejidad es una categoría de pensamiento, la cual no puede ser restringida a una teoría pura, a un paradigma normalizado de la ciencia, a una autoría explícita? Es una categoría que desafía el pensamiento a la creación científica y artística de la realidad por sobre la transformación de la realidad dada.

Ello significa que desde la realidad dada se piensa imaginativa y cognitivamente la realidad por darse, lo que connota una realidad histórica, una realidad acontecimental, una realidad que cambia, que es tiempo, una realidad que en nuestro desafío es utopía. En palabras de Ernst Bloch, es, en principio de esperanza, lo dado dándose por darse. Una fantasía exacta es una utopía posible en la producción histórica que lo humano hace de lo humano como obra de arte y como obra de vida y conocimiento, que está siendo, que es en devenir, que es existencia y potencia. Pero igual, no se puede olvidar, es una composición articulada de conocimiento desde una visión de conjunto de la realidad, que implica lo natural, lo formal, lo social, lo cultural. ¿Qué imagen de pensamiento es está, qué figura de realidad es está?

8.8 Imágenes de pensamiento y figuras de lo pensable

La concepción que tenemos del pensamiento es, usualmente, idealista objetiva; bajo la versión de que solo piensa quien es sujeto, de que solo es sujeto quien piensa, de suyo antepone la supuesta connaturalidad humana del pensar y el fundamento del sujeto pensante a la relación con el objeto pensado, con la realidad humana misma, la cual sabemos es una realidad natural, histórica, social, cultural. Entonces, en la consabida fórmula del conocimiento el sujeto impone su ley, su mandato al objeto, y en la relación sujeto-objeto la realidad convoca la subjetividad. Fácil es concebir, en esta óptica, que la pregunta por el pensar deviene la pregunta por quien piensa,

por el sujeto que piensa. La pregunta “¿qué es pensar?” es, ella misma, la pregunta “¿quién piensa?” y “¿qué realidad piensa?”

El idealismo objetivo al interpretar el pensar en términos del valor del sujeto que piensa, en términos del valor de la subjetividad, declara la autonomía del pensar, del sujeto pensante. Se piensa por poseer las facultades que lo permiten, las condiciones neurofisiológicas que lo permiten, la historia de vida —historia de hominización e historia de hominización-humanización, historia de humanización misma en lo personal y lo colectivo—; se piensa por poseer la voluntad de pensar, la fuerza del pensar, y hacerlo obra, hacerlo acto.

Si es cierto, en consecuencia, que existe una constitución —condición biológica de cuerpo-mente-cerebro— que en procesos de hominización-humanización nos entrega la facultad de la sensibilidad, la facultad del entendimiento para pensar, también es cierto que la unidad múltiple de cuerpo-mente-cerebro se hace más compleja dada la conversión de la mente-cerebro en *logos*, y del *logos* en conciencia-espíritu, esto es, razón autónoma de pensar en los modos del querer pensar, del ser pensar, del deber pensar para la configuración histórica, social y cultural de lo humano.

La autonomía del pensar requiere la conciencia de ser sujeto de pensamiento, conciencia histórica, en este sentido autobiográfica; autobiográfica porque parte de reconocerse como sujeto de sensibilidad (cuerpo), sujeto de entendimiento (experiencia mente-cerebro), sujeto de razón y conciencia, conciencia tanto de la realidad circundante como de la realidad interior. La autonomía, en consecuencia, como profundamente biográfica es, a la vez, reflexiva, o sea, que como voluntad de pensar se encamina al conocimiento que el sujeto tiene de sí en el curso del conocimiento que tiene de la realidad.

El pensamiento reflexivo, según el idealismo objetivo, es *autognótico*; en la psicología del conocimiento significa que el *cogito* cartesiano: “(yo) *pienso, luego existo*”, es una certeza de sí como sujeto de conocimiento y como

sujeto moral. La conciencia del mundo es también conciencia de sí. Solamente piensa quien es sujeto; conoce quien es sujeto; piensa que conoce quien es sujeto; conoce que piensa quien es sujeto. La pregunta por el qué es siempre una pregunta por el quién. Esto traduce cierta individualidad, cierta *egología*. Quien piensa es el yo, quien piensa es sujeto.

Tal vez de los asuntos más difíciles de entender respecto del pensar es la reflexión; nos es asequible la inteligencia biológica, neurocientífica, la configuración de la unidad psicofísica (cuerpo-mente-cerebro-logos). Ello es condición de posibilidad del pensar, del pensar como facultad sensible e intelectual. Como voluntad y como acto, quizá no sea muy fácil una inteligencia del pensar, pues en esto, en lo que el pensar es como complejo espiritual, autónomo y reflexivo del sujeto histórico, social y cultural, en lo que el pensar es como estilo y postura para optar, decidir, elegir, en elevados planos de razón conciente que sabe de sí como subjetividad plena, subjetividad política, no nos es obvia la potencia, la posibilidad del pensar.

La pereza del pensar y la falta de valentía para pensar, así poseamos el conjunto cuerpo-mente-cerebro-logos, obstaculizan, impiden el espíritu del pensar, la vocación autónoma de pensar por sí mismo, sin minoría de edad, sin tutorías eclesiales, militares, magistrales, gubernamentales. La carencia del espíritu de pensar es siempre una invitación a que nos gobiernen el pensar, a que nos lo reduzcan al *summun* cuerpo-mente-cerebro-logos.

La autonomía reflexiva del pensar, la reflexividad autónoma del pensar, esto es, la dimensión *egoíca* y subjetiva del pensar, es en esta perspectiva espíritu de libertad, de emancipación y creación por encima de condiciones que se teme sean determinantes y estáticas, si bien resultantes de procesos de hominización-humanización, de humanización misma, de pronto coercitivos; autonomía y reflexividad connotan una fuerza subjetiva subyacente, adyacente a todos los procesos humanos de pensamiento, de conocimiento, que salvaguarda la actividad responsable del sujeto para consigo, la historia, la sociedad y la cultura en las que se involucra.

Dos son los correlatos, dentro del idealismo objetivo, de un pensamiento subjetivo, autónomo y reflexivo; son la ideación y la representación, modos de la abstracción. Ya que el pensamiento es asumido como un acto de conocimiento moral, acto de conocimiento de la realidad y acto de conocimiento de sí en simultaneidad, acto de voluntad y responsabilidad, este se alza por encima de lo objetivo, se abstrae, se separa de todo lo que de manera material, concreta, intelectual aún, pueda ser un límite, un obstáculo. Tomemos el caso de la ideación. Luego tomaremos el de la representación.

La ideación como la representación, la abstracción misma, son una fuerza del pensamiento como acto cognitivo moral. La ideación conlleva la idealidad, la traducción de la realidad en ideas, lo que en el idealismo objetivo constituye la base del principio de "ir a las cosas mismas" según ellas se presentan de manera indubitable, clara y distinta, de modo evidente y transparente ante el pensamiento iluminador. Es esta la herencia legada por el platonismo secular y por el cartesianismo. El ser de la realidad descansa en la idealidad, la objetividad reside en la subjetividad, la que convierte el mundo cósmico en mundo objetual —objeto es todo lo que es para un sujeto—, la existencia en vida —en el espíritu—, el organismo en *órganon*, este en organización.

Si la objetividad está en la subjetividad, si el mundo de las ideas es la traducción del mundo de los objetos en la manera como ellos, simples fenómenos, simples apareceres, adquieren relieve en la conciencia subjetiva de mundo, se tiene que la idealidad es ideal-ismo; el ideal-ismo es la compartimentalización, la abstracción, la separación, la fragmentación del sentido de realidad en el sentido que a ella le dan los sujetos de ideas.

El ideal-ismo ressignifica las cosas en objetos, a estos los integra la existencia humana, los pone en coexistencia con el hombre gracias a la conciencia del espacio-tiempo, y más que meros entes materiales, concretos, los interpreta como entes de razón y del espíritu de vida. El ideal-ismo connota

el mundo de los objetos como mundo de la vida cuando dicho mundo es constitutivo, gracias a la conciencia empírica, gracias a la conciencia reflexiva, gracias a la conciencia auto-reflexiva, del mundo del sujeto, mundo del pensamiento que conoce lo externo en lo interno de la idealidad.

Si objeto es todo lo que es para un sujeto, no hay tal mundo puro de los objetos, sino *mundo de la vida*, ya que el sujeto es pensamiento en conciencia empírica, histórica, social y cultural, en conciencia reflexiva y auto-reflexiva; entonces, vida es, además de vida orgánica, vida en el espíritu, y es en relación con ella que el mundo de los objetos es sobre todo mundo de la vida. La idealidad en el idealismo objetivo aporta ese gran descubrimiento. No es que se niegue el mundo natural, material, concreto, orgánico, sino que se le comprende cómo *mundo de la vida* en el espíritu histórico, social, cultural del sujeto. Se le otorga, si se quiere, un *plus* de significado.

La idealización propia de la ideación ocurre cuando el *plus* de significado se transforma en sentido. Lo que se comprende como mundo de la vida en el espíritu histórico, social y cultural del pensamiento, deviene utopía, conciencia de mundo vital posible, ya no preexistente propiamente sino por ser, por existir, por crear. Abierto, explayado al horizonte de futuro, el pensamiento idealizante se mueve intencionalmente, teleológicamente, con propósitos de perfectibilidad mentada, espiritualizada hacia lo que alindera como su propia infinitud: la utopía.

Respecto al mundo, ya un mundo vital, espiritual, humano, no tanto un mundo solo cósmico u objetual, y sobre principios fundacionales de verdad, belleza y virtud, el pensamiento idealizante en tanto que conciencia de lo posible asume la autonomía como su deber-ser, asume el sujeto libre y creador de sí como su fantasía real en valores-tipo de igualdad-justicia-libertad-orden-fraternidad-seguridad.

La certeza de la idealidad humana —desde creernos la medida de todas las cosas hasta convertimos en el fundamento racional absoluto de ellas— y del idealismo —ser es percibir, entender, comprender—, la fuerza de

la idealización, es todo ello ideología si resulta ser una toma de la realidad por la fuerza ontológica sola del pensamiento, que desconoce el polo atractor, la fuerza *óntica* de la realidad objetiva. El idealismo objetivo se construye por la reciprocidad de lo *ontológico* y lo *óntico*, siempre a riesgo de la ideologización, de que una idealidad constituida se vuelva la única fuerza parcial constituyente: emerge el dogma, la doctrina, el fundamentalismo.

La representación, el segundo correlato de la subjetividad autónoma reflexiva —ya dijimos que el primero es la ideación, ambos modos de la abstracción—, es fuerza representacional; ni la ideación ni la representación son un estado del pensamiento, pues ello significa estatización, dogmatización. Mejor es hablar de la fuerza ideativa y de la fuerza representacional, o sea, dínamos impulsores de la transformación del pensamiento en idealización.

La representación no es, como se ha entendido, una modelación formal estructural de la realidad en el pensamiento, un calco; si bien está regida por el principio de adecuación o de conformidad de la mente con las cosas, no es en su isomorfismo una mecánica pasiva, una entidad quieta. Como fuerza representacional, en su movimiento hacia las cosas, hace de ellas objetos, y en su movimiento interno, en una cadena de representaciones (representación de la representación, de la representación...) connota el mundo de los objetos como objetos ideales integrados a la vida en el espíritu, como mundo de la vida ideal, posible, y funda utopías.

Hay una íntima relación entre la fuerza ideativa y la fuerza representacional; la idealización y las cadenas representacionales dan cuenta de la fluidez del pensamiento, de por qué él no se puede interpretar como un estado cognitivo sino como un proceso, y no como cualquier proceso, más bien como un proceso de subjetivación moral del mundo de la vida. Por eso, el camino del pensamiento en el idealismo objetivo siempre nos lleva a la autonomía personal y colectiva en el querer ser del pensamiento hacia su propio ser.

Se sabe que como acto de conocimiento, el pensamiento es ordenador; el que no cumpla con esa tarea de modo formal, esquemático, pasivo, lo hace un pensamiento auto-organizador, que organizando se organiza significativa, libre y creativamente en cadenas discontinuas de ideaciones y representaciones; la discontinuidad aquí pensada, no la linealidad, alude al momento crítico del pensamiento, cuando él se autocorriga. He aquí la intelección de la racionalidad crítica en perspectiva del idealismo objetivo. La crítica impide la formalización esquelética del pensamiento. Emerge como el vacío, el abismo de la fuerza ideativa, de la fuerza representacional. Y si se quiere es la fuerza de la fuerza. Si la fuerza es la autonomía, la fuerza de esa fuerza es la crítica. La fuerza de la crítica es la teoría, y de la teoría el diálogo.

En la crítica estriba la posibilidad de la problematización, la dialectización negativa del pensamiento en la ciencia, en el arte, en la filosofía, o, desplazamiento del pensamiento (transducción), *ad-vocación* del pensamiento (ab-ducción) hacia lo otro, de lo otro, distinto, diferente, divergente, manteniendo, eso sí, el ideal regulador de verdad. En tanto el espíritu de la verdad se sostenga como en la lógica dialéctica, en la lógica crítica y vacía del pensamiento, nos mantenemos en la semántica del idealismo objetivo.

El lenguaje es, a la luz del idealismo objetivo, la cara, el rostro, el signo del pensamiento, no tanto su instrumento; logos es razón y palabra. En la pretensión objetivante dentro de una concepción del pensamiento tal como la que se sigue, el lenguaje es articulado, cadenas de palabras, cadenas oracionales y proposicionales, cadenas argumentales. El lenguaje articulado es pensamiento en signo, pensamiento en acto y actuación lingüística, acto comunicativo. La explicación científica es, por ende, un compuesto teórico general de argumentaciones, que como lógica causal de antecedente-consecuente sustenta también un orden de realidad causal y un orden de realidad mental, cifradas ambas órdenes en la relación entre hechos, en la relación entre ideas y representaciones, en el plano del lenguaje articulado y

cifrado como orden de palabras, oraciones, proposiciones y argumentaciones que en su significado se verifican de modo múltiple o se falsan, esto es, se someten a la crítica en el diálogo científico.

Basta decir que para el idealismo objetivo las imágenes del pensamiento conducen siempre a las figuras de lo pensable, a las figuras de la realidad en el pensamiento, a lo que al pensamiento le cabe pensar; remarca lo anterior una indisolubilidad del pensamiento y lo pensado, del sujeto de pensamiento y el objeto de pensamiento, una realidad humana, un mundo vital con significado y sentido. Ir a las cosas mismas es reflexivamente un acto de conocimiento moral, abstracto, ideativo y representacional, crítico y creativo, en el que no es solo la verdad del pensar sino la libertad de pensar lo que está puesto en juego.

En efecto, no solo cuenta el plano senso-perceptivo de la experiencia humana que se dirige al mundo de los objetos (mundo 1); ha de pensarse además el plano intelectual (plano de abstracción-reflexión, ideación-representación) y el plano volitivo (plano de pulsión, de deseo, instinto y emoción, sentimiento) (mundo 2). Por último, ha de pensarse el plano simbólico (plano de la actuación lingüística, de la teorización, de las conjeturas y las refutaciones, plano crítico-dialógico de argumentación y creación de las obras de arte).

Como sujetos de pensamiento, si bien no es tan cierto que perseguimos una imagen exacta del mundo, sí perseguimos una imagen perfectible, ideal, virtual, a veces simulada de él. Nuestra figura de lo pensable, la figura pensada de la realidad humana, a veces una utopía lejana, muy lejana, tiene al menos un horizonte de posibilidades. Nuestro interés respecto a ello es siempre para el idealismo objetivo un interés emancipador, un interés creador. La imagen de nosotros mismos es como la de un espejo de múltiples espejos. Allí están los otros. Por eso yo, pero sobre todo sujeto, sujetos y otros.

Incluso cuando el calumniado positivismo científico avanza en su doctrina social hasta la noción de una lógica moral, esto es, de una armonía

lógica a favor de la solidaridad, el altruismo, la verificación o puesta a prueba del efecto moral, intelectual y social de una teoría, se reconcilia con el idealismo objetivo, lo traduce secularmente a la visión de una gran humanidad cuyos fines de orden y progreso son propicios dentro de una organización social antianárquica. Más allá del metodologismo técnico con el que ha sido leído, obviada su semántica de principios y fines, el positivismo científico se acerca a un pragmatismo ilustrado en el que si pensar es conocer, conocer es también moralizar. No es tanto empírico-analítico. De un modo leído, conservador eso sí, es idealismo objetivo. Y como antiliberal es ideológico, es político.

Allí donde esté fundada la conciliación de espíritu y materia, mente-cuerpo, sujeto-objeto, pensamiento-lenguaje-realidad, allí donde el pensar y lo pensado se encuentran en lo pensable, estamos en un idealismo objetivo. Del platonismo al positivismo, respecto a ello, ocurrió una secularización pragmatista. Si auscultamos en la noción de praxis, de pensamiento en acción, de puesta por obra del pensamiento, en la ciencia, el arte, la filosofía, la religión, el mito, los sistemas de objetos e instituciones, organizaciones humanas, encontramos el nuevo modo, simbólico, del idealismo objetivo.

8.9 Las razones de la ciencia y el problema del método

La crítica del idealismo ilustrado, del idealismo objetivo, del platonismo secular, del racionalismo cartesiano, del positivismo científico, del positivismo lógico, la crítica del materialismo histórico y del materialismo evolutivo, de las grandes formaciones teóricas de la modernidad, incluida la fenomenología y la hermenéutica, la teoría crítica, que hoy hemos llamado la crítica de los metarrelatos, pero que es en fin de cuentas la crítica a la sucesión de ideas en el entendimiento y a la sucesión de los sistemas teóricos en la historia del pensamiento, de la filosofía y la ciencia, y al modo como presentan la realidad, de manera abstracta y ahistórica, es lo que nos pone a pensar en las

razones de la ciencia, sus principios, sus verdades, sus dogmas, sus métodos y prácticas, sus actuaciones.

Si bien todo lo que se hace a las puertas del pragmatismo filosófico y científico, sea en su acepción funcionalista, universal y trascendental, sea en su acepción ocasional, sea en su acepción lingüística, lo cierto es que el llamado a visibilizar el contexto de producción de las teorías, a visibilizar los sujetos en la ciencia, a restituir la función gnoseológica en la ciencia desde su conciencia histórica y social, a la pertinencia de los conocimientos humanos, a la inteligencia general de contexto, a la transformación de la realidad, a la actuación profesional comprometida y responsable, a la competencia profesional, es un llamado de impronta pragmatista. El espíritu de la época es pragmático y dicho espíritu entra en diálogo con las obras de conocimiento, con las producciones humanas, con las corrientes y escuelas de pensamiento, con los paradigmas científicos, no sin haber pasado antes por el pesimismo ilustrado, por el nihilismo filosófico, desde el cual se intenta recuperar la fuerza, recomponer la utopía, superar la adversidad de las realidades concretas.

Esto nos exige, nos dice Hugo Zemelman (2005), una voluntad de conocer que deviene voluntad política de movilidad, de actuación y transformación. Hablar de pragmática en este sentido es necesidad de sujeto, de pensamiento, de lenguaje y realidad, de historicidad, de movilidad y de actuación. Desde esta necesidad compleja se presentan dos cuestiones epistémico-metodológicas principales, a saber, el movimiento del sujeto y el papel del sujeto personal y colectivo en el devenir social, en la transformación social. La pragmática es histórica, política y social, siendo además cognitiva, ya que requiere nuevas formas de pensamiento y conocimiento, una reforma del pensamiento capaz de ir más allá de los cuerpos teóricos existentes, de las lógicas pre-establecidas, de las formas de razonamiento formalizadas.

Esto exige del sujeto un pleno empleo de las facultades mentales, una auto-colocación situacional, ya que no está ante una realidad cosificada, ante

una realidad-objeto, ante una realidad fáctica, estable e inerte, sino ante realidades-acontecimiento que guardan una dinámica constitutiva, un devenir propio, un proceso constituyente del cual él mismo es componente constitutivo. En medio de dichas realidades el sujeto tiene la responsabilidad de construir conocimiento desde las preguntas que elabora sobre el momento histórico en el que está incorporado, desde la postura que le potencia como sujeto más allá de las situaciones determinantes del curso histórico, de la realidad social.

Una ampliación de subjetividad, una apertura de sujeto, la potenciación misma del sujeto, conjunta, conjuga la voluntad de conocer, la capacidad de construir conocimiento y producir teorías, con la voluntad política de transformar, de crear nuevas realidades, realidades distintas a las que pre-existen como dadas y determinantes. El sujeto se atiene a la historicidad de lo dado en su movimiento, no en su inercia; comprende lo que está dándose desde lo dado como novedoso y revolucionante; comprende lo dado dándose por darse, que no es un juego de palabras, sino el devenir social, el movimiento mismo de la historia, el movimiento y la potenciación misma del sujeto, más allá de sus calamidades, de sus adversidades.

Esto significa que la crítica es constitutiva del sujeto, que no le pertenece a ninguna teoría. Significa que la crítica está en la capacidad del sujeto para dudar, para preguntarse, para negar un estado de realidad inerte, momificado en las formalidades del conocimiento, la teoría y la ciencia. Significa que la crítica es la potenciación misma del sujeto en su modo de indagar y auto-colocarse en una situación histórica siempre en cambio, siempre en movimiento; es la capacidad de contextualización y actuación del sujeto para transformar las realidades y hacer posible la realidad que quiere.

La pregunta, la crítica, la potenciación, la auto-colocación, la postura y la transformación, son categorías de pensamiento y prácticas lingüísticas, prácticas concretas sociales que complejizan la realidad, el sentido de realidad, que complejizan el pensamiento y el lenguaje, puesto que desafían a realizar

visiones de conjunto dentro de una historicidad dada y a ir más allá de las determinaciones evidentes y sentidas, de las afectaciones sufridas, de las adversidades presentes. Desafían a intentar nuevos nombres para realidades distintas, desafían incluso nuevos estados de ánimo que no confundan las situaciones-problema con el síntoma, con la superficie, y que no penetren en las profundidades estructurales.

Las razones de la ciencia, en efecto, no son razones estrictamente científicas, toda vez que van más allá de la necesidad de verdad, de la necesidad de pensamiento evidente, claro y distinto, de la pretensión de objetividad neutral, de método rígido y reglado. Las razones de la ciencia rebasan hoy los límites de la matriz lógica y metodológica que restringe la ciencia a una monodiscursividad, a un plano empírico, natural y material, fáctico, a un plano mental formal, a un plano teórico lógico-instrumental. Es indispensable hoy, hablar de razones éticas, políticas, estéticas, religiosas, históricas, sociales y culturales de la ciencia. Desde el sentido práctico de la ciencia no solo queremos y buscamos la verdad, también queremos y buscamos la libertad, la felicidad, la igualdad, el orden, la fraternidad, el amor, la justicia, el progreso, el desarrollo, la democracia, la paz.

Las razones de la ciencia pasan por la articulación de verdad, valor, fin; por la articulación de todo aquello que se lee de manera disyunta. En esto quizá radica la mayor dificultad. Si se habla de articular la cultura científica y la cultura humanista, lo natural y lo cultural, el objeto con el sujeto, la práctica con la teoría, es bueno comprender que dicha articulación pasa por la lógica de nuestros pensamientos y de nuestros discursos, lo que ha sido fragmentado, escindido en parcelas de conocimiento, en recortes de realidad, en tipologías psíquicas, en taxonomías científicas. Esta señal del método resulta hoy incomprensible por nuestras formas mismas de conocer y pensar, de organizar la experiencia que tenemos de la realidad, de clasificar las ciencias, de responder en la institución escolar y universitaria al conflicto de las disciplinas en el contexto de las facultades, de la estructuración administrativa de la academia.

Las razones de la ciencia pasan por el cuerpo de las disciplinas, pero también por el de la interdisciplinariedad, de la transdisciplinariedad. Lo cual indica un método complejo de articulación, de conjunción de lo disyunto, de lo separado y fragmentado. Pero articular, al parecer, no es lo mismo que universalizar, que sintetizar, que unificar, que generalizar, que totalizar. Lo que también es difícil de comprender. Por ello, cada vez que se habla de método complejo, de articulación en las ciencias y las disciplinas, se asume el riesgo del eclecticismo, se habla de límites del conocimiento, se habla del criterio de demarcación en las ciencias, se habla de los límites del lenguaje, porque no se interpreta la complejidad en movimientos de flujo e interdependencias, interpenetraciones, sino en referencia con entidades estáticas, abstractas, mecanizadas y regularizadas, en referencia con estados y leyes, entes, y no con procesos y dinámicas constitutivas.

En su ensayo "Método, ciencia y razón", del libro "*Conocimiento y Ciencias Sociales*", Hugo Zemelman Merino nos insiste en que la ciencia y su método no deben constreñirse a un sistema rígido de reglas, de pasos y procedimientos del pensamiento, ya que esto significaría la parálisis de la razón y el uso instrumental de la razón científica en aras de una utilidad funcional. De ahí la importancia de acceder a otras razones científicas distintas a las del denominado método científico, no tanto para negarlo como para resignificarlo en términos de la relación verdad, valor y fin, en términos de la relación medio-fin, y estimar el contenido de la sentencia según la cual *el fin justifica los medios* (Maquiavelo, 1984), no tan afortunada en su realización histórica, social y cultural, de lo que se han conocido grandes barbaries civilizatorias.

El conocimiento científico se propone dar cuenta de la realidad. Bajo esta óptica positiva, la lógica del conocimiento se identifica con el principio de correspondencia o de adecuación de la mente con las cosas. Ha de tenerse en cuenta, además, que con el conocimiento también se pretende construir la realidad transformando la realidad dada. Sobre esta construcción de la

realidad posible, sobre esta alteración y transformación de las realidades dadas, es que se plantea la crítica como base del método científico.

La crítica quebranta el orden lógico constituido, alienta el descubrimiento, contribuye a realizar la historia del conocimiento, a resignificar métodos y teorías, lógicas mismas de conocimiento y razonamiento. La crítica ubica al sujeto de pensamiento en la opción de la vigilancia epistémica, de la ruptura epistemológica, de la potenciación transformadora y creadora, de la articulación gnoseológica y epistémica que le permite acceder a nuevos objetos, a nuevos nombres de realidad, a conjuntos mismos de realidad. Ya sabemos que la crítica no es solo la negación de un estado de cosas, sino también la potenciación del sujeto capaz —en su auto-colocación y visión de mundo— de transformar y crear realidades.

8.10 La vigilancia epistémica-la ruptura epistemológica

La vigilancia epistémica se relaciona con una teoría crítica del conocimiento y la ruptura epistemológica con una teoría crítica de la ciencia, las cuales han de facilitar una teoría crítica de la sociedad y la cultura. La teoría crítica del conocimiento está vinculada desde los comienzos mismos de la modernidad con la crítica de los ídolos, en lo referente a aquellas formas de conocer abstractas, separadas de la realidad, convertidas casi en modelos representacionales. De este modo se alude a las nociones de la subjetividad, al centramiento del concepto de realidad en la esfera del idealismo subjetivo. Igualmente, se alude a las desviaciones que se tienen del principio de realidad cuando nos atenemos a las máximas enseñadas, a las doctrinas teóricas, a los juegos del lenguaje.

Son nuestras formas mismas de conocer las que se convierten en el mayor obstáculo para acceder a la realidad; nuestras primeras experiencias de mundo, nuestras primeras abstracciones y representaciones, nuestras primeras ideaciones, nuestras primeras enseñanzas y nuestros primeros

aprendizajes, nuestras primeras formas teóricas y lingüísticas suelen sedimentarse de tal modo que impiden la movilización del pensamiento, del lenguaje mismo, que impiden la dinámica del conocimiento. La crítica es importante para remover estos sedimentos, para desplazar el pensamiento, el conocimiento fuera de sus propios límites.

La idea de la inducción negativa, del método ensayo-error, de la corrección mutua de los errores, de la verdad por eliminación del error, se torna nodal en este cometido de elaborar crítica de los ídolos, de los obstáculos del conocimiento humano. Hay que salirle al paso a la ilusión y el error admitiendo su presencia permanente, y a partir del error, de la duda y la incertidumbre que ocasiona el riesgo del error, buscar la verdad, aproximarse a ella a tientas, tolerando los puntos de vista de los demás, en una especie de tribunal social de la ciencia, que es un principio ético y metódico.

La ruptura epistemológica es la crítica de los paradigmas normales de la ciencia, de sus parámetros, de sus cinturones de protección. Es, de alguna manera, la crítica de los sistemas teóricos que al modo de códigos lingüísticos altamente elaborados restringen la ciencia a cánones pre-establecidos referidos a la verdad científica, al método científico, a la historia lineal de la ciencia, a su progreso acumulativo, a sus propias *lingüisticidades*. En este caso, toman relieve, desde Kuhn, las anomalías científicas, los enigmas, tanto como en Bachelard las rupturas y en Popper las falsaciones. La crítica negativa es la que *dialectiza* el conocimiento científico, la ciencia, el pensamiento mismo y potencia la revolución de las estructuras científicas, tanto como la movilización de las estructuras cognitivas.

Si la teoría crítica del conocimiento y la teoría crítica de la ciencia fomentan una teoría crítica de la sociedad, es con el fin de interpretar la politización de las ciencias desde los procesos de democratización del conocimiento y la ciencia misma, desde el valor social de la refutación, la argumentación, el diálogo y el conflicto de las ideas.

Rasgo fundamental del método es la conciencia histórica y social del error. La ciencia, al parecer, no progresa por acumulación sino por eliminación del error y la ilusión, por la crítica de los paradigmas, por la politización de la ciencia en la discusión pública. Esto que está a la base del racionalismo crítico favorece la duda, la pregunta, la incertidumbre, el carácter regulador de la verdad, su búsqueda y aproximación ideal, la reciprocidad crítica en el diálogo.

La conciencia histórica de la falibilidad de las facultades mentales, de la capacidad de conocer e interpretar, es parte de una tolerancia intelectual, de una modestia intelectual, de una honestidad intelectual necesarias a la ciencia, lo que no solo es un principio ético, sino también metodológico. La sospecha sobre la inteligencia ciega parte de este criterio, de que allí donde hay afirmaciones, verdades, certezas, se esconde la ilusión y el error, y que la poca conciencia de él conduce a dogmatismos, soberbias y ortodoxias intelectuales.

La idea de que fantaseamos la realidad con las teorías, de que momificamos la realidad con las teorías, que terminamos imponiendo las teorías a la realidad, que el pensar teórico se impone sobre el pensar epistémico, es consecuente con la necesidad de pensamiento, con la necesidad de crítica, primero negativa, de los ídolos del conocimiento, de los obstáculos del conocimiento, de los parámetros y los paradigmas en la ciencia, de la inteligencia ciega, producto todo de una ilustración romántica y enciclopédica, especulativa, que apegada a lo evidente, claro y distinto, no considera el valor de la ilusión y el error, y por lo tanto, no se cuida de la ilusión y el error, no los evita, sino que los desconoce.

8.11 Error y verdad

La ciencia y la investigación científica se sustentan en una teoría crítica del conocimiento, según Karl Popper; en una crítica racional de la experiencia, nos dice Bachelard. La razón crítica, la razón polémica, por lo

tanto, confrontan la razón arquitectónica de la ciencia, la razón formal, no obstante que se sirvan de ella como instrumento, no como fin. En la ciencia, las teorías resultan hipotéticas, conjeturales, expuestas a la mutación, a la refutación, igual las experiencias y las abstracciones, que ante nuevas experiencias, ante nuevas abstracciones y nuevas teorías, pueden aparecer como pre-científicas.

Cuando Bachelard nos habla de un dinamismo psíquico autógeno nos indica la movilidad del pensamiento, el desplazamiento del pensamiento hacia órdenes de experiencia distintos, de la observación a la representación, de la representación a la abstracción lógica, de la lógica a la crítica, de la crítica a las construcciones metafóricas, de las construcciones metafóricas a los espacios configurados. En fin, nos indica un camino de aproximación a la verdad, una dinámica creativa que él mismo denomina una estética de la inteligencia.

En lo que es una lucha contra los prejuicios en la ciencia y la investigación científica, una actualización quizá de lo que a comienzos de la modernidad científica Bacon denominó una crítica a la doctrina de los ídolos, lo que se plantea es una crítica de las experiencias y las hipótesis inútiles, aquellas que no corrigen ningún error, que no generan ninguna contradicción.

Lo anterior implica la crítica de la observación, la crítica de la experimentación, la crítica de los análisis comparativos, la crítica de las generalizaciones científicas, tanto como la crítica de las representaciones, las abstracciones y las reflexiones, las teorizaciones, no sea que se sedimenten en el pensamiento e impidan su movilidad. Esto implica consultar en la investigación científica y en la ciencia varios puntos de vista. La verdad científica se confirma, se verifica, desde varios ángulos de visión.

La rectificación de errores en la experiencia, la contradicción de hipótesis, alivian el espíritu científico del dogmatismo, lo conducen hacia el pluralismo.

La rectificación, la contradicción, son —dice textualmente Bachelard— la coherencia de un pluralismo inicial, lo que podría llamarse la alternativa de una verificación múltiple. En esto consiste, en comienzo, la

razón polémica, la opción de la verificación múltiple, luego convertida en la opción de la falsación por Karl Popper. No es lo mismo verificación múltiple que falsación, pero la una no excluye a la otra.

8.12 El pluralismo inicial

El epistemólogo enfatiza en las ideas fecundas de la ciencia, las que corrigen errores, las que contradicen hipótesis, las que leen en diferentes puntos de vista un fenómeno, una ley, una teoría. Este pluralismo, que no es relativismo, debe responder a una organización de las ideas, a un destino espiritual, a una comunidad científica de destino, y luego a un sistema general de pensamiento y ciencia, a un método general de experimentación, que enfrenta las verdades de escuela, los conocimientos familiares, las seguridades dogmáticas.

En el método del ensayo y el error, también conocido como método de eliminación de errores por verificación múltiple, se tiene esta vocación crítica y expectante de la ciencia. Es un método prudente frente a lo conocido y desconocido, que se protege contra la incredulidad sistemática con la pretensión de organizar las ideas, con la comunidad de destino espiritual, con la sistematización de experiencias, de verdades, leyes y teorías. El pluralismo inicial convoca un sistema general. Ningún hecho sin una idea, ninguna idea sin un concepto, ningún concepto sin una ley, ninguna ley sin una teoría. Nada en la investigación científica, nada en la ciencia se presenta aislado; por el contrario, siempre se presenta en un sistema como conjunto organizado de componentes y compuestos interdependientes, distintos aunque articulados, otra óptica de la estética de la inteligencia.

En el pluralismo inicial del método crítico y del ensayo y el error no se tiene solamente la idea de un método científico; hay en él la idea de un método formativo, de un método de actuación social, muy pertinente a la enseñanza social de la investigación y la ciencia, al aprendizaje por descubrimiento. La rectificación de los errores, la contradicción de las hipótesis es siempre una

experiencia social, en comunidad de ciencia y pensamiento. Si el espíritu científico se constituye como un conjunto de errores rectificadas es porque la experiencia de esos errores es social y significa un triunfo sobre diversos obstáculos epistemológicos, la mayor de las veces fundados sobre el especialismo disciplinar del científico e investigador.

El científico busca la ley, busca la generalización científica, desde su experticidad, desde su especialidad. De ahí que haya que proceder a una historia social de los errores rectificadas, sobre la base del pluralismo inicial del que estamos hablando, y que es, sobre todo, un método formativo. Una especie de arrepentimiento intelectual, de confesión personal y pública de fallas intelectuales, de limpieza e higiene mental, sobre la que descansa la tolerancia intelectual, la honestidad, la modestia intelectual, el pluralismo mismo.

La objetividad en el conocimiento de la realidad, en la búsqueda y aproximación a la verdad, es una objetividad crítica, es una objetividad sometida siempre al control ajeno, por lo que se habla de una psicología y de una pedagogía de la actitud objetiva, siempre vigilantes del error por rectificar en comunidades de ciencia y pensamiento. La objetividad es un proceso social de rectificación discursiva. De ahí la necesidad de una ciencia objetiva y educadora con una profunda razón de grupo.

La razón de grupo ejercita la convicción racional, disminuye la posibilidad de la incomprensión, forma el espíritu abierto y crítico de la razón, su opción compleja, ese ir y venir del plano empírico al plano racional, al plano social. La razón de grupo desarregla los hábitos intelectuales, incómoda los dogmas, inquieta, pregunta, duda, plantea anomalías, enigmas, refuta.

CAPÍTULO IX

De las ciencias sociales
a las ciencias filosóficas.

En el tiempo presente de la universidad, que se encuentra en franca crisis con su legado histórico, en resuelta autocrítica con su tradición, con lo que ha sido su auto-comprensión *universitológica*, su auto-reflexión colectiva, su auto-producción, otra vez se vuelve a preguntar por su deber-ser, por su principio de razón o razón fundante, de cierta manera un principio de razón disimulado de la mano de una auto-comprensión amnésica, una pérdida de memoria de la universidad sobre su genealogía, origen, desarrollo y telos. El problema de las ciencias, la hechura de las ciencias y sus adjetivaciones (naturales, lógicas, sociales, humanas), tiene que ver con este sentido histórico y su reconstrucción, tiene que ver —si se quiere— con la herencia de Europa, con lo que en Europa y entre nosotros se ha constituido como ciencia, eso que llamamos ciencia occidental. Además, tiene que ver con una decidida actualidad, con una delicada inteligencia general de contexto, con una mirada variopinta y caleidoscópica a la gama, al conjunto de epifenómenos que circundan por entre la realidad humana.

Nos ha sido difícil la comprensión de la Ciencias Sociales y Humanas, no hemos podido situarlas en el conflicto de las facultades, en el antagonismo de las ciencias, sobre todo, no hemos podido situarlas en el contexto de las facultades, quizá, porque nunca interpretamos la liquidación de la filosofía o ese disolverse, en palabras de Adorno, de la filosofía en las ciencias y, entonces, nos quedamos habitando cierta nostalgia ilustrada, romántica, que convirtió el campo de las Ciencias Sociales y Humanas en el de otra experticidad, en el de otra especialización y aún hiperespecialización. Vicerrectorías de desarrollo humano, facultades de humanidades, departamentos de ciencias humanas, núcleos epistémicos de formación humana, todavía pugnan el lugar ideal-trascendental, igualmente específico y experto de lo humano en el mundo, en el conocimiento y la ciencia, del mundo humano, diciendo con su fundamento rectoral, principal, con su departamentalización, con su nucleación y centralidad que, en la crisis de la filosofía, en su liquidación-disolución, nunca comprendimos en realidad qué es ciencias humanas, qué es ciencias sociales, qué es humanismo científico y social.

También situamos las ciencias humanas en los límites infranqueables del experto, en el dogma, en la doctrina de los sistemas, en el sistema general de los enfoques, y contribuimos a patrocinar con ello toda fragmentación de la realidad humana, toda segmentación del conocimiento, toda clasificación de las ciencias, toda tipologización de la investigación en una ingenua interpretación del criterio de demarcación, en una ahistórica interpretación de los límites del conocimiento, de las fronteras entre las ciencias. La universidad flaqueó en su universalidad, en su dimensión de totalidad, en su concepto de generalidad, en su propia filosofía y científicidad, en su misión, visión y valor.

Llamamos ciencias filosóficas a aquellas que, al decir de Hans-Georg Gadamer, “se basan en [la] pluralidad de tradiciones lingüísticas, transmitidas por la lengua” (1990: 39); son ciencias filosóficas (no filosofía) aquellas que en la pluralidad hacen inteligencia de la diversidad, de la diferencia y el diferendo, de la divergencia, con una profunda experiencia de otredad que consiste en participar de la otredad, hacerlo dentro de los límites, dentro de las zonas fronterizas o de demarcación, las cuales no significan obstáculo, muro, prohibición, sino dinámica, movimiento, permisión de ir, de viajar, de moverse de uno a otro, de país a país, de ciencia a ciencia, de disciplina a disciplina. Las zonas de frontera o de límite, las zonas de demarcación —agregó— son zonas de migración, de emigrantes e inmigrantes, de habitantes incluso, que se reconocen en el trance, en el tránsito, en el mutarse, lo que connota un sensible compromiso, una vital responsabilidad con el otro, con lo otro, con la otredad, en la dificultad primaria, apenas primaria, del otro idioma, de la otra cultura.

Las zonas fronterizas no nos dicen de un país o de otro, no nos dicen de una ciencia o de otra, no nos dicen de una disciplina o de otra aunque nos lo dicen; nos dicen sobre todo de una realidad distinta, otra, de un ente nuevo, de una súbita, sorpresiva y asombrosa novedad: la *cosmopoliticidad*, la *planetariedad*, la *interdisciplinariedad*, pero no como homogeneidad, no como

unidad simple e indivisible, no como globalización económica en un patrón único, sino como pluralidad. Nuestra filosofía al respecto sería la de un *ethos* colectivo, la de una ciudadanía del mundo, la de una ciudadanía planetaria, la de una solidaridad de las ciencias, la de un concepto colectivo de ciencias, fuera, más allá, de pronto, más acá de una restricción metodologista o taxonómica, a la larga, nuestra filosofía es la de un pensamiento sin fronteras, por entre las fronteras de religión, arte, filosofía y ciencias, disciplina, realidad humana.

La filosofía siempre coincidió con la ciencia; cuando propiamente era filosofía, aun cuando cosmogonía, cosmología, filosofía natural, teología, teoría del conocimiento, lógica o teoría de la ciencia. Las ciencias siempre fueron filosóficas en tanto que sustentadas en la filosofía, y esta, coincidental con ellas. En los peores momentos de la filosofía, en el momento del auge de las ciencias modernas, estas tuvieron con la filosofía su cortesía, su bondad: admitieron la lógica, la teoría del conocimiento, la epistemología. Y con ello, su criterio de demarcación nunca fue una barrera, sino una zona próxima, difusa, una frontera sin frontera.

Es la modernidad, precisamente, la que nos recuerda el concepto de sistema como el de “dar unidad y armonía a lo que se dispersa”, lo que hoy intenta llamarse articulación, conjunción de lo disyunto, complejidad, complejidad; primero se habló de los sistemas de los números, del sistema musical, del sistema planetario; luego del sistema filosófico, como antes, desde Aristóteles, se habló del sistema general de los conocimientos humanos. Es la noción de sistema como pluralidad, no como doctrina, no como dogma, no como generalidad, no como universal, totalidad. No obstante, si bien interesa el valor de la filosofía misma, tanto como el valor de la ciencia, lo que realmente llama la atención es “una cuestión más radical (...), se trata de defender el conjunto de nuestra riqueza cultural, protegerlo de amenazas, quizá, y de prepararnos todos para la inminente misión de la humanidad” (Gadamer, 1990: 30).

A las ciencias filosóficas les subyace la pluralidad lingüística, entre religiosa-artística-filosófica-científica, la riqueza cultural dentro de una misión de humanidad, dentro de un sentido práctico que consiste, en fin, en el reconocimiento de lo otro, del otro, de la otredad, y su vínculo con ella; tal vez, alrededor de esto es que ahora concitan interés los llamados estudios culturales o las denominadas incipientemente ciencias de la cultura, que se mueven en el denominado giro lingüístico y desde él, fuera de ese mal sintetizador que son las expertas ciencias humanas y sociales, procuran restituir el propósito de humanidad, expandir la mirada al *pluriverso* real y valoral, ideológico, reconstituir el *ethos*, la *polis* y la *civis* de humanidad.

Tras de esto está el desplome ideológico de las ciencias sociales y la reforma ideológica del pensamiento social; sabemos que no solo somos, o no tanto somos animales racionales y sociales, cuanto que animales ideológicos. Lo que significa que no solo pretendemos la verdad, sino también la utopía, que productos notables de la filosofía, la ciencia, el arte, la religión, proponen contenidos *valóricos* de bien, belleza, virtud, dignidad humana, autonomía, identidad, igualdad, justicia, libertad, orden, progreso, democracia, seguridad, desarrollo, felicidad, goce, placer, confort, salvación, perdón, paz, fraternidad; hoy decimos, simple y llanamente, que nos preocupa la otredad, la comunidad, aún la subjetividad, la singularidad, en la hecatombe de la sociedad y sus ciencias, de la humanidad y sus ciencias, y que para ello, insistimos en la posibilidad de las ciencias de la cultura como ciencias filosóficas.

En esta óptica, la ideología es el “entre” que se da a través de la pretensión de verdad y la pretensión de utopía en el reconocimiento de la multiplicidad divergente de otredad; no es, nunca, un falseamiento de la realidad sino una apertura de sentido, su misma posibilidad de configuración política en el desafío de conocimiento y reconocimiento que conlleva el vivir juntos, no solo en la relación anecdótica autobiográfica, sino también en la cosmopoliticidad, la planetariedad, la interdisciplinariedad, la interprofesionalidad.

No obstante, por el hecho mismo de ser ideológico, hay que revisar nuestras ideologías; revisar lo que hay entre nuestras verdades y nuestras utopías, lo que hay en nuestros principios, métodos, medios, prácticas y fines, no sea que resultemos la producción *mostrenca* de nuestro *eidos* y su ideologismo necesario. Hoy estamos confundidos entre principios, verdades, valores, fines; entre axiologías, gnoseologías, epistemes y teleologías, pero ello es también un problema de límite, de frontera, en medio, a través del cual también aprendemos del desplazamiento, del aplazamiento, del emplazamiento que connota pensar en inteligencia general de contexto en concepto. Todavía más, las ciencias económicas, sus conceptos de gestión, competencia, industria, empresa, desarrollo, entre otros, circulan por entre las ciencias, transformándolas.

El problema del entre-nos, del vivir juntos, no es solo porque está en peligro nuestra vida, porque estemos en el límite de la supervivencia y la muerte, no es solo porque el miedo y la amenaza guerrera se cierne sobre nosotros en ese síndrome de terrorismo producto de la paranoia que inventa toda metafísica de la promesa y toda barbarie *prometeica*. El problema de vivir juntos se da también porque está en riesgo nuestra independencia, por que está en riesgo nuestra pretensión de libertad, porque está en riesgo la diversidad; los patrones que dictan el mercado y la democracia formal tienden a unidimensionalizar, a homogenizar, y ello se nos vuelve un fantasma.

Razones de más se tienen siempre para que las ciencias filosóficas se ocupen de la otredad, al borde de la vida y de la muerte, casi ya en el abismo insondable, al borde del miedo y de la amenaza, de la unidimensionalización y de la homogenización, de la apatía, la indiferencia; se piensan la otredad, la comunidad, y otra vez la sociedad, la historia y la cultura en la polis, en la política, en la ciudad, entre lo rural y lo urbano, lo urbano y lo regional, lo local, lo mundial, lo global, lo planetario en ese asunto enigmático, delicado del vivir juntos como ciudadanía regional, nacional, continental, cosmopolita, planetaria.

Visibilizar lo otro, al otro, como algo-alguien que siempre tiene derechos para reconocerle es —dice Gadamer— *“aprender a no tener razón”*, y esta es la más profunda vivencia filosófica; experiencia de giro lingüístico, experiencia de la pluralidad de las lenguas, de la riqueza cultural que es la realidad humana, lo humano en el mundo, el mundo de lo humano. Es, también, *“aprender a perder el juego”*: los psicólogos lo llaman, creo yo, *“tolerancia a la frustración”*; algunos sociólogos, *“aprender en la desesperanza aprendida”*, aún por encima del bostezo universal, del diagnóstico dramático de una base económica, de una economía política de la verdad que no nos ofrece mayores alternativas, del síndrome del terrorismo, del miedo a la democracia formal, a la unidimensionalización, a la homogenización.

Lo que nunca puede esto llamarse es resignación. Si no somos hijos de ninguna revolución, o si cansados somos ya casi sus nietos, al menos podemos provenir de allí, donde a veces nacemos y morimos, provenir de nuestra propia rebeldía, por encima de las situaciones que parecen determinantes.

En las ciencias, entonces, el problema de la objetivación de la realidad no es el problema central del objeto de estudio ni del sujeto ni del método, dentro de una incipiente relación mecánica y causal de conocimiento con pretensión de verdad científica neutral y ella misma objetiva. Sobrevienen problemas más actuales: el de la conciencia histórica de la ciencia como constituyente de lo que conocemos como Europa, como occidente; el del giro lingüístico de las ciencias; el del efecto pragmático —funcional, universal o trascendental— según el cual la teoría orienta la acción y la acción modifica la teoría; el de la enseñanza misma de las ciencias, y dentro de ella la organización de los conocimientos y los saberes humanos; el del valor de la otredad, en cómo desde la ciencia y su historia, la ciencia y sus lenguajes, la ciencia y su praxis, se coadyuva a constituir comunidad, ciudad, sociedad. Todo lo cual convoca no a la unidad de las ciencias, sino a la solidaridad de ellas en la diferencia.

En las ciencias, a nuestros objetos de estudio los presentamos hoy como productos de conocimiento *producidos-producentes* dentro de una conciencia histórica, dentro de una memoria colectiva de la ciencia. Sus métodos los relacionamos con el *theoros*, con el viaje, con la aventura, la odisea del pensamiento, con la necesidad de pensamiento y realidad dentro de una relación de conocimiento procurada por un sujeto histórico, acontecimental que piensa su pasado-su presente-su futuro; también los relacionamos con el *pragma* o modo actuante del sujeto con sus teorías: cómo opta, cómo decide, cómo elige y realiza; con la *praxis* o sentido práctico de su actuar, más allá del solo hacer, operar, trabajar. *Theoros, pragma, praxis* al tenor del giro lingüístico en las ciencias; el que procura la crítica, la problematización, la argumentación, la deliberación, la refutación, la diferencia y la divergencia, en fin, el que procura la otredad, la participación en la otredad.

CAPÍTULO X

Interdisciplinariedad.

Disciplina, sentido y hechura histórica.

10.1. Las disciplinas

La relación entre las disciplinas es hoy un problema de gran actualidad científica y filosófica; decir hoy disciplina es decir también interdisciplina, ya que si bien una disciplina es en sus propios límites, en sus propias fronteras, lo es en razón a que hay otras disciplinas. Hablar de interdisciplinariedad connota un reconocimiento de primer orden a las disciplinas como formas de organizar el conocimiento, y también una valoración a su modo de interactuar en el conjunto de los conocimientos humanos. Es un reconocimiento de doble vía, entonces, en su organización del conocimiento, en su interacción dentro del conjunto de las disciplinas.

El profesor Edgar Morin expresa esto claramente:

La disciplina es una categoría organizadora en el seno del conocimiento científico; instituye en él la división y la especialización del trabajo y responde a la diversidad de los dominios que recubren las ciencias. Aunque está englobada en un conjunto científico más vasto, una disciplina tiende naturalmente a la autonomía, por la delimitación de sus fronteras, el lenguaje que establece, las técnicas que se ven en el caso de elaborar o utilizar y, eventualmente, por las teorías que le son propias. (Morin, 2002: 147).

Dicho en síntesis, una disciplina es en sus propios confines de autonomía, aunque en el conjunto de las disciplinas también cuenta.

La autonomía disciplinar obedece, además, a sus propios procesos históricos de auto-constitución, que lo son a la vez de auto-justificación, de auto-legitimación; en sus formaciones teóricas, nos lo aclara el profesor Jürgen Habermas, las disciplinas muestran desde su estructura lógica, su contexto histórico de producción y utilización, y en ese sentido, enseñan sus condiciones de posibilidad y emergencia, de uso en la historia, de su propio

presente. No se hablaría de conocimiento acumulado, de progreso científico, sin esta construcción histórica de las disciplinas en la ciencia.

Cabe insistir, por consiguiente, en la historicidad de las disciplinas dentro del conjunto de las ciencias; tanto como tener claro su objeto de estudio, su método, su propio lenguaje y criterio de demarcación; tener claro también su historicidad, su propia genealogía y construcción, aun deconstrucción y reconstrucción, asunto que es fundante de su estatuto científico. Las disciplinas tienen un ciclo vital de nacimiento y decaimiento, dice Morin, y dicha historia está ligada al surgimiento de la universidad moderna en el siglo XIX y al desarrollo de la investigación científica en el siglo XX. Es como si su estatuto se ligara al de la modernidad misma y al de su sociedad.

Comprender las disciplinas en su historia y dentro del conjunto de las ciencias es indispensable; significa indagar en su auto-comprensión misma, según nos lo enseña Hans-Georg Gadamer en "La hechura de las ciencias", en su libro *"La herencia de Europa"* (1990). Fijémonos, en consecuencia, en la importancia de interpretar al tiempo la genealogía de las disciplinas, su contexto de producción y utilización, su hechura y auto-comprensión, para aligerar así la gravedad aparente del compromiso interdisciplinario. No es una responsabilidad extraña a la historia universal del pensamiento y las ciencias.

Implica lo anterior, según insiste Morin, no solo un *"conocimiento y una reflexión interna de la disciplina"*, sino también un conocimiento externo; la historicidad de las disciplinas exige una autognosis profunda, no de mera ecología disciplinar o narcisismo profesional. La disciplina *"crea su propio objeto"* y *"opera la circunscripción de un dominio de competencia"*, de un dominio de lenguaje, pensamiento y realidad. Pero esta creación, esta operacionalización y circunscripción, su propia organización del conocimiento científico, imponen en la división social del trabajo una especialización e incluso una hiperespecialización que las disciplinas mismas deben corregir.

Los dominios de la realidad de la disciplina suelen referirse a la constitución del mundo fenoménico en cosas, objetos y hechos; operan en reificación de la realidad, casi una inanimación. Igual los dominios lingüísticos que se limitan no solo a describir y caracterizar la realidad fácticamente, sino también a explicarla en sus relaciones causa-efecto entre fenómenos. Esto hace perder la historicidad de la disciplina y el juego de conexiones, solidaridades e interdependencias de una disciplina con otra en virtud de tratar el mismo objeto, de tener problemas comunes, por ejemplo. Pero también se pierde la visión de conjunto de la disciplina en razón del universo de objetos que rodean su particular objeto. En suma, la disciplina se aísla.

La palabra disciplina designó en antaño, aún designa quizá, rigor, e incluso castigo; disciplina era un látigo, un fuste que servía para auto-flagelarse, para corregir faltas a la moral y al buen comportamiento. Se ha extendido el uso de la palabra, dice Morin, a la exclusión de todo aquel que se aventure por fuera del dominio de ideas del especialista. El rigor disciplinar, continúa Morin, ha de entenderse no como castigo, no como exclusión, sino como capacidad de crítica y autocrítica, en la visión del conjunto que a la disciplina le sea posible, no solo en el universo de realidad, sino en el conjunto de las ciencias y las disciplinas.

10.2. Sentido histórico de la interdisciplinariedad en la modernidad

No es cuestión solo de conocimiento, de ciencia, de disciplina e interdisciplina, como conceptos teóricos abstractos; es cuestión de humanidad. La genealogía, la hechura, la auto-constitución y auto-producción de las disciplinas y las ciencias, su auto-comprensión en la autonomía disciplinar y en el conjunto de las ciencias, discurren paralelas a la historia del género humano, de la humanidad y sus instituciones sociales; sus principios, verdades y valores, fines y medios. No es cuestión solo de epistemología, es cuestión de humanidad; de humanidad en la historia. En

gracia de lo anterior, presentemos algunas reconstrucciones históricas de sentido de ciencia y humanidad, hasta los albores de la modernidad.

10.2.1 Sobre el sistema general de los conocimientos humanos y la universalidad formativa

Desde la antigüedad griega —Aristóteles— hasta la modernidad positiva —Comte—, y aún hasta hoy en las teorías de sistemas, se habla de la posibilidad de un sistema general de conocimientos humanos. Hasta la modernidad positivista, ello nos da la idea de un continuum histórico, de un todo presente en la historia que se actualiza siempre en la medida en que se transforma nuestro ideal de humanidad en la educación, la sociedad y la cultura, el conocimiento y la ciencia.

Históricamente se ha guardado un ideal perfectible de humanidad, una *paideia* radical, basada en los valores de la dignidad humana, de la autonomía humana, de la gran humanidad, de la esencia humana trascendente, de un modo u otro, por encima de su natural animalidad, de su a veces difícil y contingente condición humana. La esencia, se dice, se impone a la existencia natural y social. Y esa esencia no es otra cosa que nuestra espiritual utopía de humanidad, que nuestro platonismo, que nuestra comunidad en el sueño de una mejor humanidad.

Fue con esta vocación que en la organización de los conocimientos y las ciencias se mantuvo una “*universalidad normativa semántica*”, una unidad histórica de principios y fines, verdades y conceptos, prácticas y métodos, subyacentes al conjunto de las ciencias. Así ocurrió en la *paideia* griega, en la *Summa teológica*, en la enciclopedia moderna; en la *paideia* griega al articular ética, estética y política en la filosofía; en la *Summa teológica* al articular el *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y el *cuadrivium* (aritmética, música, geometría y astronomía) a la teología; y en la enciclopedia moderna al articular las ciencias positivas a la sociología y a la filosofía positiva. Física,

matemáticas, astronomía, biología y psicología se incorporan a la sociología y filosofía de las ciencias.

El ideal perfectible de humanidad y la universalidad normativa semántica se han realizado en un continuo histórico, en un todo presente, en una unidad histórica; interpretemos esto de otro modo. Para Werner Jaeger, *paideia* significa humanidad, educación, civilización, cultura, historia, sociedad, arte. Es una palabra polisémica. Programáticamente se refiere al sentido histórico de la formación del hombre tras un ideal de humanidad que integra orgánicamente todos los saberes y las actuaciones humanas. Se refiere a una conciencia histórica de la plenitud de lo humano en su realización como la más excelsa obra de arte (bella, verdadera, virtuosa). El curso de la historia es el de esta realización, el sentido de una destinación.

La personalidad occidental es una personalidad formativa, educadora, humanista, liberal, conservadora y creadora; es la auto-realización racional universal del hombre, de donde se colige no solo la universalidad normativa, sino, además, la unidad orgánica de los saberes, la organización de las facultades y conocimientos humanos, el conjunto de las ciencias, la articulación de la cultura humanista y la cultura científica y técnica, según el espíritu universal de la época.

Esto también indica una comunidad de pensamiento, una comunidad de espíritu que requiere profundos vínculos lógicos y sociales; por ello, la modernidad siguió hablando de saberes orgánicos, sistemas de ciencia y conocimiento, de diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios; de enciclopedia, de unidad del entendimiento; en fin, de un conjunto ordenado y organizado que articula contenidos, presenta unidad de método, horizonte común de fines y problemas sociales y culturales, y da a entender que lo que pretende es una teoría unificada de las ciencias.

10.2.2 Epistemología interdisciplinaria

La base de la auto-eco-organización de las ciencias son las ciencias históricas, críticas y complejas (ciencias filosóficas y culturales porque comprenden la pluralidad y movilidad constitutiva de lo humano), las cuales se comprenden en el proceso de su propia constitución (en su origen y producción creativa). Por ello se les llama ciencias auto-comprensivas, auto-reflexivas, ciencias que interpretan su propia hechura.

10.2.3 La hechura de las ciencias

La hechura de las ciencias está íntimamente ligada a la división taxonómica de las ciencias, y, por lo mismo, al conflicto de las facultades; está relacionada con la división del trabajo intelectual y práctico en la modernidad. Dicho conflicto se hace expreso entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, como antes entre ciencias fácticas, ciencias formales, ciencias sociales, ciencias especulativas, que enfrentaba a la física, la biología, la matemática, la sociología, la psicología, la filosofía.

La investigación moderna —dice Gadamer— se opone al *apriorismo* y al idealismo en las ciencias, privilegia lo experimental; por lo mismo, no comparte la idea de la universalidad de las ciencias ni la de la solidaridad de las ciencias. La investigación moderna hace a un lado la posibilidad de una síntesis filosófica del conocimiento, en tanto que descuida los detalles por las generalidades, privilegia la historia universal y no la historicidad acontecimental. De 1816 a 1916, nos dice Gadamer, se vivió el siglo de la ciencia, del progreso, del optimismo científico.

Hoy se habla de una "sociedad de las ciencias"; en ella se admite el valor del conjunto de las ciencias, de la solidaridad de las ciencias, de las ciencias naturales y del espíritu, ciencias filosóficas en fin, no obstante que han aumentado las disciplinas, que la especialización científica es vasta. La

solidaridad de las ciencias, sostiene nuestro autor, no se debe al contacto normal entre los científicos ni a que las disciplinas se comprendan mejor en la diversidad, sino a que sus relaciones se han incrementado, permitiendo puntos de vista distintos, resultados y conclusiones inesperadas.

El argumento central de Gadamer se desarrolla a partir de este punto; en realidad hay precarias condiciones de cooperación activa, hay mayor necesidad de diálogo entre las ciencias, y sus flujos e interdependencias son imprevistos, aunque evidentes. Pero la solidaridad de las ciencias es cada vez menos una razón científica disciplinar y cada vez más una condición social de las ciencias, una exigencia social respaldada en la profunda confianza de la sociedad en las ciencias. La sociedad requiere y espera de la ciencia lo que quizá ella misma no puede dar.

Esta exigencia social a las ciencias, a las disciplinas, se convierte en un *"imperativo de experticidad"*, de responsabilidad y compromiso con lo que el especialista sabe y hace; a él no se le permite fallar, equivocarse. El médico, el abogado, el ingeniero, el psicólogo, el educador, en fin, el especialista, el profesional, no pueden errar, no tanto por un principio de verdad en la ciencia, sino por el compromiso del servicio social. Karl Jaspers llegó a plantear a este respecto la *"responsabilidad anónima"*, no tanto un a priori cuanto que un *ethos* político del hacer y el actuar del experto profesional.

Desde comienzos del siglo, a propósito de las crisis mundiales de orden económico, social y cultural en periodos de preguerra, guerra y postguerra (una cuestión militar), esta responsabilidad anónima llegó a ser presentada como una culpa ontológica. La teoría crítica de la sociedad, la filosofía humanista existencial, las corrientes nihilistas del pensamiento, y aún la fenomenología, la más idealista de las corrientes de pensamiento, preguntaron a los filósofos, a los pensadores, a los expertos por su relación con el estado de la crisis mundial, por su función política.

¿En qué consiste, entonces, la función política de los intelectuales, de aquellos que poseen un saber y con él no solo hacen sino que también actúan,

eligen, deciden, realizan comunidad, sociedad y cultura? La realización del saber práctico, de lo que en otrora con Kant se llamó *la razón práctica*, es de gran importancia en esta referencia, en esta comprensión, sea que el intelectual fundamente, aconseje, medie o critique, potencie, transforme o cree.

La hechura de las ciencias en el orden extra-científico, extra-disciplinar, está históricamente comprometida con estos tres contenidos de la praxis: servicio social, responsabilidad ontológica, función política, de lo cual se desprende que todo aquel que tenga un saber, que todo aquel que tenga una teoría, y de ello desprenda métodos, técnicas, instrumentos y prácticas, o viceversa, sobre todo asume, además de su experticia, los valores y propósitos de la comunidad, la humanidad, la sociedad, la cultura. A todo lo cual la educación comprende.

Esto es lo que se dice de competencia profesional: saber hacer y saber actuar con el conocimiento, las teorías, los métodos, las técnicas y los instrumentos en razón de propósitos de ciencia, tecnología, comunidad, sociedad, cultura y humanidad. Este es el proyecto de las ciencias humanas y del humanismo científico, este es el proyecto civilizatorio guardado históricamente como una gran riqueza de humanidad, como una sostenida y permanente, perfectible utopía universal.

Es muy inspiradora la lectura de Hans-Georg Gadamer, porque hablar de servicio social, responsabilidad ontológica y función política del experto, del intelectual, del pensador, del trabajador y del profesional es, en primer lugar, señalar esa fuerza de proyecto humano inscrita en la hechura de las ciencias, esa fuerza epistémica de humanidad de la que habla Zemelman. Gadamer destaca esto en la denominada "*revolución copernicana*". Copérnico da al concepto de fuerza propio de la física una connotación cosmológica vital, lo expande al universo de la humanidad. Esto es esencial, es sustancial. Va de Copérnico a Gadamer, de Gadamer a Zemelman, pasando por Bloch.

Esta fuerza de proyecto humano es lo que se reserva y cuida como patrimonio histórico-cultural de humanidad en las ciencias; esto históricamente no es un abolengo, no es una herencia quieta, no es un acumulado, una riqueza material, sino la fuerza transformacional del proyecto humano, puesta en cada hombre, en cada sujeto de potencia, de despliegue. No se habla en abstracto, entonces, sino en vocación de un sujeto histórico, potencial, como nos enseña Zemelman.

El sujeto es fuerza, energía de su propia historia y la de los otros; él se reconoce como una reserva de humanidad en medio de las deprivaciones que el consumismo, el mercado, la guerra, la domesticación disciplinar y tecnocientífica producen. El sujeto se yergue ante las circunstancias difíciles, ante las realidades que parecen determinantes, y con esa postura erguida lee las posibilidades, las realidades aún no posibles, y crea las condiciones objetivas y subjetivas que las hagan viables. El sujeto hace de la utopía el esfuerzo del día a día por construir realidades distintas a las que lo reducen a mínima expresión.

La fuerza transformadora del proyecto humano descansa, igual, en el carácter del sujeto de pensamiento crítico, libre y creativo. Es un sujeto que se opone a todo dogmatismo, a toda violencia discursiva, al totalitarismo del poder en todas sus formas; que procura una apertura ontológica y democrática sobre el ser de la realidad humana; que libera el lenguaje de monodiscursividades, al pensamiento de muros y sedimentaciones.

En la hechura de las ciencias coinciden la fuerza transformacional del proyecto humano y el sujeto potente, erguido, de pensamiento crítico, que como lo muestran los profesores Gadamer y Zemelman, es el asunto de la revolución copernicana en la ciencia que hace de la fuerza un acontecimiento y una cosmología vital, no solo un fenómeno físico. La fuerza se ofrece como "testimonio humano", como "inclinación y tendencia natural y cultural (...)" Estar dentro de la fuerza es una inclinación fundamental del ser humano, pero no estar sencillamente allí como un entero objetivable en el dilatado espacio,

sino proyectar potencia, agrado y destellos, proyectarse a sí mismo en futuro” (Gadamer, 1990: 90).

La fuerza atraviesa como concepto viajero las ciencias naturales, las ciencias matemáticas, las ciencias humanas y sociales; en cada una, históricamente, el concepto se transforma, deviene en un sentido epocal, se hace metáfora, no solo porque contenga una interpretación según cada época y ciencia, lo que lo hace aparecer retórico, sino porque, al decir de Blumenberg, posee “*un transporte de reflexión*”, y al decir de Rovatti, recordando a Gadamer, contiene una “*memoria histórica*” que en su novedad remite siempre a la tradición, ya no como una enfermedad, que ha sido el temor de Vattimo. La metáfora fuerza es metáfora viva.

Gadamer y Zemelman son testigos, quizá, de lo que son testigos Blumenberg y Rovatti, pero sobre todo Kant, Copérnico y Newton; de ahí el testimonio, el pasado, el presente, el futuro. Fuerza desplegada, sujeto en acción histórica, futuro próximo, presente potencial, “*magma emergente*”, dirían Zemelman y Castoriadis. Todo lo cual se convierte, deviene en desafío político de creación.

Desafío político de creación, magma de ilusión emergente, que según Gadamer es también una liberación cosmológica anticipada, ante todo, por Kant. Es a la vez el punto de gravitación de la historia, el punto de equilibrio, en medio de la oscilación de las ciencias, sus conflictos, límites y fronteras. De aquí surge la crítica de la razón histórica que Dilthey contrapuso a la crítica de la razón pura de Kant.

10.2.4 Sistemas interdisciplinarios

10.2.4.1 Preámbulo

Cuando en la filosofía se ha dicho “sistema”, nos dice Gadamer, es dentro de la necesidad de articular los conocimientos o mostrar una visión de

conjunto, de realidad total; mostrar quizá solo una unidad de las ciencias que antes realizaban la cosmología, la filosofía y la teología; al menos una solidaridad entre ciencias antagónicas que saben profundamente de sus límites. Esta, de pronto, es una exigencia social a las ciencias de hoy que rebasa sus propias posibilidades, y más bien las pone en cuestión, en una vida académica llena de especialistas, expertos, investigadores, profesionales, profesores dedicados al hacer, a la difusión y transmisión de códigos de información y técnicas de práctica mecanizada.

Esta experticidad profesional y de investigación oficiante, a veces pura, a veces aplicada, es correlato de la fragmentación de la realidad, de la segmentación del conocimiento, de la clasificación de las ciencias, todo un ímpetu de taxonomía cognitivo-epistemológica que parcializa, sesga, obnubila la inteligencia, e incluso hasta la hiperespecializa. El contraste entre la pretensión del sistema en las ciencias y los límites del experto resulta de sumo interés para inteligir hoy el carácter del vínculo entre ciencias antagónicas y distintas, entre profesiones y profesionales diversos y divergentes, sobre todo emergentes en la explosión lingüística, en la torre de babel actualmente constituida.

Igual, al parecer, nos pesa sobre los hombros la herencia de Europa, su tradición enciclopédica y erudita, en suma, su sentido histórico, ese gran problema del siglo XX legado a nuestro siglo. Sistema, historia y experticidad guardan la impronta de lo que entre nosotros ha sido y será la ciencia. De algún modo, Gadamer nos inspira la reconstrucción histórica de sentido oportuno y pertinente a la organización cognitiva que nos urge en medio de otros epifenómenos: metamorfosis cultural de las ciencias, mundialización del mercado y universalización del desarrollo, homogenización democrática y globalización informática, configuración de comunidades, de otredades.

10.2.4.2 Sobre el sistema

Lo que entre nosotros es Europa, espíritu occidental, comunidad de naciones y humanidad, es en realidad una multiplicidad, una diversidad emergente y divergente, de cuya fragmentación histórica y geográfica, social y cultural se intenta, a veces en vano, un conjunto; hoy más que nunca la irrupción de la ciencia moderna, al abrirse “un campo ilimitado de investigación y producción”, invita a instalar el sistema, a reinaugararlo, lo que rechaza el límite de los conocimientos, el umbral del pensamiento, las fronteras de las disciplinas, y pone todo ello en los linderos del campo filosófico. En todo el cuerpo de las ciencias estaría hablando de las ciencias filosóficas, debido a esta exigencia de conjunto, de sistema, en la que lo metafísico y lo experimental se reúnen.

Si se ha hablado, nos dice Gadamer, del sistema de los números naturales, del sistema de notación musical, del sistema planetario, igual se habla del sistema de los conocimientos humanos, del sistema de las ciencias, del sistema filosófico, del sistema de los objetos, del sistema de las instituciones sociales. Cada que se apela a la palabra sistema es con el fin de mostrar en conjunto, en relación, lo que está separado: *juntar lo incompatible en apariencia* (Gadamer, 1990: 94). Siempre se requiere comprender dentro del sistema la realización del movimiento, y en él está la noción y práctica del producir. Análogas a los planetas, las ciencias son cometas del saber *que se disponen sorpresivamente haciéndonos pensar siempre distinto...* (1990: 94). Primero la teoría del conocimiento y luego la epistemología de las ciencias humanas intentaron mantener la realización del sistema; declarada en la modernidad la muerte de la metafísica.

Pero, más importante que mantener la unidad y la armonía en las ciencias, el sistema filosófico, sea en la metafísica, sea en la teoría del conocimiento, sea en la epistemología de las ciencias humanas, resulta al parecer la conservación del “conjunto de riqueza cultural” de Europa; sea en

sentido erudito, enciclopédico, ilustrado, lo que subyace a la pretensión reinstalada del sistema es una misión de humanidad consistente en guardar la movilidad productiva de lo diverso y distinto. La comunidad de naciones, la comunidad de humanidad, a la postre una comunidad de vida en el conocimiento y el pensamiento, es siempre una *comunidad de lo múltiple, de lo diferente, desde el conjunto de nuestro lugar en el mundo* (Gadamer, 1990: 33).

A efectos de dicha misión, gracias a la filosofía, se ha vuelto la mirada hacia el mundo de la vida, hacia la *acontecimentalidad* de nuestro ser-en-el-tiempo; ya no es la universalidad metafísica, tampoco la organización cognitiva del entendimiento humano ni el espíritu ilustrado, razonado y lógico de la época, ni la preeminencia de una ley histórico-enciclopédica, sino el retornar sobre la estructuración del mundo vital; lo que, en segundo lugar, otorga a la misión un deber-ser-práctico: asumir el mundo de la vida e interpretarlo en relación con el bien común. Ser práctico no es aplicar una teoría, ni un método, sino habitar el mundo de la vida con sentido práctico en razón del bien común, la pluralidad de multiplicidades, de otredades, esta vez una pluralidad de lenguas, culturas, profesiones, confesiones. Llegan a llamarse ciencias filosóficas *“aquellas que se basan en esta pluralidad de tradiciones lingüísticas”* (Gadamer, 1990: 39) en la relación orgánica de pueblos, estados, naciones y saberes.

10.2.4.3 El sentido histórico

Somos, de algún modo, sobrevivientes, en medio de guerras, de economías maltrechas, de democracias asesinas, de desarrollos tecnológicos y militares agresivos; no solo estamos adscritos a una conciencia teórica sobre conocimientos puros, sino además a situaciones históricas, sociales, a prácticas culturales que de algún modo testimoniamos en tanto que las protagonizamos, aún las construimos, las decidimos. Bajo criterios de universalidad normativa, de organización cognitiva, de espíritu, de época, de

unidad de entendimiento, de armonía lógica, de sentido práctico, de exigencia social, los sistemas interdisciplinarios responden no tanto a que una disciplina llame a otra, convoque a otra a dialogar. La interdisciplinariedad es algo distinto a un diálogo de saberes y más una disposición a la otredad, a lo distinto en la riqueza de lo humano, múltiple, plural, diverso, distinto, diferente, divergente, lo que conduce a apelar a la colectividad de las ciencias, a la solidaridad de las ciencias, cuando estas, en tanto que ciencias filosóficas, y por ello se llaman así, responden a un cometido humano, social *práxico* de solidaridad.

Los sistemas interdisciplinarios, en consecuencia, no son solo sistemas de normas, principios fundamentales, sistemas de conocimientos y teorías en organización gnoseológica y epistémica, sistemas de valores e ideologías, sistemas de leyes, sistemas lógicos de vínculo formal, unidad de entendimiento o armonía lógica, sino, sobre todo, sistemas de prácticas sociales, conjuntos de prácticas sociales de sujetos vivos en otredad. Lo que ratifica, en Gadamer, que no es tanto la justificación del valor de la ciencia, sino la riqueza cultural en movilidad, desplazamiento de radical distinción de lo singular y de lo otro. Hacia la historia de los siglos XX y XXI, el problema del sentido histórico es el de la comprensión del pasado en presente, del presente en futuro, del futuro en presente, pero al tenor de la idea de que toda dinámica-vínculo de este corrimiento no es solo hacia algo, sino hacia alguien: una conciencia histórica de lo otro en el otro; quizá no como continuum, quizá no como linealidad, quizá no como todo presente o presente total, sino como acontecimiento, ocasión, evento —pragmática ocasional— y como praxis.

BIBLIOGRAFÍA

Bachelard, G. (1974). *La formación del espíritu científico. Psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Bacon, F. (1989). *Novum Organon*. Barcelona: Orbis.

Comte, A. (1980). *Curso de filosofía positiva*. Barcelona: Orbis.

_____. (1995). *Discurso sobre el espíritu positivo*. 5 ed. Barcelona: Altaya.

Contreras Guatibonza, E. (2005). *A propósito del campo semántico de la docencia*. Manuscrito inédito, Facultad de Educación, Universidad Católica de Manizales, Colombia.

D'alembert, J. le R. & Diderot, D. (1981). *Discurso preliminar de la enciclopedia*. Barcelona: Orbis.

Gadamer, H. G. (1990). *La herencia de Europa*. Barcelona: Península.

Guarín Jurado, G. (2004). *Razones para la racionalidad en horizonte de complejidad*. Manizales: Universidad de Manizales.

Jaeger, W. (1962). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.

Habermas, J. (1990). *Lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.

Maquiavelo, N. (1984). *El príncipe*. México: Fondo de Cultura Económica.

Morin, E. (1974). *El paradigma perdido: Ensayo de bioantropología*. Barcelona: Kairós.

_____. (1993). *El método I*. 3 ed. Madrid: Cátedra.

_____. (2000). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.

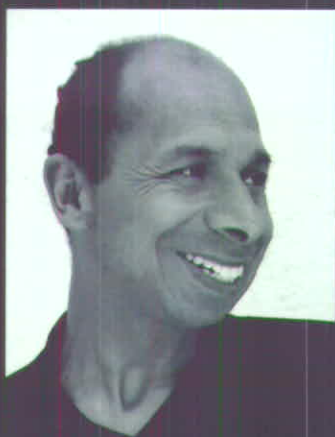
_____. (2002). *La mente bien ordenada*. México: Seix Barral.

Santos, Boaventura de Sousa. (2006). *De la mano de Alicia: Lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá D.C.: Siglo del Hombre Editores.

Zemelman Merino, H. (2002). *Necesidad de conciencia*. Barcelona: Anthropos.

_____. (2005). *Voluntad de conocer*. Barcelona: Anthropos.

Este libro se imprimió en Espacio Gráfico Comunicaciones S.A.
Villamaría - Caldas
Julio 2011



Germán Guarín Jurado

Estudió filosofía y letras en la Universidad de Caldas, y es magíster en educación de la Universidad Javeriana. En el presente cursa estudios doctorales en el Instituto de Pensamiento y Cultura en América Latina en Ciudad de México (IPECAL). Desde 1988 se dedicó a la investigación filosófica y educativa, y actualmente es docente investigador de la Facultad de Educación y del grupo de investigación ALFA de la Universidad Católica de Manizales. Ha orientado sus investigaciones hacia: la epistemología de las ciencias sociales y de la cultura, el presente potencial de la universidad latinoamericana, la didáctica formativa, la interdisciplinariedad, la relación sujetos, comunicación y prácticas pedagógicas, y los desafíos educativos contemporáneos en América Latina en la relación ciencia, conocimiento y cultura. También ha sido conferencista invitado de importantes universidades del continente: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Universidad de Buenos Aires, Universidad de Guerrero, Universidad de San Buenaventura, Universidad Libre, Universidad Distrital, Universidad de Quindío, Universidad Tecnológica de Pereira, Universidad de Caldas, Universidad Gran Colombia, entre otras. Co-fundador del Centro de Estudios Humanísticos Umbrales, del programa educativo-cultural Pensamiento sin Fronteras; integrante del movimiento intelectual Jornadas Juveniles Latinoamericanas en la ciudad de Manizales, donde orientó la edición del libro *Ritual de la inteligencia compartida*, producto de la visita a Manizales de los pensadores Fernando Savater y Gianni Vattimo, así como del libro *Ritual de la inteligencia compartida y Nuevos Lenguajes de América*.

En *Epistemología hermenéutica en la interdisciplinariedad contemporánea* se desarrolla la idea de que el método requiere interdependencias y solidaridades que permitan superar las dicotomías, los opuestos que fragmentan el conocimiento. A través de la teoría de la complejidad expuesta por Edgar Morin, el autor muestra los errores históricos que, ahora, invitan a nuevas comprensiones no excluyentes, nuevos procesos humanistas, formadores y liberales.

En este libro, la interdisciplinariedad busca la unidad del tiempo y de las ciencias, un espacio para que la razón evolucione y proyecte una cada vez mayor perfectibilidad humana, la vivencia de una fuerza vital solo concebible desde la educación de los hombres. Así, las aplicaciones de este tipo de pensamiento se dirigen hacia la reconstrucción y resignificación de la Universidad, la Enciclopedia y la Docencia, en tanto se constituyan en conjunción de lo disyunto: lo humano y lo científico, y convengan en la necesidad de la conciencia histórica hermenéutica para el proyecto de humanidad, el proyecto del mundo y de la vida.

Cárol Castaño Trujillo

ISBN 978-958-8022-43-7



. 23 N° 60-63 Manizales - PBX (6)8782900 ext 1220 direxco@ucm.edu.co

www.ucm.edu.co