

Capítulo III. La epistemología hermenéutica de segundo orden	Titulo
Sotolongo Codina, Pedro Luis - Autor/a Delgado Díaz, Carlos Jesús - Autor/a	Autor(es)
La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo	En:
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
2006	Fecha
Campus Virtual	Colección
epistemología; investigacion social; ciencias sociales;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/formacion-virtual/20100719025648/6CapituloIII.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



CAPÍTULO III

LA EPISTEMOLOGÍA HERMENÉUTICA DE SEGUNDO ORDEN

Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la red CLACSO
<http://www.clacso.org.ar/biblioteca> - biblioteca@clacso.edu.ar

INTRODUCCIÓN

No es difícil percatarse, siguiendo los vericuetos de la historia de la búsqueda “de un saber verdadero” por parte de los seres humanos (su historia “epistemológica”), de que la misma, de época en época, ha estado guiada por cierta comprensión –específica para cada una de esas épocas– de que de esa empresa secular suya se hacían los propios seres humanos involucrados en ella. Ni tampoco es difícil constatar, aunque no deja de constituir una curiosa circunstancia, que tal comprensión epocal que los seres humanos se hacían de su empresa cognitiva para con el resto del mundo quedase “compendiada” en una suerte de “formulación sintetizadora” o “figura articuladora” que se erigía –y era aceptada como tal– en “figura epistemológica clásica” para la época en cuestión, como expresión que con máximo laconismo era capaz de caracterizar esa comprensión aceptada entre ellos acerca de la índole esencial de los caminos de búsqueda “del saber verdadero”.

La circunstancia de que “la relación objeto-sujeto” –“canonizada” como “figura epistemológica clásica” desde hace mucho por “los modernos”– continúe siendo utilizada en la actualidad por muchos para caracterizar nuestras actividades cognitivas, cuando nuestra época pugna ya por distinguirse epocalmente (demarcándose) de esa modernidad aunque sea apelando a la insuficiente –por

correlativa aún– denominación de “posmodernidad”, no debe hacernos olvidar que:

- tal “figura epistemológica” no ha sido la primera formulación sintética a través de la cual se ha intentado caracterizar esa relación más general entre los seres humanos y el resto del mundo cuando de lo que se trata es de la obtención de uno u otro saber; y
- dicha “figura epistemológica” ya ha experimentado mutaciones ulteriores y continúa experimentándolas ante nuestros ojos.

Así, lejos de haber existido siempre dicha “figura epistemológica” moderna, todo lo contrario, los seres humanos nos hemos percibido como “sujetos” de saber (más o menos en contraposición a los “objetos” a conocer) sólo a partir de los albores de esa modernidad. Con anterioridad a dicha epocalidad, era otra la “figura epistemológica clásica”: la de “la unidad macrocosmos-microcosmos”, que era como los seres humanos se percibían a sí mismos (como microcosmos humanos), no en oposición ni enfrentados al resto del mundo (al macrocosmos), sino en íntima unidad inmanente con el mismo (y por lo mismo, en armonía con el resto del macrocosmos); y, por ello, ese Cosmos podía ser asequible al saber.

LA “FIGURA EPISTEMOLÓGICA CLÁSICA” DE LA MODERNIDAD: SUS TRES TRATAMIENTOS BÁSICOS

A partir del Renacimiento tiene lugar una reivindicación de “lo humano” y de “lo terrenal”, plasmados en el humanismo renacentista en el terreno del pensamiento y en la secularización de la vida cotidiana; todo como comprensible reacción a la subordinación de “lo humano” y “lo terrenal” a “lo divino” y “lo celestial” de la época anterior. Pero lo que también ocurrió fue que, a diferencia del Renacimiento –que incluso en más de una ocasión retornó a una comprensión de la inmanencia de la unidad micro-macrocosmos propia de los antiguos–, a partir de la modernidad se llevaría a cabo la apropiación de la racionalidad por el sujeto humano y, entonces, en esta época, la racionalidad dejó de ser comprendida como un orden objetivo del mundo (o bien inmanente a él –como en la Antigüedad occidental– o proporcionada por la obra de un Creador divino –como en la Edad Media cristiana–) y pasó a comprenderse como el ejercicio de una facultad –la Razón– de un hombre o mujer convertidos en sujetos.

Sujetos poseedores de Razón que, entonces, estaban siempre en correlación –más o menos opuestos– con objetos susceptibles de ser aprehendidos por esa racionalidad subjetiva. Ya los hombres y muje-

res modernos, por tanto, dejaron de sentirse como microcosmos inmersos en el resto del macrocosmos, en íntima unidad con el mismo y por ello capaces de aprehenderlo en su racionalidad objetivamente existente; y, cada vez más, se sintieron seres dotados de una racionalidad propia que los capacitaba para la cognición, al poder representar racionalmente los objetos circundantes que en su irracionalidad se les oponían (re-presentándolos: volviendo a presentarlos, ya procesados por la Razón, es decir, “racionalizados”).

Por lo mismo, *mutatis mutandi*, fue conformándose una figura epistemológica distinta, es decir, otra formulación sintética de cómo esos hombres y mujeres “modernos” concebían los caminos o vías para la obtención de un saber verdadero. Figura que sustituyó a la de “la unidad macro-microcosmos” a partir de la modernidad y que no fue otra que la de “la relación objeto-sujeto”:

SUJETO	OBJETO
de saber; de cognición	“a ser sabido”; “a ser conocido”

La “bipolaridad” inherente a esta figura epistemológica de la relación objeto-sujeto convertida en “clásica” para la modernidad es la que ha condicionado una suerte de “oscilación” pendular muy característico del pensamiento moderno que, o bien pone en juego dicha figura desde posiciones epistemológicas objetivantes (gnoseologizantes), que privilegian desmedidamente al *objeto* en su relación con el *sujeto*; o bien lo hacen desde posiciones epistemológicas subjetivantes (fenomenologizantes), que privilegian desmedidamente al *sujeto* en su relación con el *objeto*. Posicionamientos epistemológicos extremos que aún “contaminan” nuestra contemporaneidad con su proclividad a un pensar dicotómico.

Examinemos sucintamente cada uno de esos dos tratamientos epistemológicos extremos.

EL TRATAMIENTO GNOSEOLÓGICO

En el mismo, el objeto indagado pretende quedar “reflejado” tal cual es, sin que la acción del sujeto indagador, presuntamente, incida “contaminándolo” en el proceso de indagación. A ello se lo denomina plena “objetividad” del conocimiento.

Equivale a “desconectar” al sujeto de la propia relación objeto-sujeto:



Su papel queda así reducido a la fijación de las condiciones iniciales y “de frontera” del objeto indagado (condiciones que ya no cambiarán en todo el curso de la investigación).

Naturalmente se comprende que semejante “desconexión” del sujeto ya equivale a partir de un sujeto convertido en un sujeto “lógico-metodológico” (un sujeto de operaciones lógicas y metodológicas universales) objetivado (sujeto que “no añade nada nuevo” a la realidad que se indaga, pues sus sensaciones y percepciones se limitan a “reflejar” las propiedades de los objetos indagados). De esta manera, se termina con una relación entre dos objetivaciones (la investigada y un sujeto objetivado), una en cada polo de la relación epistemológica:



De ahí que, epistemológicamente hablando, este tratamiento reciba merecidamente el calificativo de objetivante.

EL TRATAMIENTO FENOMENOLÓGICO

En este tratamiento de la figura epistemológica clásica de la relación objeto-sujeto, se intentan establecer las instancias responsables en la conciencia del sujeto (denominada entonces subjetividad) de los resultados de toda acción intencional sin, aparentemente, la incidencia del objeto indagado. Esto es equivalente a la “desconexión” del objeto con relación al otro polo de la relación:



Su papel queda así reducido al de un “fenómeno” susceptible de sufrir un proceso de “constitución” como una unidad de sentido en la conciencia del sujeto.

Esto torna comprensible a qué equivale esa “desconexión” del objeto que se realiza necesariamente en el tratamiento fenomenológico: equivale a partir del objeto convertido en “fenómeno” (en “objeto” de la experiencia de la conciencia para la subjetividad humana), es decir, subjetivado. De modo que se termina con una relación entre dos

subjetivaciones (la del que investiga y un objeto subjetivado), una en cada polo de la relación epistemológica:

OBJETO SUBJETIVADO —▲— SUJETO

Por lo que, epistemológicamente hablando, dicho tratamiento recibe el merecido calificativo de subjetivante.

EL TRATAMIENTO HERMENÉUTICO

El tercero de los tratamientos epistemológicos al que es susceptible la figura epistemológica clásica “moderna” es aquel que, a diferencia de los tratamientos gnoseológico y fenomenológico ya vistos, no se propone “desconectar” ni al sujeto (como la perspectiva gnoseológica) ni al objeto (como la perspectiva fenomenológica):

OBJETO ————— SUJETO

Sólo se propone caracterizar adecuadamente y penetrar desde su interior en la *sui generis* “circularidad hermenéutica” de objetividades-subjetividades (aclarándolas críticamente), penetración que no se abstrae de —sino que, por el contrario, incluye a— las operaciones de constitución a posteriori de esas objetivaciones y subjetivaciones (entre las que se destacan las vinculadas a toda interpretación ideológica de una u otra realidad social y las vinculadas a toda interpretación consciente por la persona de una u otra realidad de su inconsciente individual-biográfico).

El tratamiento o perspectiva hermenéutica⁵ equivale, pues, a poder caracterizar la circularidad “opaca” entre una subjetividad reflexiva inmersa en una totalidad pre-reflexiva y la re-producción o re-presentación metódica y/o ideológica por parte de aquella de esa totalidad que la rodea por todos lados.

Tales son los tres tratamientos o perspectivas epistemológicas básicas a las que se presta la figura epistemológica “moderna” clásica de la relación objeto-sujeto.

⁵ La “hermenéutica” ha sido siempre la empresa de “la interpretación”. Interpretación de textos homéricos en la hermenéutica antigua; interpretación de textos bíblicos en la hermenéutica medieval; interpretación de textos jurídicos y/o literarios en la hermenéutica moderna temprana y tardía, respectivamente; interpretación del con-texto intersubjetivo y cultural (Dilthey), o del contexto existencial (Heidegger), o del con-texto de la praxis social (marxismo), o del con-texto del inconsciente (psicoanálisis), o de otros contextos en el caso de la empresa hermenéutica más *contemporánea*.

LA RECONSTRUCCIÓN DE ESA “FIGURA” EN LA CONTEMPORANEIDAD POSMODERNA

No es necesario contar demasiado en detalle lo que esta comprensión moderna del saber, guiada por la figura epistemológica de la relación objeto-sujeto, hizo posible en la búsqueda de un saber verdadero. Son ampliamente conocidos sus avances y sus logros, que condujeron, a través de los siglos XVII, XVIII y XIX, al enorme auge de los conocimientos científicos que posibilitaron a su vez el desarrollo de sus aplicaciones tecnológicas; hecho del que, junto al avance ulterior del saber, ha hecho gala el recién finalizado siglo XX.

Sin embargo, habiendo constatado asimismo *la historicidad* de esa “figura epistemológica clásica de la relación objeto-sujeto”, no tenemos razón alguna para esperar que la misma se “eternice”, y que no sufra una nueva mutación. Y, de hecho, eso es lo que ha ocurrido a partir de la modernidad tardía y más aún en nuestra contemporaneidad, que se da cada vez más cuenta del alto precio “epistemológico” (es decir, relativo a nuestra comprensión de las vías o caminos de acceso al saber) que tuvo que pagarse por los mencionados logros del saber “moderno”.

Cabe entonces esperar, según lo visto, que este proceso conlleve a la conformación de una nueva “figura epistemológica”, en la medida en que los seres humanos vamos comprendiéndonos de otra manera cuando nos involucramos en procesos cognitivos.

Y, en efecto, pueden constatarse ya manifestaciones concretas de dicho proceso. Varias han venido siendo –y continúan siendo– las direcciones en que viene transformándose la comprensión contemporánea de nuestra interacción con el resto del mundo en los procesos cognitivos. Particularmente significativas son las que atañen a:

- la mutación en el estatuto del *sujeto*,
- el redimensionamiento del *objeto*,
- la contextualización mutua, tanto del *sujeto* como del *objeto*, desde el *contexto de la praxis cotidiana*.

Detengámonos brevemente en estas mutaciones que en nuestra época también transcurren como “ante nuestros ojos”.

LA MUTACIÓN EN EL ESTATUTO DEL SUJETO

Es esta una mutación en nuestra comprensión del estatuto de los sujetos del saber, por la que comprendemos cada vez más que los sujetos del saber no son, ni pueden ser, una suerte de “espejos” cognitivos que “reflejan” la realidad “tal cual ella es” (aunque todavía nos guste a veces emplear esta expresión) y que mucho menos esos sujetos son, ni pueden ser, reducibles a la razón, menos aún a una razón centrada en

sí misma, “transparente” para esos sujetos y ubicua, es decir, idéntica-en-todos-los-sujetos-en-todas-partes-del-mundo. Y que tampoco esos sujetos son algo “ya listo y acabado” de una vez por todas que tiene como misión el aprehender “a posteriori” el mundo.

Por el contrario, hemos comprendido cada vez más que tales sujetos son, y sólo pueden ser, el resultado –nunca acabado como tal– de un proceso de constitución de subjetividades; proceso que en cada uno de nosotros comienza con el nacimiento y no termina sino con la muerte. Y que tal subjetividad, lejos de ser “transparente” a su portador, es “opaca” para el mismo, debido, por lo menos, a la indefectible presencia del inconsciente individual como parte suya. Pero también porque, lejos de estar “centrada en sí misma”, cada subjetividad es tramada desde un contexto que la trasciende y la articula a “los otros”, a la praxis intersubjetiva con esos “otros”, al *socium* al que pertenece, “descentrándola”.

EL REDIMENSIONAMIENTO DEL OBJETO

Es este un redimensionamiento de nuestra comprensión de la índole de los objetos del saber, por la que cada vez más comprendemos que los objetos-del-saber no son, ni pueden ser, idénticos a las cosas mismas sabidas; sólo son –y sólo pueden ser– “constructos teóricos del saber” (los concretos-pensados de que hablara Marx); contruidos, además, intersubjetivamente desde los mencionados contextos de dicho saber y tramados también intersubjetivamente en el lenguaje y el discurso.

Por otra parte, nos damos cuenta cada vez más de que tales objetos del saber no están tampoco “listos y acabados”, y como que “esperando por los sujetos” para ser conocidos. Por el contrario, vamos comprobando que el mundo es ontológicamente creativo y que nuevos órdenes de complejidad (sobre esto tendremos ocasión de detenernos más adelante) emergen; por cierto, órdenes de complejidad no siempre predictibles.

Los seres humanos no poseemos creatividad por ser seres excepcionales en el mundo, sino porque somos parte-de-ese-mundo que exhibe creatividad “por sus cuatro costados”.

LA MUTUA CONTEXTUALIZACIÓN DE OBJETO Y SUJETO DESDE LA PRAXIS COTIDIANA

Ya hicimos alusión más arriba a aquel tratamiento o perspectiva epistemológica hermenéutica con la que el investigador pretende abordar la figura epistemológica clásica moderna con la ausencia de “desconexión” de cualquiera de ambos polos de la relación objeto-sujeto, como

“penetrando desde su interior” en una circularidad de objetivaciones y subjetivaciones que ve plasmada en las “parcelas del mundo” de las cuales forma parte dicho investigador y de las cuales “no puede sustraerse” ni aun deseándolo o intentándolo.

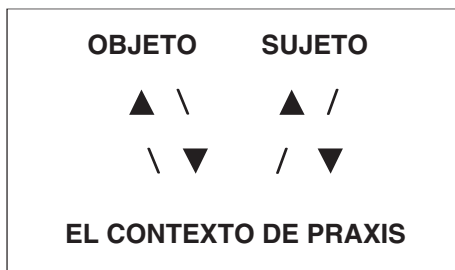
Pero una tal “inserción” epistemológica, como la que esquematizáramos más arriba y que reproducimos ahora,



sería en realidad epistemológicamente formal, pues, como no es difícil de constatar, no haría realizable en los hechos la mencionada “penetración desde el interior” en la relación epistemológica objeto-sujeto, que es característica del enfoque hermenéutico, en tanto no deja sino dos polos de inserción en ella: el propio sujeto o el propio objeto, lo que la asemejaría ya bien a la primera (la gnoseológica, objetivante), ya bien a la segunda (la fenomenológica, subjetivante), de las otras dos perspectivas o tratamientos epistemológicos caracterizados anteriormente.

Para esa “penetración hermenéutica desde el interior” real en la figura epistemológica clásica de la relación objeto-sujeto, se necesita acceder a ella desde una instancia mediadora que, sin “desconectar” –pero sin reducirse a– ninguno de los dos polos de dicha relación –el objeto o el sujeto–, los contenga de modo dialéctico a ambos. Esa instancia mediadora no es otra cosa que la aportada por la praxis cotidiana humana, conjugadora en sí misma de los aspectos objetivos y subjetivos del quehacer cotidiano de los hombres y mujeres sociales.

Ello equivale a enriquecer con un tercer miembro –mediador– la relación epistemológica “moderna” clásica:



No obstante, semejante “contexto” es considerado de modo distinto según la índole y prioridades de las diversas corrientes de pensamiento contemporáneo que hacen suya –más implícita o explícitamente– dicha figura epistemológica en renovación.

Semejante contextualización de la relación objeto-sujeto está contribuyendo, entre otras cosas, a superar la proclividad ya tratada hacia enfoques ya bien objetivantes, ya bien subjetivantes, inherente a la “bipolaridad” de esta figura cuando es tomada sin contextualizar, tal como lo hacía la modernidad.

De todo ello se desprende el corolario epistemológico de que las perspectivas gnoseológica y fenomenológica analizadas más arriba (e incluso el tratamiento “hermenéutico” formal dicotómico que no rebasa la figura epistemológica “moderna”) constituyen en realidad, por exactas que puedan parecer en sus ámbitos de legitimidad, aproximaciones epistemológicas en las que, para ciertas condiciones presentes –o creadas *ad hoc*– se considera pertinente hacer abstracción (o se hace abstracción de manera inconsciente) de la presencia mediadora de todo el contexto de la praxis en la que siempre se haya inmersa la actividad cognitiva. Parece ocioso –pero no lo es– recalcar el “precio epistemológico” que “se paga” con semejante abstracción, sobre todo cuando es realizada de manera no consciente.

Como corolario a todo lo mencionado se está produciendo asimismo la correspondiente mutación en la comprensión contemporánea acerca de la noción de “verdad”.

DEL CONOCIMIENTO DE LA OBJETIVIDAD “PURA” Y LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD-POR-CORRESPONDENCIA AL RECONOCIMIENTO DE LA OMNIJETIVIDAD Y LA ACEPTACIÓN DE LA VERDAD-CONTEXTUALIZADA

Guiados por la figura epistemológica clásica moderna, los sujetos del saber perseguían el propósito de lograr representaciones –re-presentaciones, es decir, unas “presentaciones de otra manera (racional)”– de los objetos (irracionales) susceptibles de ser representados. A esa fidelidad que se pretendía lograr de las representaciones de los objetos a conocer se la consideraba, consecuentemente, la obtención de una objetividad “pura”, es decir, “algo que correspondía exactamente a la cualidad inherente a los objetos” re-presentados, sin “contaminación” alguna proveniente de la subjetividad del investigador. Por lo tanto, el saber verdadero, a partir de la modernidad, era un saber “por correspondencia” con “lo investigado”. Y, en consecuencia, su noción de verdad era la de una “verdad por correspondencia”.

Pero en concomitancia con todas las mutaciones de la figura epistemológica clásica moderna a las que hemos hecho alusión, la comprensión contemporánea de la verdad no podía permanecer siendo la de la modernidad; y, de hecho, dicha comprensión está experimentando a su vez una mutación, en el sentido de ya no aparecerse-

nos como la clásica “verdad-por-correspondencia”-con-las-cosas, como la comprendía la modernidad.

En consonancia con la mutación en el estatuto del sujeto del saber y con el redimensionamiento del objeto del saber, circunstancias a las que ya hemos hecho alusión, estamos transitando hacia la comprensión de que, por una parte, todo proceso cognitivo transcurre, en realidad, inmerso en una intersubjetividad. No somos nunca “robinsones” cognitivos. Cuando investigamos en un equipo con colegas, cuando usufructuamos las ideas de un libro, de un artículo, estamos remitiéndonos siempre a –y apoyándonos en– múltiples resultados cognitivos anteriores obtenidos por otros.

Por otro lado, cuando investigamos uno u otro objeto, en realidad no investigamos ese objeto aislado, por más que en ocasiones así nos pueda parecer. De hecho, investigamos ese objeto en su articulación con múltiples otros objetos del mundo. Piénsese, sólo como “botón de muestra”, qué ocurre cuando investigamos cualquier objeto “pesado”. Por más que nos empeñemos en aislarlo, su peso nos vendría dado siempre a partir de su interacción con la gravitación terrestre (modificada imperceptiblemente por la gravitación lunar). Es decir, investigamos siempre una inter-objetividad.

Y esas intersubjetividad e inter-objetividad, además, las comprendemos ya como tramadas y constituidas, ambas, desde uno u otro contexto de nuestra praxis cotidiana, que es desde donde siempre nos involucramos en cualquier proceso cognitivo. De manera que ya no aspiramos a aquella “verdad-por-correspondencia”-con-el-objeto-tal-cual-es, sino a una verdad construida por consenso intersubjetivo acerca de una u otra inter-objetividad investigada, a partir del contexto de praxis cognitiva en que están inmersos los que la construyen. En otras palabras, como una “verdad contextual” dimanante de la “omnjetividad” de nuestros contextos de praxis, es decir, de esa índole generadora siempre de intersubjetividad e inter-objetividad que algunos ya caracterizan con ese término.

Aquella seguridad “moderna” en una “verdad por correspondencia” fue siendo erosionada por múltiples circunstancias que el avance del saber durante el siglo XX fue estableciendo; pero, sobre todo, fueron dos nombres –uno de la primera mitad y otro de la segunda mitad del siglo XX– los que han contribuido más a ello: Kurt Gödel (en la Lógica y los sistemas formales axiomáticos) para el caso de las Ciencias Formales y Thomas Kuhn (en la Filosofía de la Ciencia) para las Ciencias Fácticas.

* * *

SEMEJANTE COMPRENSIÓN contemporánea de la verdad, que se abre paso cada vez más, equivale a develar la interpretatividad de toda experiencia de la verdad y, junto a ello, la historicidad de toda verdad, dentro del contexto, como instancia indefectible, desde el cual toda verdad puede darse. En resumen, una concepción hermenéutica y contextual de la verdad.

Noción interpretativa e histórico-contextual de la verdad que no tiene necesariamente que confundirse (pero que sí ha sido en ocasiones confundida) con el “todo vale” equivalente a aquello de que “cualquier interpretación es válida” o que “todas las interpretaciones poseen el mismo valor”. Tal relativismo interpretativo –camino seguro al escepticismo– se evita cuando recordamos que, si bien toda verdad –hoy lo sabemos ya– es una interpretación construida intersubjetivamente acerca de algo y desde un contexto dado al que pertenecen y del cual no pueden escapar los que la construyen, ello no obvia –sino que por el contrario obliga a– que todas esas interpretaciones sean contrastadas con la praxis cotidiana de los hombres y mujeres concretos y reales, y que sean los resultados de tal contrastación, en cuanto a su carácter enriquecedor o empobrecedor para con esa praxis humana –y los fundamentos normativos a los que remite–, los que decanten una u otra de esas interpretaciones construidas.

CONOCIMIENTO Y VALOR: DE LA “NEUTRALIDAD” DEL SABER A UNA HERMENÉUTICA DE LOS COMPROMETIMIENTOS DEL SABER

Otro proceso que no debemos ignorar (y que ya hemos mencionado más de una vez, pero sin detenernos aún en el mismo), cuyos orígenes en Occidente fueron durante el siglo XIX paralelos al avance de la civilización industrial (con la eclosión de la misma en la segunda mitad de ese siglo y el tránsito hacia el siglo XX), es el de *la escisión o ruptura de la racionalidad subjetiva* moderna en *razón teórica* y *razón práctica*, con el surgimiento de la racionalidad instrumental.

Dicha razón instrumental no sólo suponía la condición kantiana de la separación entre razón teórica y razón práctica, sino que restringía el ámbito de la razón teórica al de la razón científica, eliminando además la jerarquía –aún conservada en un equilibrio inestable hasta el kantismo– de lo práctico sobre lo teórico al desligar dicha razón del pensamiento de los fines y ligarla exclusivamente al pensamiento de los medios, afirmando así una “neutralidad” valorativa como condición de toda verdad objetiva.

Lo que mueve entonces esa racionalidad instrumental no es otra cosa que el poder abstracto del pensamiento que se conforma a reglas lógicas y metodológicas, independientes de todo contenido. Fue

el Positivismo la corriente de pensamiento que se encontrara en posición de teorizar dicha formalización de la razón en razón instrumental; del mismo modo que el Pragmatismo teorizaría su independencia con relación a los valores externos a “lo científico”.

En la actualidad, reiteremos entonces lo ya dicho: nuestra contemporaneidad posmoderna se empeña en “rescatar” esa racionalidad “secuestrada”. Hemos venido señalando algunos de los diversos esfuerzos –desde la Epistemología contemporánea– por contextualizar ontológicamente la búsqueda del saber verdadero, que, como afirmáramos, son también esfuerzos por “descentrar” la racionalidad “moderna”.

A partir de semejantes esfuerzos contextualizadores contemporáneos, estamos transitando desde la supuesta “neutralidad” valorativa del saber hacia una Epistemología de la puesta en claro de-los-“comprometimientos”-sociales-del-saber, siempre existentes desde la historia, la cultura, la clase, el género, la raza, la etnia, la familia, etc. En lucha con los esfuerzos neoliberales actuales por homogeneizar y banalizar nuestras culturas pretendiendo –y en ocasiones logrando– entronizar por doquier el *american way of life*.

Esa Epistemología aún en construcción está empeñada en distinguir y caracterizar los diferentes enraizamientos ontológicos que trascienden cada una de las subjetividades humanas articulándolas hologramáticamente con la totalidad del *socium* del que forman parte –parte al mismo tiempo constituyente y constituida– indisoluble.

* * *

ESA CRECIENTE COMPRESIÓN contemporánea del carácter “hologramático” de cada subjetividad social individual (contentiva, cada una, de la totalidad del *socium*), así como la creciente comprensión de la “creatividad ontológica” del mundo mencionada más arriba, de la índole contextual –situada– del saber, concomitante con la índole contextual –situada– de toda praxis humana (de que no es excepción alguna nuestra praxis cognitiva), que están, por lo mismo, condicionando cada vez más esa perspectiva epistemológica hermenéutico-contextualizante de los comprometimientos sociales del saber, dimanan de y tributan a, a su vez, una comprensión de la sociedad como sistema dinámico-complejo.

LA EPISTEMOLOGÍA ‘DE LA COMPLEJIDAD’

Los desarrollos contemporáneos del enfoque o pensamiento ‘de la Complejidad’, acaecidos sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, primeramente desde las Ciencias Naturales (en la Termodinámica de los procesos irreversibles; en la Biología evolutiva de poblaciones; en la Embriogénesis y en la Neurociencia, entre otras), así como también en las Ciencias Técnicas (en la Cibernética; en la Teoría de la Información, por ejemplo); en la Modelación Matemática y más recientemente desde las propias Ciencias Sociales (por ejemplo en la Teoría de las Organizaciones) y en las Ciencias Humanas (por ejemplo, en la Psicología de la Intencionalidad y/o del Aprendizaje), fueron mostrando lo limitado y reduccionista de la comprensión moderna de la no interacción entre el Todo y sus Partes (por cierto, contraria a la comprensión de la causalidad de la Antigüedad y del Medioevo cristiano occidentales); y han ido poniendo de relieve todo un cúmulo de modalidades de “causalidad-inter-niveles”, “causalidad circular” o “causalidad compleja” que no sólo resultó inherente a dichas interacciones Todo-Partes, sino que se ha ido comprobando que es la responsable del emerger espontáneo –auto-organizante– de órdenes superiores de complejidad (cualitativamente nuevos) a partir ya sea del desorden o de un orden inferior de complejidad. La vida se “auto-organizó”, emergiendo del mundo no vivo; lo vivo racional (los seres humanos y la sociedad) se “auto-organizó”, emergiendo de lo vivo no racional.

Basándose en lo anterior, el planteamiento filosófico de la comprensión dialéctico-materialista del mundo acerca del automovimiento dialéctico de la materia se ve confirmado por los desarrollos contemporáneos científicos del enfoque ‘de la Complejidad’ convergentes con ella.

Estas circunstancias equivalen a una “causalidad compleja” sensible al contexto y al entorno de dichos componentes (es decir, sensible “a-lo-que-les-está-ocurriendo-ahora”) y también a su historia o pasado (es decir, “a-lo-que-les-ha-ocurrido-antes”, o sea, “a-cómo-arribaron-a-esa-situación”). Es, entonces, esa “causalidad compleja” una causalidad contextual, es decir, específica y “situada” (en contraposición a la causalidad universal –idéntica para todo lugar y para todo momento– de la modernidad).

Por otra parte, hoy en día, el propio enfoque ‘de la Complejidad’ auto-organizante nos está mostrando fehacientemente *la paridad* ontológica del orden y el desorden, de la estabilidad y la inestabilidad, del equilibrio y el desequilibrio, de la necesidad y el azar, del determinismo y el indeterminismo, así como *la paridad* epistemológica de la predictibilidad y la impredictibilidad.

Los estudios de la complejidad de la Escuela de Bruselas (Ilya Prigogine, Isabelle Stengers, Grégoire Nicolis) nos pusieron ante los ojos de modo irrefutable que precisamente situaciones fuertemente alejadas del equilibrio (de gran desequilibrio), y por lo mismo vecinas de la inestabilidad (con muy escasa estabilidad), no solamente son muy frecuentes en el mundo, sino que son las que se tornan imprescindibles para que el mundo presente esa creatividad ontológica a la que hemos aludido ya más de una vez.

Los estudios de sistemas fuertemente alejados del equilibrio mostraron que es en tales circunstancias, fuertemente no lineales, cuando –a partir de un desordenamiento previo– emerge un nuevo orden de complejidad (como la vida, como los seres humanos y la sociedad). Orden nuevo que, una vez emergido, es decir, una vez surgido-a-partir-de (“de abajo hacia arriba”), experimenta indefectiblemente nuevos alejamientos del renovado equilibrio que su aparición suscitó, para dar origen a sucesivos órdenes de complejidad ulterior. Órdenes de complejidad, por otra parte, no siempre predecibles, aunque previsibles.

Ese emerger de nueva complejidad va aparejado al surgimiento de las denominadas “estructuras” o “conformaciones” disipativas, que “disipan” los gradientes (las asimetrías, las heterogeneidades, los desequilibrios, las desigualdades, etc.) espacio-temporales surgidos con el alejamiento paulatino (o brusco) del equilibrio (de la simetría, de la homogeneidad, de la igualdad), permitiendo la aparición del nuevo orden complejo. Estructuras o conformaciones disipativas que producen, entonces, una disminución local de entropía (del desorden).

Ello proporcionó además la explicación para la paradójica situación de que, teóricamente, en la ciencia lineal –la de los sistemas cerrados o aislados de su entorno, en equilibrio, estables, rígidamente deterministas– se produciría inevitablemente su desordenamiento, sobreviniendo en definitiva algún día la conocida “muerte térmica del universo” por la degradación irreversible de ese orden y el aumento incontrolable de entropía (la “muerte entrópica”). Mientras que lo que realmente se observa en el mundo, que lo que presenta son sistemas abiertos al entorno (capaces de intercambios de masa, energía, información y sentido con ese entorno), es el emerger irreversible de orden, de una complejidad creciente.

El mundo es ordenado porque es capaz de desordenarse auto-organizadamente (espontáneamente) para volverse a ordenar y para desordenarse subsiguientemente; es estable porque es capaz de desestabilizarse para estabilizarse y desestabilizarse ulteriormente; es equilibrado porque es capaz de desequilibrarse para volverse a equilibrar y desequilibrar; presenta facetas necesarias que son producto del azar y que a su vez se tornan azarosas; manifiesta aspectos

predecibles que son resultado de aspectos impredecibles que dan lugar a nuevos aspectos predecibles.

Lo anterior nos muestra una verdadera dialéctica simétrica de “los contrarios”. Y nos pone ante el hecho –a aquellos que pertenecemos a una u otra tradición de pensamiento dialéctico– de cuán deficiente ha sido nuestra comprensión –y nuestra aplicación– de la misma. En efecto, en nuestro manejo de la dialéctica-de-los-contrarios, consciente o inconscientemente, fuimos plasmando una deriva hacia la jerarquización de uno de los polos de esos contrarios (orden, estabilidad, equilibrio, necesidad, predictibilidad) en detrimento del otro (desorden, inestabilidad, desequilibrio, azar, impredecibilidad). Es decir, una “asimetrización” de la dialéctica de los contrarios.

Hoy sabemos ya, por todo lo señalado, que existen igualmente desórdenes, inestabilidades, desequilibrios, azares, impredecibilidades, deseables por beneficiosos ya sea para la naturaleza, ya sea para la sociedad y los seres humanos. Tan beneficiosos que, sin ellos, esa naturaleza, o esa sociedad y esos seres humanos, no habrían llegado a existir.

Otra faceta del “manejo” de la dialéctica-de-los-contrarios que no debe dejar de ser, por lo menos, mencionada es la comprensión usual y generalizada de la misma como una transformación directa e inmediata (sin mediaciones) entre los mismos. Uno u otro de los polos de los pares de contrarios dialécticos se tornaría “en-su-contrario” de modo directo e inmediato. Por ejemplo: la forma en contenido, y viceversa; la cantidad en cualidad, y viceversa (ambos en lo tocante al mundo en general); las fuerzas productivas en relaciones de producción, y viceversa; la base social material en superestructura social espiritual (ideal), y viceversa (en lo que respecta a las sociedades); lo singular en universal, y viceversa (en el ámbito del pensamiento).

Semejante comprensión de la dialéctica-de-los-contrarios, muy usual y generalizada, ha conducido a la tradición de pensamiento dialéctico que la ha puesto en juego a una trampa en la que se encuentra atrapada sin aparente salida: una dicotomización innecesaria de esa dialéctica, que la torna formal y que no conduce –ni puede conducir– a la construcción de una verdadera complejidad sistémica del pensar dialéctico.

Dicho tratamiento de una dialéctica sólo de pares de contrarios es por su propia índole formal, dicotómica y asistémica. Formal, porque la comprensión de esa dialéctica entre contrarios sólo adquiere ribetes concretos, que posibilitan una comprensión real de la misma, cuando es comprendida contextualmente, es decir, como llevándose a cabo a través de determinadas mediaciones especificadas. Por ejemplo, la mediación del modo de producción, con relación a las transformaciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción; la

mediación de la medida, con relación a las transformaciones entre cantidad y cualidad, etc. Mediaciones que conjugan en su interior manifestaciones de ambos contrarios y que, por lo mismo, son las que hacen posibles sus transformaciones mutuas (que no ocurrirían sin tales mediaciones, como solemos pretender). Y en donde cada una de tales mediaciones es susceptible, a su vez, de desdoblarse en un nuevo par de contrarios dialécticos (que tendrán asimismo su propia mediación), y así sucesivamente.

Semejante tratamiento –mediado– de la dialéctica de los contrarios sí es susceptible de conducir a un pensar verdaderamente dialéctico y sistémico. Y es susceptible de propiciar por lo mismo, a contrapelo de la dicotómica dialéctica de pares-no-mediados-de-contrarios, la construcción conceptual de una interpretación realmente dialéctico-sistémica del comportamiento auto-organizante de la complejidad del mundo.

LA REFLEXIVIDAD DEL SABER

Todo lo que hemos expresado acerca de la necesidad de “contextualizar” siempre nuestros esfuerzos de indagación ha ido conduciendo al convencimiento de que no es posible indagar la sociedad y los seres humanos que la conforman desde otro lugar que no fuese la inserción dentro de esa propia sociedad y por lo propios seres humanos concretos y reales que la componen. Metafóricamente: en el saber acerca de la sociedad y del hombre resulta imposible “nadar y no mojarse la ropa”. Es decir, esclarecer siempre el contexto de indagación no quiere decir otra cosa que poner en evidencia el cúmulo de circunstancias sociales a partir de las cuales el sujeto-indagador conforma su visión acerca “del-objeto-social-indagado”. Nuestro conocimiento del mundo, también ya lo sabemos hoy, y particularmente el del mundo social, es también una construcción valorativa que nos permite crear una representación del mundo, pero no es el mundo. Es un producto humano que tiene fuentes en la subjetividad humana que no pueden pasarse por alto.

La investigación social no clásica contemporánea se basa en el presupuesto de reflexividad, de inspiración hermenéutica, para el cual el objeto sólo es definible en su relación con el sujeto. El presupuesto de reflexividad considera que un sistema está constituido por la interferencia recíproca entre la actividad del sistema objeto y la actividad objetivadora del sujeto.

Es posible distinguir diversos grados de reflexividad, desde la naturaleza no viva, pasando por la viva, hasta llegar a la sociedad y la subjetividad de los seres humanos. Obviamente, el grado de mayor complejidad de la reflexividad es el terreno propio de las disciplinas sociales.

La centralidad de la subjetividad y su comprensión como productora de realidad no constituye un relativismo ético individualista, ni la negación de la contingencia externa, sino que pretende resaltar la no existencia de oposición sujeto-objeto, la relación que entre ambos términos se da desde los contextos de la práctica y la dimensión activa del conocimiento. Supone una noción del sujeto como sujeto en proceso permanente de autoconstrucción y de construcción de sus condiciones de existencia a través de la práctica, de la interacción sujeto-objeto. En la perspectiva reflexivista compleja, se enfatiza el momento relacional, de articulación, de coproducción conjunta de la realidad.

Para la investigación social clásica (o de primer orden), sustentada en el objetivismo, el centro del proceso de investigación es el objeto, y el sujeto debe ser objetivo en la producción de conocimiento. Para la investigación social no clásica –reflexivista compleja o de segundo orden– de inspiración hermenéutica, el sujeto es integrado en el proceso de investigación; el sistema observador forma parte de la investigación como sujeto en proceso y es reflexivo. Desde esta perspectiva, la investigación social es un actor, un dispositivo al interior de la sociedad, un sistema observador. El posicionamiento no clásico-reflexivista complejo supera las disyunciones sujeto-objeto, externalidad-internalidad, entre otras, y abre un camino a lo interaccional y a lo reticular, como fuentes constitutivas de la realidad.