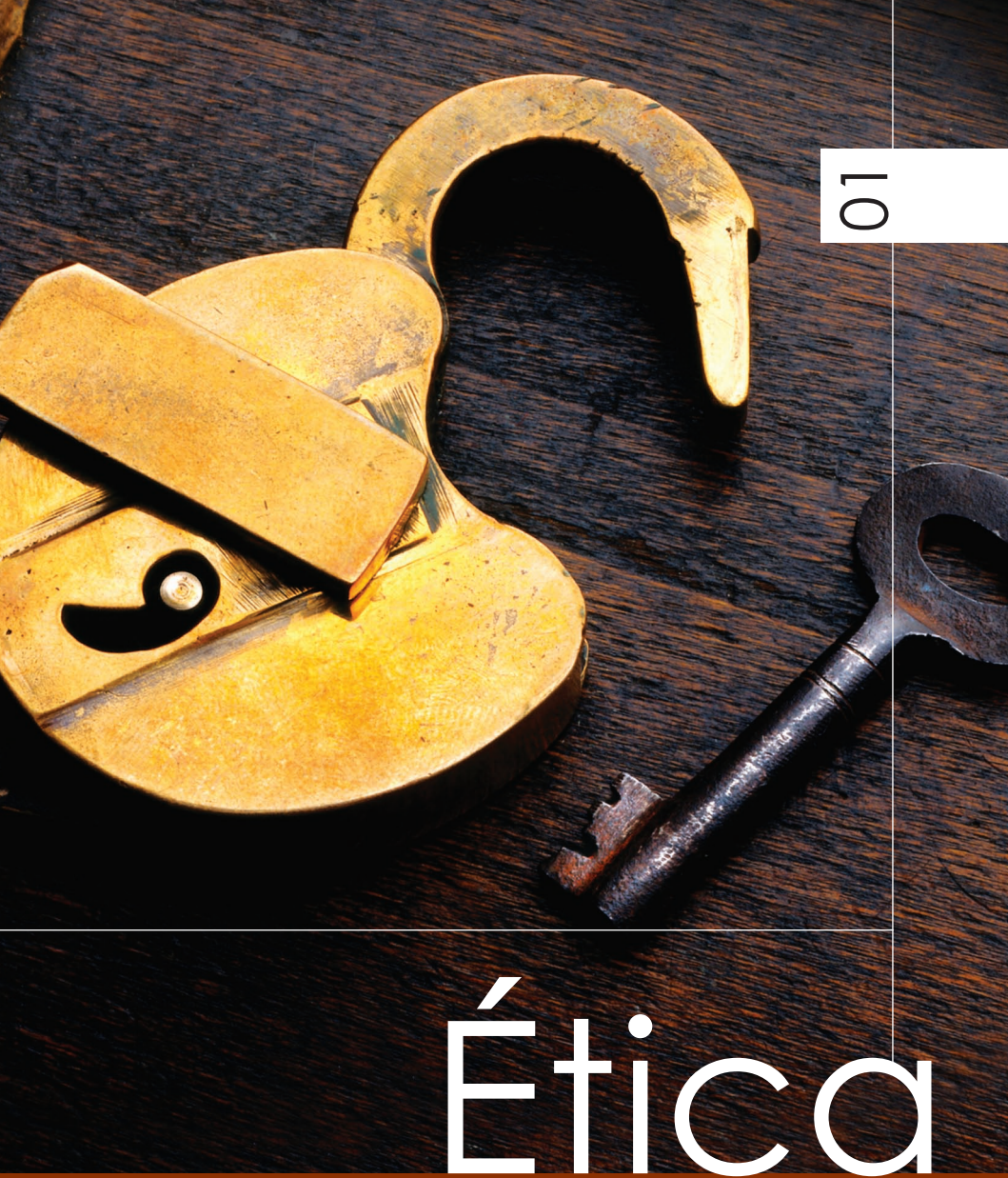


01

Ética
y epistemología
Ser y hacer en la generación del conocimiento

J. Loreto Salvador Benítez
(Coordinador)

Instituto de Estudios sobre la Universidad
Universidad Autónoma del Estado de México

EDICIONES
HOMBRE Y MUNDO

Ética
y epistemología
Ser y hacer en la generación del conocimiento

J. Loreto Salvador Benítez
(Coordinador)

Coordinación Editorial
J. Loreto Salvador Benítez

Consejo Editorial
Juan Parent
Tomasso Bugossi
Ricardo Perfecto
León Olivé
Rubén Mendoza
José M. Aranda
Loreto Salvador

Dirección de Arte
Benjamín Madrigal

Ediciones Hombre y Mundo S.A. de C.V.
María Jacques Blanca

Primera Edición, 2010, México

ISBN: 978-607-7718-09-3
e-book ISBN: 978-607-7718-16-1
© De los autores
© De la presente Ediciones Hombre y Mundo S.A. de C.V.

Todos los derechos reservados.
Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en partes, ni registrada en o trasmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma, ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

Impreso en México

Ediciones Hombre y Mundo S.A. de C.V.
Av. Vasco de Quiroga Num. 1900 Int. PH-B
Col. Centro Ciudad Santa Fe.
Delegación Álvaro Obregón
México, D.F. C.P. 01210

www.hombreymundo.com
http://sites.google.com/site/estudiosuniversidad
Cuerpo Académico: Estudios de la Universidad (IESU)

Índice

8 • **Introducción**

20 • **El Ser y el Conocer. Breve introducción a la Ciencia de Platón**
Rubén Mendoza Valdés

29 • **Inteligencia moral, razón ética y Epistemología**
Tomaso Bugossi

35 • **Racionalidad y moralidad *Versus* inteligibilidad y eticidad**
José Ricardo Perfecto Sánchez

61 • **Ética y Epistemología en el pensamiento complejo**
J. Loreto Salvador Benítez

88 • **La bioética en la educación y actualización de profesionales e investigadores de la salud**
León Olivé

103 • **Epistemología e Investigación para la Paz**
Irene Comins Mingol, Sonia París Albert y Vicent Martínez Guzmán

124 • **Epistemología y Paz: Investigación para la paz y los conflictos**
Francisco Jiménez Bautista

146 • **La construcción de metateorías y metarracionalidades teóricas**
Francisco Covarrubias Villa y Ma. Guadalupe Cruz Navarro

162 • **Dimensión de lo real en Jacques Lacan y Epistemología**
José María Aranda Sánchez

179 • **Una reflexión sobre los métodos utilizados en la ciencia de los transportes**
André de Palma y Óscar Sánchez

197 • **El conocimiento en Fernando Pessoa**
Juan Luis Solís Carrillo

215 • **Axiomas y Literatura**
Sandro Valdés Lugo

Introducción

En *Ética y Epistemología. Ser y hacer en la generación del conocimiento* convergen voces de autores con un interés común por el conocimiento desde la investigación disciplinar. Se puede hablar de un *ethos* del hombre de ciencia –que no de la ciencia en abstracto– es decir, el individuo que indaga respuestas con y por distintos medios, a las interrogantes que surgen de su interrelación con la vida, la naturaleza y el cosmos. El sujeto que aprehende de la experiencia, abreva saberes varios de sus actos durante toda la vida en consonancia con la existencia propia y de los otros. Hay una correlación implícita entre ser y saber, como en su momento aquí se analiza desde la idea de ciencia en Platón. Los actos humanos en cuanto a sus implicaciones, motivaciones, consecuencias y valoraciones se abordan desde distintas perspectivas que, por tanto, muestran una parte del todo desde visiones que surgen de la experiencia y los hechos 'objetivos' o bien de la abstracción y reflexión de fenómenos de diversa índole. Praxis que deriva, en primera instancia de la vida propia del ser humano que se experiencia en el encuentro, y distanciamiento a la vez, con las cosas y los hechos.

Un principio empírico plantea precisamente que nada hay en el entendimiento humano que antes no haya pasado por los sentidos. Y parece lógico en tanto que lo percibido conforma una imagen o *phantasia* (cual huella en el barro, representación en la mente del hombre) conformada en el pensamiento como lo concibieron los primeros estoicos. Pero a su vez, y simultáneamente, volver a pensar y reflexionar sobre esa imagen que ya no está fuera sino dentro, en el recuerdo de lo percibido por los sentidos desde la experiencia, conduce a la razón (*logos)* que aprehende características y cualidades del objeto en cuestión.

Toda vida humana hoy en día, en consecuencia con la cultura, el lenguaje y la civilización en su conjunto, entendida como la experiencia y saber acumulados de la existencia de la humanidad, se moviliza de la acción a la reflexión, de la práctica a la razón y viceversa. De ahí el planteamiento que la vida en sí misma, en los ámbitos individual, comunitario, grupal, institucional, económico, político y social posibilita experiencias y determinados tipos de saberes desde el del conocimiento ordinario, prosaico, incluso al científico, literario y *poiético*. Pero no es el tipo de saber común el que aquí se aborda, sino aquel conocimiento (*episteme*) que se distingue de la mera opinión (*doxa*).

La idea tradicional de ciencia, y consecuentemente de verdad, es cuestionada de forma intensa y profunda. La manera de generar saberes es un camino que se multiplica en diversos senderos, todos ellos probables y viables pues nadie, en lo personal, grupal o disciplinar, se puede ostentar como el poseedor de la 'verdad última o primera'. La relación entre los productos de la ciencia y la reflexión filosófica respecto a dicha producción, es la *episteme* o también llamada filosofía de la ciencia que tiene un sentido de praxis, dada la orientación de la acción de los hombres que investigan y hacen ciencia. Esto ha sido así en distintos momentos, donde el científico incluso, cuando analiza, discute y razona sus hallazgos y resultados, particularmente de aquello que estima conocer como algo inédito, está en una posición de reflexión filosófica sobre la verdad que cree aportar y en torno a la cual explica y/o comprende las relaciones de su objeto de estudio. No obstante lo anterior, los científicos dudan y toman distancia del saber filosófico porque este no se constriñe al paradigma del método científico.

Se observa entonces una bifurcación aparente y superficial que en los hechos pesa para el diálogo entre las disciplinas allende sus orígenes: naturales, cognitivas, humanas o sociales. Por una parte la ciencia inmersa en su propia racionalidad pragmática y utilitaria, por otra la epistemología (o cabría afirmar *epistemes*) que analiza, critica, reflexiona sobre el conocimiento que se afirma desde distintos discursos con sus hipótesis y teorías como puntales de una verdad. El conocimiento entonces puede surgir en ámbitos no necesariamente científicos, como arrogantemente se pretende la exclusividad del saber al subestimar el conocimiento procedente de otros causes, como el filosófico y poético. Nietzsche lo observó de la siguiente manera, "los artistas y los filósofos son un argumento contra la finalidad de la naturaleza en sus medios, aunque constituyen una excelente prueba de la sabiduría de sus fines…"[1] De alguna manera los hombres y mujeres que hacen del pensar, del reflexionar y de la creación artística una acción vital en busca de la comprensión de las cosas y los hechos, de sus existencias y la vida, son seres sumamente sensibles y perceptibles, más allá de lo 'normal'; el poeta William Blake observó que al abrirse las puertas de la percepción las cosas pueden mirarse en su dimensión real: infinitas. En tanto la visión científica atiende la finitud, la mirada del filósofo se orienta a la infinitud.

Ahora bien, no obstante que uno de los rasgos característicos de la ciencia es la sistematización, en las disciplinas los investigadores se atienen más a la coherencia interna, es decir, a la lógica discursiva. Esa sistematización del saber científico motiva a que la idea o el 'modelo' del conocimiento se base en un conjunto de proposiciones o hipótesis. Así se puede hablar conforme a Imre Lakatos de un núcleo o idea central en cuyo derredor se pueden observar ideas afines; en Newton las leyes del movimiento, en Marx la lucha de clases, en Darwin la selección natural, en Freud, el complejo de Edipo. De tal manera que cuando una interpretación e idea que se impone en tanto paradigma nuevo, emerge en el ambiente del saber científico y por ende 'racional' con un cuerpo de presupuestos (hipótesis) subsidiarios. En este marco para Kuhn hablar de 'verdad' no tendrá sentido dado que una proposición es 'científica' o pierde esa cualidad, en tanto así lo sanciona el *establishment* científico de las disciplinas. Se muestra así una acción y dinámica características de la política, presente también en la ciencia como evidencia este autor.

En consideración a lo anterior se afirma que 'la verdad no existe', como Paul K. Feyerabend quien sostiene que *cualquier* proposición es científica; esta idea no es nueva, pues en el siglo V a. C. Gorgias de Leontini planteó que nada existe, si existe no lo podemos saber y, en el caso remoto que exista y lo conozcamos no lo podríamos comunicar. A partir de esta argumentación surgen posiciones como el *escepticismo*, actitud de quienes una vez analizado todo se abstienen de cualquier juicio, encontrando el sentido de existir en la negación y aislamiento; el *agnosticismo* sostiene que la razón y el saber desembocan en la ignorancia plena; en tanto el *relativismo* rechaza la Verdad Absoluta y proclama la validez de un juicio, que depende de circunstancias y condiciones en que es enunciado; el *nihilismo* es la dogmatización del escepticismo, esto es, la negación extrema de la posibilidad del saber.[2]

1 *Cfr*. Carlos Zuppa, "La caída de la resistencia al presente en la epistemología posmoderna", en http://74.125.47.132/search?q=cache:ViFP82siKbsJ:deptomat.unsl.edu.ar/zuppa/index_ar...

2 *Cfr*. "¿Conocer?", *Ciencia sin seso. Locura doble*, Marcelino Cereijido, Siglo XXI, México, 2005; 6ª edición, pp. 64,65 y ss.

En un pasaje de la obra *Tom Sawyer abroad*, Mark Twain afirma: "Si uno mira las teorías cuidadosamente, siempre descubre un agujero en alguna parte". En consideración a esta observación es recomendable y, tal vez imprescindible, que aquél que se interese en el conocimiento, investigador, pensador o creador tenga noción del contexto de la reflexión filosófica en que se adentra y trabaja.[3]

Tal es el propósito de esta obra: mostrar desde diversas disciplinas el hacer del conocimiento en el afán de acercarse a su comprensión. Así, en "El Ser y el conocer" se muestra la breve, pero significativa introducción a la ciencia de Platón que generosamente hace el doctor Rubén Mendoza Valdés, profesor investigador del Instituto de Estudios Sobre la Universidad, de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMex). El pensamiento del discípulo de Sócrates establece, por principio, una relación estrecha entre el ser y el conocer; por tanto, referirse a la teoría del conocimiento en el platonismo, requiere, necesariamente, del estudio del ser. El ser implica el conocer y viceversa; tal es, es primera instancia, la gran exigencia de la filosofía de Platón. Se plantea la necesidad de establecer grados del ser y, por tanto, del conocer, en otro momento. Así, de lograr comprender el ser de su filosofía, hallaremos simultáneamente, el sentido del conocer en Platón.

En el 'Mito de la caverna' Platón muestra la existencia de dos mundos; uno imagen y otro modelo, uno sombra y otro luz. El primero por ser imagen, sólo se conocen las apariencias, en tanto en el segundo, los objetos verdaderos de aquellas. El mundo imagen carece de verdadero ser, es un 'no-ser' que, para existir, depende de su modelo. El mundo de la luz 'es', existe sin ser imagen, su ser es en sí. El mundo de las sombras por ser no-siendo se halla en constante cambio, no permanece quieto, se encuentra sujeto al constante devenir; el mundo de la luz, por el contrario, al ser en sí, por implicar su propio ser, permanece fuera del mundo del devenir; su ser es captable.

La idea del conocimiento la aborda Platón en el diálogo "Teetes o de la ciencia", donde se discurre respecto a un saber distinto al derivado de la simple *doxa*. Se trata de una de las primeras reflexiones epistemológicas que planteará la cuestión entre razón y sensibilidad. Una vez que se analizan los dos mundos de la realidad que muestra Platón, emerge la cuestión ¿qué es lo más digno a seguir: la apariencia –el no ser– o la verdad – el ser–? El autor del ensayo se pregunta que quien persigue algo, desea algo para poseerlo¸ el no-ser se puede perseguir pero nunca será alcanzado porque siempre es no-ser-siendo, se escurre en el ámbito de la apariencia; distinto es ir tras el ser, estable, en sí, cuya posibilidad de poseerse inicia en un acto del pensamiento. Al autor de los *Diálogos* le interesa poseer el conocimiento de la Virtud, de la Justicia, de lo Bello, del Bien para sembrarlos en su idea de Estado. Ahora la cuestión es el *camino* para alcanzar la verdad de la Justicia, de la Virtud; ¿cómo llegar a las ideas? ¿cómo conocerlas? Desde su juventud Platón buscó ese *camino*, preguntó a los supuestos sabios de la vida (los sofistas) cuál era ese camino sin encontrarlo; no lo halló en eruditos hombres, ni en ricos sino en el más pobre y humilde de todos los sabios: Sócrates.

Hoy se vive un neo-paganismo dado que el filosofar contemporáneo descuida la contribución teorética de la revolución cristiana. La mentalidad clásica griega se observa en los problemas planteados; no obstante el filosofar griego vincula estrechamente durante toda su vida la visión poliédrica de la filosofía en su ser,

3 *Idem*.

entre Ontología, Metafísica, Moral, Antropología y Epistemología. Antes de la revolución cristiana el hombre desconocía al Dios verdadero, por ende desconocía dimensiones de sí mismo; posterior a esta el hombre sabe del creador y de esta manera fundamenta el comprenderse y conocerse a sí mismo.

Tomaso Bugossi reflexiona lo anterior cuando aborda la "Inteligencia moral, razón ética y epistemología" en una tesis que denomina 'ser antrópico', esto es el hombre situado en tanto problema de sí mismo en un desarrollo continuo que es, simultáneamente, "tensión para" y "arraigado en". El hombre no es solo *bios* (vita), no es puro elemento (ente) de la realidad sino que es el sentido de toda la realidad. No obstante, en la visión científica el hombre es un objeto entre las cosas del universo, pero en el filosofar antrópico es un sujeto que con fuerza ansía, desea y se desenvuelve en tanto persona. De ahí la cuestión planteada como ¿qué es el hombre? es errónea pues debe formularse ¿quién es el hombre? o mejor ¿quién soy yo? Lo anterior porque éste no puede ser considerado como animal racional y sensible, sino como persona, esto es, síntesis de espíritu y cuerpo: cuerpo encarnado.

Observa que el orden espiritual eleva a la 'razón ética' a 'inteligencia moral'; simultáneamente invita a cada lector y a todos a ser el hombre que somos, en tanto naturaleza concreta fieles a 'nuestro estatuto ontológico'; esto es que en cada acto humano representa el ser nuestro entero. Lo anterior ocurre ahora, en la vida, en el sentido de lo cotidiano que es la conquista de la verdad de nosotros –que significa la expresión de valores[4] espirituales– y las cosas. El filósofo termina su disertación afirmando que la razón ética es la manifestación de una lógica de lo finito que resalta la autosuficiencia humana; en tanto que la inteligencia moral reencarna la lógica de lo infinito, que revela al hombre en relación con el amor del ser en su infinitud.

Ricardo Perfecto aborda en un análisis reflexivo la correlación entre razón y moral y su oposición, aparente, con la inteligencia y la ética, retomando así la vieja cuestión de 'razón y fe' en tanto dos maneras de conocer, supuestamente, irreconciliables. Así, el conocimiento derivado de la razón ha sido verdadero, en tanto el que se desprende de los actos de fe es ilusorio; de tal manera que cuando absolutiza alguno de los dos, son incompletos y reduccionistas. El autor analiza el problema del conocimiento más allá del contexto disyuntivo: saber racional o intelectual en su relación con la ética. Se cuestiona si basta defender la racionalidad como único sustento de una moral multicultural, a efecto de satisfacer las necesidades fundamentales humanas; ¿para vivir en armonía es preciso algo más que inteligibilidad de lo físico y metafísico como sustento de una Ética basada en el ser?

En la búsqueda de respuestas a la interrogante se sigue el siguiente itinerario; se revisan conceptos básicos filosóficos que servirán en el análisis que se realiza, a partir de la pregunta: ¿se puede discutir racionalmente de ética y moral hoy en un mundo cosmológico y relativizado? También, dado el desorden planetario actual hay una exigencia de reordenamiento ético y moral para reconstruir la sociedad mundial, renovar a la humanidad consigo misma y con la naturaleza.

4 Para ahondar en el tema de los valores se puede consultar la obra *Metafísica del hombre y filosofía de los valores*, editada por la UAEMex, Toluca, 1996; también *El Evidente velado*, IMC, Toluca, 2008, donde Bugossi despliega la tesis que aquí se esboza; sostiene que "El hombre es finito, sí, mas participa del infinito. Es un finito que, develándose, descubre el infinito que está en él…(…) nos hace anhelar el saber y, al mismo tiempo, nos hace desear capturar la esencia de la historia misma, y este saber es posible."

Distingue, a partir de Sócrates y Platón, entre *Sophia* y *filosofía*; donde la primera, el saber perfecto, es de Dios en tanto que a los filósofos se les atribuye solo la <afición o el amor a la sabiduría>. De ahí que filosofía significa un saber racional y prudente como resultado del aprendizaje de aquellos amantes del conocimiento, de la sabiduría. Así, se afirma que el conocimiento filosófico, como todo saber humano, debe partir de la realidad fenomenológica, expresada en la diversidad de entes de naturaleza distinta; luego, por medio de un proceso lógico relacional de la mente con el objeto –directa o indirectamente– se le percibe por los sentidos y mediante una imagen sensible, en principio, pasa al entendimiento convirtiéndose en concepto, dando como producto el conocimiento del fenómeno.

Hablar del conocimiento es referirse al saber metódico y riguroso, de ahí la pertinencia por abordar y analizar el concepto ciencia, junto a las nociones de Ser, Verdad y Bondad; es el esquema que sigue el autor para atender la cuestión que se plantea: discurrir sobre la relación entre ética y moral en el afán de aportar ideas para un reordenamiento del mundo social y de la naturaleza. Para el doctor Perfecto el actual desorden global es posible revertirlo, sí y sólo sí, recuperamos los valores éticos y morales, no solo desde la perspectiva de la racionalidad sino desde su vinculación con la inteligibilidad y la eticidad. Para tal efecto se recurre al pensamiento antrópico de Tomaso Bugossi, que se basa en una tríada teorética: la metafísica, en sentido ontológico, la gnoseología que incluye la potencia de la razón y la inteligencia en la aspiración a la verdad, como fundamento de todo saber y, la ética como base de toda moral que aspire al Bien en sí mismo.

En el *Método* del pensamiento complejo que propone Edgar Morin como una posibilidad de trascender la abstracción, la disyunción y la reducción, que en conjunto dan forma al paradigma de la simplificación, se pueden distinguir la ética y la epistemología complejas que analiza el autor de *Amor, poesía y sabiduría,* donde se propone asumir la tensión dialógica que fortalece la persistente complementariedad y antagonismo entre amor-poesía y sabiduría-racionalidad.

En cuanto a la ética y sus fundamentos se parte de una crisis generalizada en ámbitos distintos, donde entre otras causas está la diluida responsabilidad y una débil solidaridad. Esta crisis de fundamentos se localiza en una enorme convulsión que tiene que ver con las bases de la certeza, lo que lleva a su vez, a una crisis de los fundamentos del conocimiento científico y filosófico. No obstante lo anterior, conocer la complejidad humana es un imperativo para su abordaje y comprensión; se trata de rescatarla de la incomprensión mundana, fuente de corrupciones y de violencias; la comprensión, por el contrario, hace a hombres lúcidos y éticos. La complejidad humana, en breve, se diversifica en la autonomía, la libertad y la voluntad de las personas y, simultáneamente, sienta sus bases en el amor, la amistad, la solidaridad y la responsabilidad.

La caracterización del pensamiento y el método morinianos resultan pertinentes para construir y reconstruir conocimientos desde creatividades, iniciativas, libertades y voluntades de los sujetos que aprehenden. La complejidad del pensamiento va de la periferia al centro concibiendo 'macro-conceptos' que detonan interrogantes en torno al problema de la conexión entre empirismo, lógica y razón. En este orden el conocimiento científico tiende al descubrimiento del orden en las leyes que rigen la complejidad natural, humana, cósmica; sin embargo, es notable que el conocimiento no se orienta a la reflexión sobre sí mismo. Este, entre otros puntos, será la mira

de interés del pensar complejo que pretende un saber de dimensiones múltiples y *poiético*.

Una defensa sobre la ética y la epistemología en tanto concepción que las une en un análisis crítico de las prácticas sociales, y su estructura axiológica de las prácticas cognitivas, esto es, aquellas donde se generan conocimientos que puede ser científicas, técnicas, tecnológicas o de otro tipo, como las que producen un saber tradicional en sociedades no modernas, es la que se hace en el ensayo "La bioética en la educación y actualización de profesionales e investigadores de la salud", del filósofo León Olivé.

El investigador de la UNAM propone que la ética debe incidir en las prácticas sociales al proponer normas y valores que posibiliten una convivencia armoniosa y cooperativa entre los diversos grupos humanos con diversas morales positivas, lo que significa en muchos casos que se modifique la estructura de valores de diversas prácticas. Entre ellas la bioética, que deberá revisar críticamente el esquema axiológico de los ejercicios profesionales que involucran el fenómeno de la vida en todas sus dimensiones (médicas, agrícolas y en general las que pueden impactar positiva o negativamente, en el ambiente).

La epistemología como la bioética, tienen una dimensión descriptiva y normativa. En base a estas concepciones se desprenden algunas consideraciones respecto al rol de la bioética en la formación de nuevos médicos y profesionales de la salud. El autor analiza problemas bioéticos específicos como el aborto, la relación médico/profesional de la salud/paciente, así como el papel de los médicos y las instituciones de salud en la sociedad.

El doctor Olivé concluye que el mayor desafío es el diseño de estrategias para que todos los participantes en las prácticas médicas y de la salud, incluidos los pacientes, se reconozcan de manera recíproca y a sí mismos, en tanto personas racionales y autónomas, así como ciudadanos con derechos y obligaciones éticas y políticas, a efecto de que aprendan a vivir en armonía en un contexto de pluralidad de concepciones del mundo y de sistemas de normas y de valores morales, lo que significa aprender a tomar decisiones y a actuar de una manera auténticamente ética. En el ensayo "Epistemología e Investigación para la Paz", Irene Comins, Sonia París y Vicent Martínez, desde la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz, de la Universidad de Jaume I de Castellón, España aportan una interesante reflexión respecto al estatuto epistemológico de las acciones humanas, esto es, de lo que como hombres y mujeres nos hacemos unos a otros desde nuestros actos, en sus momentos de configuración y realización. En el desarrollo de su trabajo muestran como la ejecución, entendida como 'realización' o 'performatividad', se configura como un importante núcleo de la indagación epistémica que despliegan, centrando su atención en el reconocimiento complejo de lo que, como seres humanos, hacemos, decimos y callamos en las relaciones que establecemos.

Reconocemos que podemos hacernos mucho daño, afirman los colegas hispanos, mediante los conflictos y guerras, ejercer la violencia cultural, estructural y física desde al ámbito personal, pero también se pueden realizar cosas que aumenten las distintas maneras de convivir en paz, de "hacer las paces", conforme la fórmula que usan, "tratándonos con ternura, cariño o cuidado, desde el punto de vista interpersonal, y profundizando en formas pacíficas de política como la democracia o promoviendo la justicia, desde el punto de vista institucional".

Se cuestionan los autores ¿qué tipo de saber o de episteme tienen las afirmaciones respecto a aquello que como seres humanos nos hacemos? Pueden ser 'científicas' de tal manera que se incorporen como estudios universitarios; y de ser así, cuáles serían los criterios de cientificidad. Estas interrogantes conformarían la discusión de la interrelación ética y epistemología. Atendiendo estas preguntas en el ensayo se analizan las disquisiciones epistemológicas en el debate internacional en el contexto de la Investigación para la Paz; posteriormente se efectúa una síntesis del estado actual de las investigaciones que vienen desarrollando sobre las epistemologías para hacer las paces desde una perspectiva filosófica.

El ensayo resulta de gran interés no sólo en el ámbito de la epistemología, sino para otras áreas y disciplinas, dado el recorrido que hace por la obra de autores varios articulando muy bien el hilo conductor de las acciones humanas y sus repercusiones en el contexto de las investigaciones para la paz. Se observa un ejercicio dialógico multidisciplinar a través de las voces de pensadores como Galtung y Bourdieu, los Boulding, Rapoport, Burton, y Sen; Apel, Habermas, Foucault y Husserl, entre otros.

Vincent Martínez y colaboradoras, insistirán en la urgencia por reflexionar sobre los fundamentos, significación y metodología del proyecto emancipador de la relación entre investigación y práctica política. Hacen énfasis en la emancipación pero sin caer en una dominación neocolonial de aquellos que se consideran sujetos a emancipar. Más bien son estos mismos sujetos quienes serán agentes de su propia liberación, desde un empoderamiento. Por tanto no se pretende una investigación neutral respecto a los valores, sino que todas las teorías han de ser reflexionadas para determinar quién y con qué fin las propone.

Asumen la posición de no defender las epistemologías objetivas y/o neutrales respecto de los valores, sino mas bien las intersubjetivas, relacionales y sometidas a la interpelación mutua por lo que hacen, dicen y callan los seres humanos entre sí. Colocan los puntos sobre las íes cuando afirman que, lo que está en juego desde el ámbito de la episteme, es el tipo de valores que se defienden, si lo que animan y potencian la convivencia por medios pacíficos, o los que impulsan los medios violentos desde confrontaciones bélicas a las desigualdades sociales. En breve, profundizan en las epistemologías basadas en la comprensión comunicativa e intersubjetiva, en consideración a que los seres humanos, en tanto relacionales, performamos nuestros actos interactivamente, desde los compromisos que asumimos y, por tanto, se pueden exigir cuentas de porqué 'nos hacemos lo que nos hacemos'.

La idea de un saber pacífico que se ha convertido en uno de los actuales desafíos epistemológico, ontológico, axiológico y metodológico más acuciantes debido a la creciente envergadura de los problemas sociales, ambientales y tecnológicos, es defendida en el ensayo "Epistemología y Paz: Investigación para la paz y los conflictos", de Francisco Jiménez Bautista, investigador de la Universidad de Granada, España. El autor se interroga ¿Qué es lo pacífico?, también si podemos admitir la conveniencia de construir este tipo de conocimiento como conjunto de nociones y relaciones de distintas entidades disciplinares, entre ellas una ¿*Ciencia de la paz*? Estas cuestiones contribuyen a edificar la idea de un paradigma pacífico, tan necesario para la realidad y sociedad mundiales que vivimos.

Las investigaciones para la paz (*Peace research*) conjuntan esfuerzos de diversas disciplinas con el propósito de 'reconstruir la violencia presente en las diferentes dimensiones de las sociedades humanas y construir un concepto de paz como categoría independiente, compleja y multidimensional'. El punto de partida de estas investigaciones se remonta a los fundamentos epistémicos por medio de los cuales se aprehende la realidad social; así como a determinadas características cognitivas que se configuran desde la cultura, la educación, los valores y las experiencias en cada ser humano.

Entender la epistemología y el carácter ético en la *investigación para la paz*, no es un mero complemento formativo del que se podría prescindir, sino de una toma de consciencia y de un análisis crítico de las cuestiones sobre las que se tendrá que pensar y mucho. Se necesita de un criterio fiable para la construcción de un modelo de construcción en estudios para la paz; no se trata sólo de crear nuevas doctrinas y pensamientos, sino de ser conscientes de lo que existe, realizar las aclaraciones necesarias a efecto de disipar confusiones, dudas y errores, como en cualquier disciplina.

Se trata de un amplio estudio documentado de un autor que se ha especializado en el tema; considera al concepto positivo de paz como un proceso orientado hacia el desarrollo humano (justo, sustentable y perdurable), al aumento en el grado de satisfacción de las necesidades humanas básicas y, en definitiva, a la creación de las condiciones necesarias para que hombres y mujeres desplieguen toda su potencialidad. Para tal efecto es preciso contar con un concepto de paz amplio, de resolución y regulación, gestión y transformación cotidiana de conflictos entre individuos y/o grupos con la naturaleza. En este marco se apuesta por un reconocimiento de las múltiples identidades que conforman al ser humano. La paz, en palabras de Gandhi, es el camino inacabado como proceso ordinario de vida; definitivamente una paz neutra que ayude a convivir entre semejantes, buscando puntos intermedios donde "yo" y el "otro" se respeten mutuamente.

En "La construcción de metateorías y metarracionalidades teóricas" se plantea que, precisamente es el carácter racional, lo que diferencia al saber científico de cualquier otro tipo de conocer. Francisco Covarrubias y Guadalupe Cruz, investigadores del Instituto Politécnico Nacional (IPN) adscritos al Centro Interdisciplinario de Investigación para el Desarrollo Integral Regional, Unidad Michoacán, distinguen a la racionalidad instrumental como perteneciente al universo de lo empírico; las racionalidades teóricas son la ciencia y la filosofía; las disciplinas se expresan en teorías que, básicamente, se sustentan en una filosofía. No obstante, el hombre de ciencia puede desconocer la presencia de la filosofía en su práctica y elaboración de enunciados, hipótesis y teorías, llegando incluso a 'manifestarse más allá de cualquier filosofía'.

De esta manera se plantea la cuestión ciencia-filosofía como una relación complementaria, no ajena y distante como en la práctica ocurre con los 'científicos' que re-niegan del basamento filosófico en todo discurso del saber, dado que se apunta al ser de las cosas, los hechos, los fenómenos de lo 'real'. Para tal efecto se apoyan en la obra de Koyré quien explica la historia del pensamiento científico que, "nunca ha estado separado del pensamiento filosófico"; así también que las revoluciones científicas han sido determinadas por cambios y conmociones de concepciones filosóficas; el saber científico, particularmente las ciencias duras y la física entre

ellas, "no se desarrollan *in vacuo*, sino que siempre se encuentra en el interior de un cuadro de ideas, de principios fundamentales, de evidencias axiomáticas que habitualmente han sido consideradas pertenecientes a la filosofía." No hay duda al respecto si pensamos en Demócrito y Epicuro, la reflexión y abstracción de un saber: el átomo.

Lo anterior evidencia que la teoría aparece originariamente en forma de filosofía y durante mucho tiempo estuvo fundida con la religión, el arte, el pensamiento ordinario. Ha sido evidente el sustento filosófico en muchos de los pensadores y científicos notables, como Pitágoras, Ptolomeo, Copérnico, Newton, Einstein, Bohr. Los autores precisan que "se trata de una filosofía usada para plantear y explicar fenómenos o procesos concretos y no para construir concepciones ontológicas…" De tal manera que la filosofía está en la ciencia y la ciencia en la filosofía. Precisamente es la Epistemología el espacio de encuentro y discusión de los pretendidos conocimientos de cualquier disciplina, o también llamada filosofía de la ciencia, donde confluye el diálogo entre los saberes científico y filosófico.

Al abordar la 'construcción de metateorías' Covarrubias y Cruz alertan respecto a la frecuencia con que los científicos cuestionan su área de conocimiento y terminan abandonando sin haber realizado investigación alguna, para ocuparse de la elaboración de 'metarracionalidades' que en muchos de los casos no corresponden con los contenidos de los *corpus* teóricos a los que dicen pertenecer; así han surgido muchos de los recientes epistemólogos, historiadores y sociólogos de la ciencia; por ejemplo, Bachelard era psicólogo, Kuhn físico, Lakatos matemático, Bunge, físico-matemático. En breve, es difícil encontrar filósofos de la ciencia que sostengan un carácter acumulativo del saber científico, al menos en su enunciado positivista clásico. De la misma manera que no se pueden acumular objetos de investigación de distintas teorías, no se podrían sumar saberes elaborados con diferentes racionalidades.

Una exposición de ideas relevantes de la enseñanza psicoanalítica en Lacan, respecto a lo real y la generación del conocimiento contemporánea, se puede leer en "Dimensión de lo real en Jacques Lacan y Epistemología", ensayo del doctor José María Aranda Sánchez, donde se busca por una parte concentrar los planteamientos lacanianos que resulten oportunos para una reflexión epistemológica y, por otra, distinguir lo que se puede denominar 'dominios de la dimensión' (real) cuando se le cuestiona desde su lógica interna. Así se pretende contribuir a esclarecer la función y la importancia de lo real en la teoría y práctica psicoanalíticas, desde una reflexión epistémica.

Para tal efecto se requiere considerar la articulación compleja entre los registros del imaginario, simbólico y real, dado que es preciso situarlo en el campo problemático más original: la filosofía. En este contexto el 'discurso analítico' conforme a la denominación del propio Lacan a la teoría del inconsciente, aparece como una respuesta particular a la pregunta del ser y de la unidad del ser. Se trata de una teoría del puro *deseo* conforme a la cual, no hay otra verdad más que una verdad parcial.

Lo real está ligado de manera directa a la temporalidad de una cadena significante; y ésta es presencia del deseo. En el mismo momento del instante, durante el tiempo en que hay deseo, esa manera de ser deseado *debe* aparecer. Conforme al análisis de Lacan es preciso expresar que 'lo deseable no existe sino a partir de la posición primera'. Por tanto se requiere distinguir entre lo esperado por el deseo mediante

lo que se propone deseable, y ese significante primordial en su 'sustancia'. El significante se genera en el lugar de algo que hará falta; tal será el objeto que Lacan denomina *Cosa*. Esa distancia entre lo que falta y lo que hay es vivida con angustia enorme, dado que se refiere al 'acto de castración' que es padecido por el objeto primordial (la madre) y el sujeto.

El autor reflexiona desde estos argumentos en el terreno epistemológico. Así, observa que lo real lacaniano está del lado de la virtualidad en oposición a la 'verdadera realidad'. Real en Lacan no es un real sustancial positivo, 'tal cual es'. La percepción de la realidad en todos nosotros está condicionada siempre por la fantasía. Ahora bien, la 'realidad psíquica' semeja a un sueño donde éste comanda los actos de la vida ordinaria; dicha realidad condiciona la sexualidad, dado que impone modalidades sin las que no se llevaría a cabo. En breve, un texto oportuno que coloca al discurso psicoanalítico en el terreno de la discusión epistemológica actual, respecto a la dimensión de lo real en el estatuto del conocimiento humano.

Una revisión y reflexión de los métodos utilizados en la ciencia de los transportes la realizan, André de Palma y Oscar Sánchez de la Ecole Normale Superiure de Cachan, Francia y la Facultad de Ingeniería de la Universidad Autónoma del Estado de México, respectivamente. Plantean que un artesano es un modelador que pone herramientas a disposición de la comunidad, por lo tanto cuestionan el significado de estas herramientas; también las causas y los efectos de estos métodos cuando son inadecuadamente usados en la práctica. Intentan establecer un trabajo de perspectiva dirigida a usuarios de los modelos de transporte.

Su objetivo es, desde la reflexión, contribuir sobre la modelación de sistemas complejos en las ciencias sociales, de manera particular en una metodología específica del análisis de los transportes y de la movilidad. Observan que las herramientas usadas en el entorno del transporte surgen de disciplinas varias como las ciencias físicas, la físico-química, la economía y las matemáticas aplicadas; dichos instrumentos se encuentran más o menos intactos en el ámbito de los transportes. Los autores observan que si la epistemología ha conocido importantes avances en biología, física y química, no ha logrado un éxito equivalente en las ciencias del transporte.

Un propósito más del análisis es dar seguimiento a la reflexión en torno a los métodos y enfoques de modelación usados en transportes; pensamiento que inicia con trabajos De Palma y Pahaut (1989, 2000) y Sánchez y Ortúzar (2004). Estiman que su texto puede ser considerado como dogmático, dado que la econometría, las ciencias económicas, los transportes y la investigación de operaciones no siempre se asocian de la mejor manera. De ahí que estimen que el objetivo de la modelación no es sólo suministrar herramientas útiles en la práctica, sino también que sean satisfactorias desde un punto de vista intelectual; esto es, herramientas cuyas bases teóricas o empíricas sean sólidas.

Ratifican la idea conforme a la cual, no solo las descripciones agregadas son riesgosas, sino que "los modelos desagregados podrían ser incorrectos en el largo plazo dado que las preferencias cambian de manera exógena y desconocida para el modelador. Una vía de investigación prometedora consiste en buscar las variantes que son susceptibles de explicar estas preferencias. Esta vía permanece, a la hora actual, totalmente inexplorada en el área de los transportes."

El poeta Fernando Pessoa reconocido como uno de los más grandes del Siglo XX, acaso porque desborda originalidad y enorme capacidad para la introspección, que se puede observar en una vasta producción de heterónimos; dedicó grandes momentos a la reflexión sobre las formas y validez del conocimiento, la confianza que puede depositarse en el denominado saber científico, sin perder la cordura. Las cuestiones sobre la validez de ser escéptico, la admisión sobre la existencia de saberes que nos son vedados o, hasta donde puede llegar la pretendida 'objetividad' de la ciencia positiva, son los trazos que delinean la propuesta de revisión de la postura crítica del vate de Lisboa respecto al conocimiento, en el ensayo "El conocimiento en Fernando Pessoa, poeta 'motivado por la filosofía' ", del doctor Juan Luis Solís Carrillo profesor investigador de la Facultad de Lenguas de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMex).

Pessoa tenía una opinión nada optimista del alcance del conocimiento científico; en algún pasaje de su obra plantea su posición ante el problema de la ciencia positiva: "¡Cuántas cosas, que tenemos por ciertas o justas, no son más que los vestigios de nuestros sueños, el sonambulismo de nuestra incomprensión!" Quien sostiene lo contrario a esto son los 'realistas' para ellos todo lo dado en tanto objetos están ahí para la aprehensión mediante la percepción. No obstante, cualquier fundamentalismo, como el positivista, resulta un absurdo. El poeta lo sentenció así: "Pasar de los fantasmas de la fe a los espectros de la razón sólo equivale a haber cambiado de celda". Y más adelante ahonda en esta idea, "la razón es la fe en lo que puede comprenderse sin fe; pero sigue siendo una fe, porque comprender implica presuponer que existe algo comprensible". Aquí se evidencia lo ahora ya conocido, de que la razón y la confianza ciega en ella expresada en la Ilustración, se convierte en dogma de la racionalidad.

Al hablar de lo real nos conduce a la dicotomía de lo 'ideal'; esto es que, si bien, aparentemente las cosas y objetos están allá, fuera de quien percibe y aprehende, es la imagen de aquello que se crea y recrea en la idea y valoración. Pessoa cree en que la única certeza es que todo es una sensación del sujeto sensible, de que sólo los sentidos posibilitan un conocer 'verdadero'. Afirma ser más viejo que el Tiempo y el Espacio "porque soy consciente. Las cosas se derivan de mi; la naturaleza entera es primogénita de mi sensación". De aquí derivará la corriente denominada *sensacionismo*, y será la sensación la base de la obra poética pessoana, que considera al mundo resultado de nuestras sensaciones.

En este ensayo se puede observar el interés y motivación desde la *poiesis*, entendida en su acepción originaria en tanto 'producción', por el conocimiento desde el pensar y sentir humanos, en este caso del poeta portugués persuadido que "todo arte es la conversión de una sensación en un objeto". (…) …es una tentativa de crear una realidad enteramente distinta a la que nos sugieren las sensaciones aparentemente externas y aparentemente internas". Esta visión del mundo resume toda una ética, nos dice el autor del trabajo. Es una fértil aridez en la que se sabe más en la medida en que se ignora. El conocimiento se centra en un frágil equilibrio consigo mismo: el poeta luso quiere conocerse sin conocerse, huir de sí mismo y de todo lo que como sujeto le ha sido otorgado por la tradición. Termina el escrito con un verso de Caeiro: *Bendito sea yo por todo lo que no sé*.

En este contexto de *poiesis* la compilación cierra con una trilogía de cuentos de un autor cuyo interés académico y científico está en las matemáticas como disciplina de formación profesional, pero a su vez en la música, la ópera y la narrativa como otros ámbitos de motivación artística e intelectual. Se trata de Sandro Valdés Lugo estudiante de Lengua y Literaturas Hispánicas, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, quien ha atendido la cuestión epistemológica desde el curso de filosofía de las matemáticas que imparte en la Facultad de Humanidades (UAEMex); él respondió generosamente al aportar su creación inédita de cuentos, cuyo denominador común es el saber, desde una fina y mordaz ironía.

En "Entrevista con puertas (o axiomas)" plantea la duda de la veracidad de los objetos en un sistema axiomático, ante lo cual "sólo resta abandonarse a la fe". Compara puertas y axiomas dado que son fundamentales en la delimitación y acceso a un sistema. Entre esas puertas hay una que se hace llamar a sí misma "la puerta al infinito" y el autor precisa que el axioma de infinitud afirma la existencia de un conjunto inductivo.

Trae a colación el cuento "Memnon o la sabiduría humana" de Voltaire donde muestra la vigencia del pensador galo, a través de la paráfrasis que hace en "Un axioma o la prostituta perfecta", donde Shilog, que es una combinación libre a partir de la palabra alemana *logisch* <lógico>, es el personaje de la historia alejado de las pasiones e inmerso en la rutina burocrática, que desde una experiencia entre viva y onírica sacia su apetito carnal planteando así el problema entre lo real y el fenómeno.

En "Matrimonio con cenicienta" Sandro hace gala de conocimiento e ironía a partir de la obra *Principia Mathematica* de Bertrand Russell, donde se intenta fundamentar a partir de 'unos cuantos axiomas' y de la teoría de tipos, a las inconsistencias de los fundamentos de las matemáticas, básicamente la teoría de conjuntos, elaborada por Russell y Whitehead (1910-1913). Pero será el lector quien al conocer esta trilogía, deguste su contenido y obtenga alguna reflexión. Modestia aparte, cierra adecuadamente la presente obra con humor y relajación, quitando ese aire de solemnidad que el saber y las cosas serias parecen tener.

J. Loreto Salvador B.

El ser y el conocer.

Una breve introducción a la ciencia de Platón

Rubén Mendoza Valdés[5]

Pues diría esto: si conocer es hacer algo, ocurrirá necesariamente que lo conocido padece. La esencia que es conocida por el conocimiento, mediante el movimiento, al ser conocida cambiará en virtud del padecer, cuando en realidad afirmamos que lo que está quieto permanece inmutable.

Platón. *Sofista*, 218b.

La filosofía de Platón establece, por principio, una relación paralela entre el ser y el conocer; por eso, hablar de una teoría del conocimiento en el platonismo, requiere, indispensablemente, del estudio del ser. El ser implica el conocer y viceversa. Ésta es, en un primer momento, la gran exigencia de su filosofía. En otro momento se plantea la necesidad de establecer grados del ser y, por ende, del conocer. De esta manera, si logramos comprender el ser de su filosofía, hallaremos al mismo tiempo el sentido del conocer.

Iniciemos nuestra investigación del ser con un mito narrado en la *República,* llamado "Mito de la caverna". Existen dos mundos, uno subterráneo: una caverna por cuya entrada penetran tenues rayos de luz, en ésta moran prisioneros atados de pies y cuello, por lo cual, no pueden mirar hacia la entrada ni voltear, sólo observan unas sombras que se proyectan junto a ellos y que parecen moverse y hablar, por eso ellos creen que éstas son la única realidad; a sus espaldas, muy por encima, se encuentra un gran fuego; entre éste y los prisioneros se halla un camino junto al cual hay un muro a manera de biombo; del otro lado de éste pasan hombres llevando sobre sus cabezas diversos objetos y hablando entre ellos; estos objetos son los modelos de las sombras proyectadas frente a los prisioneros.

5 Profesor investigador adscrito al Instituto de Estudios sobre la Universidad. Universidad Autónoma del Estado de México.

El otro mundo es el que está fuera de la caverna, el mundo de la luz, en donde se encuentran los objetos llevados por los hombres en el camino de la caverna. Este mundo es conocido cuando uno de los prisioneros logra librarse de la ataduras y sale de la caverna; en un primer momento quedará deslumbrado por la luz del sol y no podrá mirar los objetos de manera inmediata sino que primero dirigirá su mirada a los reflejos de los objetos en el agua y en los objetos pulidos, después podrá observar a los objetos mismos, a los hombres y el cielo durante la noche con sus astros y la luna; por último, una vez preparada su mirada, contemplará el mismo sol, y comprenderá que éste es la causa de todo lo que percibe en ambos mundos: el de la caverna y el de la luz[6]. Después descenderá a la caverna y contará a los otros prisioneros su experiencia, incitándolos a liberarse en pos de la verdad, pero ellos no le creerán, lo tratarán de loco e inclusive lo matarán; seguirán esclavizados creyendo que las sombras son la única realidad, la verdad.[7]

Platón nos muestra la existencia de dos mundos: uno imagen y otro modelo; uno sombra y otro, luz. En el primero, por ser imagen, sólo se conocen apariencias; en el segundo, los objetos verdaderos de aquéllas. El mundo imagen carece de verdadero ser, es un "no-ser" que para existir depende de su modelo. El mundo de la luz "es", existe sin ser imagen, su ser es en sí. El mundo de las sombras por ser no-siendo se halla en constante cambio, no permanece quieto, se encuentra sujeto al constante devenir; el mundo de la luz, por contrario, al ser en sí, por implicar su propio ser, permanece fuera del mundo del devenir; su ser es captable.

Existen pues dos mundos: el del ser y el del no-ser-siendo; pero no otro: el de la nada, que no es ni luz ni sombra y, del cual, nada se puede decir ni pensar; de la nada, nada se puede conocer. Del mundo del no-ser-siendo es posible un conocimiento inferior, pues su cualidad de no-ser, al no permitirle la estabilidad, lo aleja del verdadero ser y sólo es posible conocerlo alejadamente como entre sombras en medio del caos; del ser sí es posible el conocimiento en cuanto que es presencia en sí, capaz de ser captada por el pensamiento.

El ser se duplica en dos planos: el verdadero y el no-verdadero (pero existente). El conocer, por lo tanto, deberá duplicarse en verdadero y no-verdadero (pero existente). La diferencia entre el ser y el no-ser (que no es la nada en el pensamiento de Platón), no está en la existencia y la no-existencia, (en la manera en que Parménides concebía el Ser distinto del no Ser como la nada), sino en el grado de verdad. El ser contiene en sí mismo su verdad, el no-ser carece de ésta; de ahí que al conocimiento del no-ser no pueda denominarse, como tal, la ciencia. Platón llama al conocimiento del no-ser, opinión y al que trata sobre el ser, ciencia.

Esta división la muestra minuciosamente en la *República*, en el llamado "esquema de la línea". Se supone a la realidad como una línea; ésta se divide en dos partes iguales AB y BC. Cada una de éstas corresponde, la primera AB, al mundo de la caverna, llamado aquí: mundo sensible (τ῾ ἰρατν), y la segunda BC, al mundo de la luz, llamado mundo inteligible (τ῾ νοητν). A su vez, el mundo sensible —del no-ser— se subdivide en dos: AD y DB; la primera subdivisión (AD) es la región más baja del no-ser, el grado ínfimo de verdad, en ésta se encuentran las imágenes (εÆκνες); después sigue la región de los seres animales (ζjα), y los objetos fabricados por el hombre (DB), pero en la cual la verdad no alcanza su plenitud

6 *Cfr*. Platón. *República*, 514a-c.

7 *Cfr*. *Ibid,* 516e-517a.

y se mantiene como no-siendo, dependiendo de un ser que no es él. De igual manera el mundo inteligible —del ser— también se subdivide en dos regiones: BE y EC; en la primera (BE) se halla una especie de objetos inteligibles llamados matemáticos (μαθηματικν),), que por estar en la región del ser *casi* alcanzan la plenitud de la verdad, pero por su relación con imágenes sensibles los hace perder el ser en sí del cual dependen; en la segunda (EC) se encuentran los objetos verdaderos, el ser perfecto, el grado máximo del ser y de la verdad: las Ideas (ἀρχαὶ)[8]

Así, de las características de cada objeto de conocimiento, ya sea del plano del no-ser o del ser, se deriva respectivamente un tipo de conocimiento. Cada ser implica su conocer; de ahí la ecuación siguiente: a mayor verdad mayor ser y conocer, a menor verdad corresponde menor ser y conocer. Aunque el conocimiento no lo es a medias, o es o no es; de tal manera que, si lo es del ser es conocimiento, si no, no puede llamarse como tal en el sentido de ciencia. En el plano del no-ser, al darse una multiplicidad aparente del ser, no puede haber conocimiento científico, pues éste implica el ser en sí; el no-ser de esta región conlleva no un conocimiento sino una opinión (δξα), pues su no-ser-siendo se sujeta al devenir captable sólo por los sentidos, y el no captar el ser en sí no es conocimiento[9]. En el mundo de la opinión se cree hallar la verdad dada por los sentidos, pero ¿qué verdad puede manifestar un mundo de alteridad en la que el no-ser siempre está llegando a ser y nunca permanece en sí? El mundo de la opinión es simplemente apariencia de ser.

Las apariencias del mundo sensible son de dos tipos: imágenes y materiales. En el nivel más bajo se hallan las imágenes, "llamo imágenes en primer lugar a las sombras, luego a los reflejos en el agua y en todas las cosas que, por su constitución, son densas, lisas y brillantes, y a todo lo de esa índole"[10]; éstas por ser la realidad más baja implican lo más ínfimo del conocer, la conjetura (εἐκασια). Enseguida existen los objetos materiales que hacen posibles las sombras (εÆκνες) de la región anterior, pero por pertenecer también al no-ser del devenir y de la opinión, sólo pueden aspirar a un conocimiento de creencia (πιστις),), un conocimiento oscuro y alejado del ser que cree en el no-ser como si fuera el ser, mas cuando intenta atraparlo en una verdad se le escabulle arrinconándolo en la inseguridad, en lo indemostrable, en lo irracional; la verdad de creencia no implica demostración, su "verdad relativa" está en los sentidos, por eso, como tal no es la verdad del ser; la creencia es un estado de sueño donde se cree conocer el ser asemejándolo al no-ser.

—Pues bien, el que cree que hay cosas bellas, pero no cree en la belleza en sí ni es capaz de seguir al que conduce hacia su conocimiento ¿te parece que vive soñando, o despierto? Examina ¿No consiste el soñar en que, ya sea mientras se duerme o bien cuando se ha despertado, se toma lo semejante a algo, no por semejante, sino como aquello a lo cual se asemeja?[11]

Platón compara la opinión de creencia con el sueño, en éste vemos las cosas semejantes a las reales, pero en verdad no son aquéllas. La percepción de las cosas materiales no es el conocimiento del ser, sino un estado de creencia sobre una

8 *Cfr. Ibid*, 509d ss.
9 *Cfr*. Platón. *Timeo*, 28a.
10 Platón. *Rep*ública, 510a.
11 *Ibid*, 476c.

cosa que participa del ser, y a la vez, no es el ser mismo; por ello aparece como semejante. En el plano inteligible del ser se da el conocimiento como tal: la ciencia (ϖπιστζμη). Dentro del mundo inteligible, los objetos matemáticos están ligados en cierta forma a imágenes sensibles que son los supuestos sobre los que trabaja (hipótesis) y no principios puros de toda imagen sensible; por consiguiente, el conocimiento derivado no es el más alto y se denomina pensamiento discursivo (διννοια): "Y creo que llamamos 'pensamiento discursivo' al estado mental de los geómetras y similares, pero no 'inteligencia'; como si el 'pensamiento discursivo' fuera algo intermedio entre la opinión y la inteligencia"[12].

Por último, el conocimiento que se desprende del máximo grado de ser —el ser en sí—, el único que como tal es conocimiento, pues lo es del ser verdadero, modelo y fundamento de todo lo existente, ser que conlleva en sí la verdad, se denomina visión *noética* (νησις),), a la cual se llega a través del recuerdo en el alma provocado por el razonamiento dialéctico, que llega a un principio a partir de "Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas hasta concluir en Ideas."[13]

El esquema queda resumido de la siguiente manera:

				Mundo sensible					Mundo inteligible	
El ser	**A**	*Imágenes*	**D**	*Seres materiales*	**B**	*Objetos matemáticos*	**E**	*Ideas*	**C**	
El conocer conjetura				*Creencia*		*Pensamiento discursivo*		*Visión noética*		
				Opinión				Ciencia		

Observamos claramente cómo quedan emparejados los grados del ser y el conocer, de tal manera que, cualquier ascenso o descenso en el ser, se da paralelamente con el conocer. De esta forma breve y concisa podemos comprender la teoría del conocimiento en Platón. Una teoría fundamentada en una ontología, y por la cual desemboca en una filosofía metafísica.

Con lo anterior, deducimos dos aspectos importantes para conducirnos en nuestra investigación dentro del pensamiento de Platón: 1) su teoría del conocimiento implica un concepto de verdad implícito en el ser-Idea; 2) Platón nos deja ver un concepto único de ciencia en cuanto tal. A continuación, trataremos estos dos aspectos.

El mundo sensible, por su carácter de no-ser, no puede ser conocido en sí, porque el conocimiento sólo lo es del ser inmutable no sujeto al devenir. En el mundo del devenir el ser escapa a una aprehensión del pensamiento que lo haga capaz de un análisis riguroso; por lo tanto, no es posible conocer verdaderamente este mundo carente de estabilidad; es necesario trascender al modelo del cual es imagen.

Platón considera al modelo del mundo del devenir fuera de toda la realidad sensible, fuera del pensamiento. El τπος del mundo modelo no es éste que percibimos, está fuera del alcance de nuestros sentidos: trasciende la realidad sensible. Existe, no en la mente de los hombres a manera de concepto, como lo consideraba Sócrates, o como *formas universales* presentes en las cosas informándolas, según Aristóteles,

12 *Ibid*, 511d.

13 *Ibid*, 511c.

quien critica fuertemente en su *Metafísica*, la separación y la doctrina de las Ideas trascendentes de Platón, diciendo: "Sócrates, sin embargo, no separaba los universales ni las definiciones. Pero otros lo separaron denominándolos <<*Ideas* de las cosas que son>>".[14]

Efectivamente, Platón separó (χωρισμξ)) los dos mundos: el de la opinión y el de la ciencia; el de lo sensible y el de lo inteligible. El mundo inteligible trasciende lo sensible al ser en sí llamado Idea (ἀρχαὶ), quedando así, de un lado el mundo de las Ideas y del otro el de lo sensible. El χωρισμξ nos sitúa en el plano del no-ser, alejados en el presente, del ser de las Ideas.

¿Cómo es posible, entonces, actuar con conocimiento, aunque sea inconsciente, en este mundo del no-ser? Platón concibe un nuevo χωρισμξ del alma con respecto al cuerpo: el alma es a lo inteligible, lo que el cuerpo es a lo sensible. El cuerpo contiene los sentidos: vista, tacto, etc., y su alcance se reduce, por consiguiente, a lo sensible, donde no hay conocimiento científico sino opinión. El alma es lo incorpóreo, se mueve a sí misma; por ende, "si esto es así, y si lo que se mueve a sí mismo no es otra cosa que el alma, necesariamente el alma tendría que ser ingénita e inmortal"[15]. El alma da la vida: la causa de la vida del cuerpo, inmortal e invisible y el contacto con la realidad del ser, pues su naturaleza es de la misma índole del ser, luego entonces, conoce el ser de la Idea, y a la vez, nos permite dar razón de las imágenes sensibles de este mundo.

¿Cómo conoce el alma el mundo del ser si está encerrada en un cuerpo sensible? El alma contempló en un pasado aquel mundo del ser, donde se encuentran las Ideas[16]. El alma como una yunta alada de dos caballos, uno bueno y otro malo, y un auriga que la conducía, seguía el cortejo de los dioses en aquel mundo supraceleste; ahí, los dioses giraban entorno al verdadero ser, modelo de este mundo, y el alma contemplaba, a su vez, en ese camino, las Ideas. Las alas de la yunta se alimentaban de lo divino y eso les permitía seguir a los dioses; pero, uno de sus caballos, el malo, se dejó llevar por el placer de lo terrenal, y al no alimentarse bien de lo divino debilitó sus alas e hizo caer el alma a la tierra encarnándose en un cuerpo. Ahí permanecerá hasta que logre separarse de éste y se eleve nuevamente al mundo del ser. Por eso mismo, hay diversos tipos de personas de acuerdo al grado de contemplación de las Ideas en el mundo supraceleste: el que mejor observó es ahora el filósofo, le siguen el rey, el político, el gimnasta, el adivino, el poeta, el artesano, el sofista y, por último, el peor, el que casi no contempló el ser, el tirano.[17]

Es así como el alma da razón de lo que los sentidos nos presentan, pues ella contempló el verdadero ser, causa de este mundo que nos invade; en sí misma, guarda el recuerdo, en la memoria, de aquella contemplación:

Conviene que, en efecto, el hombre se dé cuenta de lo que dicen las Ideas, yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad.[18]

---

14 Aristóteles. *Metafísica*, 1078b30.
15 Platón. *Fedro*, 246a.
16 *Cfr.Ibid*, 246a-257b.
17 *Cfr*. *Ibid*, 248d-e.
18 *Ibid*, 249b-c.

Las apariencias de este mundo corresponden al no-ser, si damos razón de éstas es porque el alma conoce su ser como a su modelo. De esa manera, si el alma no da razón de su ser, lo que de éstas se diga es simple opinión.

La teoría del conocimiento de Platón es —como ya dijimos— a la vez, una teoría del ser. Siendo así, es posible establecer la siguiente relación: el ser es al conocer como el no-ser es a la opinión y, el ser es a la verdad como el no-ser es a la apariencia. La verdad de la cual queremos hablar es la verdad del ser contemplada por el alma y situada en un mundo supraceleste. La verdad está en el ser, y el ser es llamado Idea (ἀρχαὶ). Ahora bien, en el pensamiento platónico —cabe aclarar— las Ideas participan del ser pero no son la Idea del ser (Idea del ser sólo hay una). Hablar de la verdad es, entonces, tratar de las Ideas supracelestes, modelos arquetipo del mundo sensible.

La Idea —Idea-ser-verdad— es una verdad ontológica, porque su ser no está en el mundo sensible ni en la mente (por eso mismo no es una verdad lógica). Su verdad es metafísica. "La teoría platónica de las Ideas es el fundamento mismo de la corriente de pensamiento que recibe el nombre de *metafísica*"[19]; y, a partir de ésta se inaugura no sólo un concepto de verdad sino de ciencia. "El conocimiento de tipo superior o científico sólo versa sobre una especialísima realidad que son las Formas o Ideas"[20]. Para Heidegger, Platón fue quien dio un viraje en el sentido original de ἀ λήθεια cuyo significado original era lo *no-oculto* o el *des-ocultamiento*. Platón, sin embargo —dice Heidegger—, al concebir el ser como Idea, tuvo que pensar la verdad del ser como aspecto (εἔδος), con lo cual: "La αj lZqeia pasa a estar bajo el yugo de la ἰδέα.... La verdad se torna ïρθτης, corrección de la aprehensión y del enunciado"[21]. El giro en el concepto de verdad dado por Platón es ahora tomado en el sentido de *adecuación* (ïρθτης), un tanto diferente al original αj lZqeia como no-ocultamiento.

Los atributos de las Ideas son semejantes a los del alma, pues lo divino se asemeja a lo divino. En el *Fedón* se muestran de la siguiente manera:

—Examina, pues, Cebes —dijo—, si de todo lo dicho se nos deduce esto: que el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo.[22]

La verdad de Platón es la Idea; luego entonces, la verdad buscada por su pensamiento debe ser: divina, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble, idéntica consigo misma; es la verdad inmutable requerida por cualquier conocimiento para serlo como tal. Estas Ideas permanecen eternamente como verdades del conocimiento; su relación es esencial: hay un conocimiento donde hay verdad, por eso mismo, decir conocimiento verdadero resulta un pleonasmo, pues no hay conocimiento falso. El conocimiento sólo lo es de la verdad, del ser, mas no del no-ser. La única Idea situada más allá de la verdad, es la misma fuente de la verdad y del conocimiento: la Idea del Bien.

19 Châtelet, F. *El pensamiento de Platón*, p. 100.
20 Nuño, J. *El pensamiento de Platón,* p. 70.
21 Heidegger, M. La *doctrina platónica de la verdad, p. 192.*
22 Platón, *Fedón*, 80b.

—Entonces, lo que aporta verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea del Bien. Y por ser causa de la ciencia y de la verdad concíbela como cognoscible; y aun siendo bellos tanto el conocimiento como la verdad, si estimamos correctamente el asunto, tendremos a la Idea del Bien por algo distinto y más bello por ellas.[23]

La verdad de las Ideas, objeto de la ciencia, emana de la Idea del Bien; por lo tanto, esta Idea es la causa de la ciencia en sí. Platón la considera en la escala de los seres como superior a todas las demás, porque es su causa; pero, también es objeto de conocimiento: la Idea del Bien es como el sol, ilumina los colores para que la vista los perciba, y además puede ser visto, aunque no iluminado, por ser el origen de la luz.

De lo dicho también se desprende el concepto de ciencia en Platón. En *Teeteto*, dice preguntándole a éste:

SOC.: ¿De manera que conocimiento y ciencia son lo mismo?

TEET.: Sí.[24].

Por eso, la ciencia que concibe Platón tendrá como verdad a la Idea. El mundo de las Ideas es el mundo de la ciencia. Así, en el pensamiento de Platón dice Francois Châtelet, "para que el razonamiento universal tenga un objeto y no sea un raciocinio vacuo, es preciso que exista el sistema de las Ideas."[25]

Las características de la ciencia del platonismo se derivan de las mismas Ideas. En el *Filebo* afirma, refiriéndose a dichas características:

Que tenemos la consistencia, pureza, verdad, y como decíamos antes, integridad o en aquellas cosas que siempre son conforme a lo mismo, del mismo modo y sin mezcla, o en las que más emparentadas están con ellas; y todo lo demás hay que decir que es secundario e inferior.[26]

La verdadera ciencia se encuentra en el mundo de lo inteligible. En el "esquema de la línea" —analizado anteriormente—, Platón asegura que la ciencia suprema y perfecta es la inteligencia del ser, no así el pensamiento discursivo ni mucho menos la opinión.

El objeto de la ciencia del platonismo es el ser inmutable. El conocimiento del devenir es una "ciencia" inferior, experimental (empírica), de la cual no se puede concluir la verdad ontológica exigida por la ciencia de Platón. La ciencia de las Ideas es la única en pos de la verdad ontológica.

Una ciencia distinta de la ciencia, porque una apunta a lo que nace y perece, mientras que la otra atiende a lo que ni nace ni perece, sino siempre es conforme a lo mismo y del mismo modo. Examinándola con respecto a la verdad, concluimos que era más verdadera que aquélla.[27]

---

23 Platón. *República*, 508e-509a.

24 Platón. *Teeteto,* 145e.

25 En *Historia de la Filosofía,* [dir. por Francois Châtelet], Ed. Espasa-Calpe. t. 1, p. 108.

26 Platón. *Filebo,* 59c.

27 *Ibid*, 61e.

Siendo así, los discursos que intentan ser ciencia, deberán versar sobre lo inmutable; y, los que versan sobre lo sensible —el no-ser del devenir—, serán imágenes oscuras del verdadero conocimiento, y por lo tanto, inestables. El ser es el modelo de lo generado (el devenir), y la verdad el modelo de la creencia; ni lo generado es el ser en sí, ni la creencia la verdad[28]. El discurso que versa sobre lo sensible es, simplemente, una verosimilitud: una verdad-semejante, pero no la verdad, sino apariencia. En el *Fedro,* Platón argumenta el sentido por el cual los discursos sobre lo sensible pueden hacer pasar lo falso por lo verdadero.[29]

De todo lo anterior hemos de concluir lo siguiente: 1) la verdad de Platón se identifica con el ser que participa de ésta, es decir, con la Idea; 2) las Ideas son seres inmateriales, invisibles, eternos, inmóviles, en sí, no cognoscibles por los sentidos, sólo por el pensamiento; 3) la ciencia en Platón se identifica con el concepto de verdad; sólo se da acerca de las Ideas, por eso mismo sus características son semejantes; 4) la ciencia de Platón es una ciencia metafísica por tener como finalidad un ser ontológico; 5) la verdadera ciencia es la ciencia de las Ideas, las otras son llamadas así por ser conocimientos, pero inferiores, pues su objeto es el no-ser-siendo, y por ende no son como tales, ciencias.

Hemos llegado al final de este primer capítulo, en el cual se han analizado tanto el ser como el conocer en el platonismo; de ello deducimos una teoría del conocimiento; por último, conseguimos captar que el verdadero conocimiento, en la filosofía de Platón, se halla en las Ideas, más específicamente en la Idea-ser-verdad.

Habiendo analizado los dos mundos de la realidad presentados por Platón, surge la pregunta: ¿qué sería lo digno de perseguir: la apariencia — el no-ser—, o bien, la verdad —el ser—? Indudablemente, el que persigue algo, desea algo para poseerlo; el no-ser se puede perseguir pero nunca será alcanzado porque siempre es no-ser-siendo, se escurre en el ámbito de la apariencia; distinto es ir tras el ser, estable, en sí, cuya posibilidad de poseerse se inicia en un acto del pensamiento. A Platón le interesa poseer el conocimiento de la Virtud, de la Justicia, de lo Bello, del Bien, etc., para sembrarlos en su Estado. ¿Qué ciencia buscará Platón sino la de las Ideas-ser-verdad?

El problema ahora no es ya saber qué ciencia se debe buscar para alcanzar la verdad de la Justicia, de la Virtud, etc., sino que se transforma en el problema del *camino:* ¿cómo llegar a la Ideas? ¿cómo conocerlas?. Platón buscó desde su juventud este *camino,* preguntó a los supuestos sabios de la vida (los sofistas) cuál era ese camino, pero no lo halló; no lo encontró en hombres eruditos ni en los ricos ni en los populares, sino en el más pobre y humilde de todos los sabios: Sócrates.

28 Aquí se plantea la ecuación: el ser es a la generación, lo que la verdad es a la creencia (cuaterna armónica).

29 *Cfr*. Platón. *Fedro*, 267ª.

Bibliografía

- Aristóteles. *Metafísica*, Gredos, Madrid:1994.
- Cornford, F.M. *La teoría platónica del conocimiento*, Paidós, Barcelona: 1991.
- Châtelet, Francois. *El pensamiento de Platón*, Labor, Barcelona: 1973.
- Crombie, I.M. *Análisis de las doctrinas de Platón. 2 Teoría del conocimiento y de la naturaleza*, Alianza Universidad, Madrid: 1979.
- Heidegger, Martin. *La doctrina platónica de la verdad*, en *Hitos*, Alianza, Madrid: 2000.
- Nuño, Juan A. *El pensamiento de Platón*, F.C.E., México: 1988[2].
- Platón. *Diálogos*, Gredos, Madrid, VII t.
- *Historia de la filosofía*. T. I, Espasa-Calpe (Dirigida por Francois Châtelet), Madrid: 1976.

Inteligencia moral,

razón ética y epistemología[30]

Tomaso Bugossi[31]

El ser antrópico, a saber, el hombre, se sitúa como problema de sí mismo en un continuo desarrollarse que es "tensión para" y "arraigado en".

El filosofar antrópico no significa un alejamiento del hombre de sí mismo, en cuanto el ser antrópico desarraigado de sí mismo, de su propia constitución ontológica, está "más allá del hombre"; lo que significa más allá del sentimiento, de la razón, del deseo (voluntad), de la alegría, del dolor y del amor (especialmente).

En el contexto de nuestra postura teórica, deseamos poner de inmediato una instancia que hace las veces de sustrato a nuestro discurso. No nos situamos en el lugar de una filosofar reduccionista, ni fideísta; pues éstas son formas que desembocan de manera semejante en el nihilismo: no se salva el hombre, negando a Dios, como no se salva Dios, negando al hombre.

Dios y el hombre constituyen un nexo inseparable, es una relación amorosa y, en cuanto relación, negado uno de los dos términos, contemporáneamente se niega al otro.

Este discurso nos coloca en la línea de la tradición de la "revolución cristiana" (porque eso es). Hoy se vive en medio de un neo-paganismo porque el filosofar contemporáneo se desatiende completamente de la contribución teorética, antes que teológica, de la revolución cristiana.

---

30 Texto traducido del italiano al español por el Dr. en Fil. José Ricardo Perfecto Sánchez, profesor-investigador de la Universidad Autónoma del Estado de México.

31 Tomaso Bugossi, profesor-inevestigador de la Universidad de Génova, Italia, discípulo de Michele Federico Sciacca, destacado filósofo por sus escritos como *La Hermenéutica de la Cultura*, *Interioridad y Hermenéutica*, *Metafísica del hombre* y *Filosofía de los valores según Michele Federico Sciacca*, *El Evidente velado*, etc., y cátedras de las Ciencias históricas, filosóficas, pedagógicas y psicológicas. Es creador del pensamiento antrópico.

Los problemas, las preguntas se plantean todavía de acuerdo a la mentalidad griego-clásica. Pero esto no significa que queremos decir un "no" decidido al filosofar griego, el cual, por otra parte, pone un estrecho vínculo, la concepción poliédrica de la filosofía en su ser, entre Ontología, Metafísica, Moral, Antropología y Epistemología.

Deseo solamente subrayar que, antes de la revolución cristiana, el hombre no conocía al verdadero Dios y por tanto, no conocía ni siquiera muchas instancias o dimensiones de sí mismo. Se dice simplemente que con la revolución cristiana el hombre ha llegado a saber que existe Dios y que este saber abre y fundamenta el tema del comprenderse y conocerse.

Sin la presencia de El, inevitablemente, empleamos palabras, que son y permanecen siendo griegas. Deseamos sólo poner en evidencia algunas palabras del filosofar, tales como: persona, libertad, amor y espíritu. Palabras (conceptos) que han asumido en la cristiandad un significado preñado de originalidad esencial.

Para simplificar, enfatizamos la palabra *espíritu.* El concepto de espíritu nos ha hecho comprender que el hombre no es puramente *bios* (elemento vital); por consiguiente, no es un puro elemento (ente) de la realidad (de lo real), sino que es el sentido de toda la realidad. No es más un ente necesitado, determinado, sino más bien un ente libre.

La filosofía por ende, no es cosmológica o geocéntrica, sino homocéntrica y, por medio de la dialéctica del *et-et* (y-y), o sea , la dialéctica de la implicancia y de la co-presencia es esencialmente teocéntrica. Hagamos memoria de lo que dijo Agustín: *ubi Deus, ibi homo,* que quiere decir, "donde está Dios, ahí está el hombre".

De aquí se sigue que la Filosofía no es una ciencia natural, no es una ciencia entre las otras ciencias; pues su objeto y método, difieren de aquél de las ciencias naturales. No es por lo tanto racional (filosófico) identificar el problema de la ciencia con el problema de la sabiduría. La Filosofía es *sophia,* sabiduría.

Al interior de una visión cientificista, el hombre es una cosa entre las otras cosas del universo, en cambio al interior de la revolución cristiana (específicamente en el filosofar antrópico), el hombre es un sujeto que fuertemente ansía, desea y se desarrolla como persona.

Plantear aquí la pregunta "¿qué cosa es el hombre?, para nosotros, es esencialmente errónea; pues, se debe pasar de esta pregunta a esta otra ¿quién es el hombre?, o mejor aún, ¿quién soy yo?

El hombre no puede ser considerado como un animal racional y sensible, sino más bien como persona, es decir, síntesis de espíritu y cuerpo: espíritu encarnado. Si no se considera al hombre (el ser antrópico) como espíritu encarnado y el propio filosofar enraizado en una prospectiva ontológico-metafísica, la misma moral y, por consiguiente, la ética, los conceptos de persona y libertad asumen una validez solamente antropológica. La filosofía moderna y contemporánea, hechas las debidas excepciones, demuestra claramente que los conceptos expresados anteriormente, han perdido su consistencia originaria (me refiero a la consistencia de la revolución cristiana) a tal punto de haberse vuelto incomprensibles. Hasta aquí, debemos plantearnos una pregunta fundamental: "¿Es posible construir la filosofía sin la revolución cristiana? Ciertamente es posible, pero de acuerdo a mi prospectiva teorética, después del advenimiento de Cristo, no tiene sentido edificar una filosofía (un filosofar), ignorando este acontecimiento.

Planteemos otra pregunta posterior: ¿Debemos aceptar el concepto de hombre que se nos ha dado (en el sentido de habérsenos donado) por la revolución cristiana?" Podemos responder así:: *a priori* nada llega a ser aceptado, no digamos que este concepto es verdadero porque nos ha sido revelado; nosotros examinamos racionalmente su validez En esto se esfuerza o por probar que es verdadero o que responde al orden de lo verdadero. Por lo tanto nadie puede renunciar *a priori* al hecho de problematizar la validez de un concepto, en concreto el concepto de hombre aludido, es decir, ninguno puede renunciar a saber que somos aquello que nos han dicho que somos: es fundamental saber quiénes somos para instaurar todos los otros problemas y temas.

Si será posible para nosotros develar aspectos de verdad inherentes a nuestro ser, sucesivamente, entonces se podrá ver si tales aspectos encuentran su evidencia en la verdad de la revolución cristiana.

La doctrina cristiana nos ha revelado un orden espiritual, nuestra estructura concreta ontológica, que la humanidad pre-cristiana ignoró en su esencialidad. Podemos puntualizar que el orden espiritual ha elevado la "razón ética" a "inteligencia moral". Nos compete la obligación de indagar si es verdadera la sola razón ética del mundo pre-cristiano o si es verdadera también la inteligencia moral, a la que , sin negarla en aquello que tiene de verdadero, la ha elevado la revolución cristiana, revelando al hombre todo el hombre, o sea, dándole toda la verdad de sí mismo y de su mente comprensible.

En síntesis, podemos decir que nuestro recorrido de búsqueda desea dirigir la vista en dirección de una invitación a cada uno de nosotros a ser todo el hombre que somos, fieles a nuestra naturaleza concreta, a nuestro estatuto ontológico.

Es difícil recoger la integridad del hombre, dado el carácter poliédrico de sus sentimientos, y de su pensamiento. En un gesto, en una palabra, en una mirada, a veces, parece que el bien y el mal pueden intercambiarse. En nuestro ser de hombres, también en el más santo puede subsistir una sombra, así como en el más perverso puede darse un sentimiento de bondad. Tengamos presente que existen actos mentales cargados de concupiscencia y actos "instintivos" con una nota de espiritualidad.

Recordemos que el hombre es cuerpo y espíritu, mejor aún es espíritu encarnado, y por consecuencia lógica cada uno de nuestro actos representa este ser nuestro entero. ¡Cuántas veces puede suceder en un mismo día, caer en un momento de "estupidez", (ontológicamente entendida), lo cual es sinónimo de obscurecimiento de nuestra inteligencia (siempre entendida ontológicamente)! La vida del hombre es vida al confinamiento. Es el caminar al filo de una navaja de rasurar: basta un instante de desatención para caer de una parte o de la otra del filo.

El cuerpo es algo positivo, no es el mal, o no es todo el mal; ni la moral nos obliga a actuar en contra de él en cuanto no podemos menos que actuar con él. No hay antítesis entre cuerpo y espíritu. Cuidado con ser portadores de la retórica del mal. Amplificar el mal es una forma indirecta de exaltación. Los "moralistas" son siempre personas a quienes hay que temer, pues ven en cada intención y en cada acción del hombre solamente algo mal y además en cada virtud, un vicio camuflado. Esta postura es demasiado peligrosa, porque no tendría más sentido una condena del mal, si todas nuestras intenciones y acciones fueran malas.

Si el hombre es un espíritu encarnado, cualquier cosa que hagamos, inscrita en el

orden del ser, es un acto espiritual; por esto asume un peso de novedad y lo nuevo nos modifica y modifica, nada permanece como antes.

Por consecuencia lógica, la moral es la antítesis de la costumbre; el acto moral no es la fotocopia de algo ya hecho, sino más bien es un adherirse y un participar activamente. Por consiguiente podemos subrayar que, cuando nuestro ser más auténtico se traduce en una ritualización (charla vana), la moral cede su lugar a la ética del convencionalismo. A manera de ejemplo: el sentimiento del dolor se desenfrena con la indiferencia de un boleto de condolencia, el sentimiento de alegría con la fórmula de un telegrama de felicitaciones (en ambos casos los sentimientos compartidos en la forma innovadora actual se manifiestan por medio de e-mails o en un sms).

Por este motivo enfatizamos que la moral es exigente; es un continuo esfuerzo y tensión a vencer el convencionalismo y el utilitarismo. Cada uno de nosotros escribe el libro de su vida en primera persona. Escribir el libro de la propia vida quiere decir tomar iniciativas, asumir responsabilidades, antes que todo con nosotros mismos y en seguida, con el ambiente en donde se vive y actúa. Muchas veces permanecemos reprimidos, prisioneros de nuestro mismo ambiente, pues se está cómodo, aceptando positivamente las propias costumbres.

No estamos aquí para decir que es necesario subvertir la sociedad en que vivimos, pero estamos aquí para puntualizar que no se debe confundir el orden moral con el orden puramente social y, al mismo tiempo, rescatar en la moralidad cuanto de positivo halla en la sociabilidad. Para llevar a cabo esto, debemos inserirnos en la sociedad con empuje participativo y no colocarse en una postura de aceptación pasiva.

Cada día debe ser un nuevo día. En nuestro filosofar se está para lo cotidiano, mas no para lo mismo que hace un jornalero. Lo cotidiano es índice de lo mismo que se renueva: es siempre reconquista de nuestro ser más auténtico; lo jornalero es lo mismo que se hace de modo mecanizado por hábito o costumbre; es un hacer coaccionado y por lo mismo, se convierte en una carga; en cambio, lo cotidiano es un hacerse incluyente, participado, que da alegría a pesar de causar fatiga. El sentido de lo cotidiano es el sentido del amor, lo cual quiere decir ver lo ya visto con ojos nuevos y enriquecerlo, enriqueciéndonos. El sentido de lo cotidiano es por lo tanto, el sentido del hoy que se apoya en el sentido del ayer y que lo vivifica y nos abre a la plenitud del sentido del mañana.

El sentido de lo cotidiano es la perenne conquista de la verdad de nosotros, de las cosas. Verdad de nosotros significa que el hombre expresa valores espirituales (intelectuales, morales, sagrados, estéticos…) pero todos de modo sensible.

Los valores que nosotros expresamos son valores encarnados, el amor intelectual es pura abstracción. No es suficiente conocer y comprender las palabras y, la palabra es pensamiento, sino que se requiere también vivirlas. Y es precisamente por esto, que nosotros decimos que más allá de la palabra está el lenguaje: el lenguaje es la inteligencia de la palabra. Sólo un valor encarnado se puede amar y, el hombre, sujeto, no puede menos que amar sujetos: al otro hombre, su propio semejante, al prójimo. Este tema fundamental nos abre al tema de la comunicación.

La persona, espíritu encarnado, es por su naturaleza intrínseca (estatuto ontológico), apertura a la escucha y al diálogo. No formula preguntas sino cuando sabe que puede recibir respuestas; no se dirige por tanto, la palabra/pregunta a lo impersonal, a lo

"puramente" pensado; podemos decir que se pregunta el silencio porque es palabra infinita. El valor encarnado no es un *quid* (un qué cosa), sino un *qui* (un quién). No amamos una ley (instancia ético-jurídica) o una virtud en su pura formalidad, sino a la persona que lo encarna, que expresa valor en cuanto es hombre. Solamente considerando al hombre como un *qui,* un *ego,* un tu, el puro deber cede su lugar al amor.

Desde esta prospectiva resulta evidente la centralidad del hombre relacionado y en perenne tensión hacia el alimento de su mismo vivir y existir. El Amor subraya que el Dios de la revolución cristiana no sólo es el Ser o el Absoluto: El es persona, Creador y Padre.

El concepto mismo de paternidad es índice de profunda espiritualidad que ciertamente, no está presente en los conceptos de Causa Primera y de Razón Absoluta. Además el Dios de la cristiandad se ha hecho verdadero hombre, se ha encarnado. Sólo el Dios de la cristiandad es Amor, ama a los hombres y es amado por los hombres. Y amarlo significa sentirlo como vida de nuestra vida, que es otra cosa diferente de "verlo" y de "contemplarlo".

Estas afirmaciones significan por ende, adherirse a la presencia interior y operante de El, y no tener de El, una visión objetiva o una representación mental. El Amor empuja a desear y a amar. Pero, reafirmamos, se ama un ser y no una cosa. Amar significa no sólo comprender un ser, sino vivirlo, reconocerlo, profundizarlo. Si nosotros lo comprendiéramos solamente, sería encerrarlo en un juicio, definirlo sustancialmente. Profundizarlo es abrirlo, mediante el juicio, a la consideración de valor que es; es abrirlo a un mañana y no encerrarlo en un presente.

Dicho esto, se sigue que hay razón e inteligencia de toda problemática, y precisamente por esto de toda forma de actividad espiritual; la razón tiene el conocimiento (temática gnoseológica y epistemológica), y la inteligencia tiene la inteligibilidad. La inteligencia por consiguiente, comporta una profundidad que va más allá de la costumbre, de las virtudes, de las funciones sociales, del dato epistemológico (de la ciencia). La inteligencia es primaria, en el sentido que estimula, aunque sólo sea implícitamente, la razón (facultad cognoscitiva). Recordemos además que la razón es "instrumento".

El hombre es corporeidad y espiritualidad, calor de vida, tiene necesidad de otra vida y de otro calor, no de la pura razón exclusiva, de un frío cálculo. La razón ética, en cuanto instrumento, es técnica, preceptiva; en síntesis, es el manual de moral práctica que dice: "Te enseño cómo se hace". Por lo tanto, es siempre voluntad de posesión, aspiración a la autosuficiencia, al dominio de sí mismo y de todas las cosas, en última instancia es soberbia. La razón ética, en cuanto posesiva, es sólo inmanente: aspira a comprender, a conocer aquello que puede ser conceptualizado.

La voluntad, guiada por la razón, termina por uniformarse en esto; para querer solamente aquello que la razón comprende. En este caso la voluntad asume para sí la norma de la razón ética, que es norma para este mundo, para un fin inmanente al mismo mundo, con la pretensión de realizar plenamente el destino del hombre sobre la tierra con medios exclusivamente humanos (y también es el fin epistemológico), en contra de la inteligencia que es luz de verdad y por lo mismo infinita posibilidad de pensar.

Por el contrario, la inteligencia es donativa: no quiere, poseyendo, sino donando. De donde se desprende que no hay voluntad de poseer, sino deseo de dar o mejor de

darse. La sapiencia adquiere su verdadero significado de sabiduría y no aquel que se le priva de su potencialidad de "saber vivir".

Al interior de esta prospectiva, el todo se modifica, porque nosotros nos modificamos, y aquí entonces la belleza de lo innovador, el surgimiento de nuevos sentimientos, de nuevas ideas y de nuevas instancias.

La inteligencia por tanto, no se adecua a lo real (lo concreto), porque nada puede adecuar la infinitud del espíritu, nuestra auténtica grandeza. Pues adecuarse a una realidad finita es el acto de abandono supremo en relación con nuestra esencia de hombres, es reducirse a lo sub-humano

Mas, la inteligencia que es amor, nos empuja hacia aquel estado de perenne inquietud que es osar a crear situaciones nuevas y, en particular, la inteligencia moral nos vuelve conscientes de soñar y el sueño es siempre más vasto de cualquier realidad: el hombre no puede contentarse con el mundo, ni estar inmerso en él.

A partir de todo lo ya dicho hasta aquí, debería resultar evidente que la razón ética es expresión de una lógica de lo finito que exalta una autosuficiencia del hombre, mientras la inteligencia moral es la encarnación de una lógica de lo infinito, que nos revela a un hombre en relación (*et-et)* = (y-y) con el amor del ser en su infinitud.

La inteligencia, por lo tanto, es aguijón para que la razón esté siempre vigilante, inquieta,, a fin de que nos descubra su auténtico bien. Debemos no sólo comprender, sino sobretodo vivir la dialéctica del *et-et,* de la implicación y de la co-presencia.

En esta prospectiva no hay espacio para laceraciones, divisiones, para cualquier forma de *aut-aut* = o-o. Hay una auténtica expresión de inclusión y no de exclusión y esto vale también para la relación entre inteligencia moral y razón ética y epistemológica.

¿Racionalidad

y Moralidad vs Inteligibilidad y Eticidad?

José Ricardo Perfecto Sánchez[32]

...el aude sapere kantiano, (y comprendemos en ese sapere toda la complejidad de nuestra capacidad de sabiduría), es un estricto desafío (¿lo podríamos llamar moral?) que puede interpelar hoy muchas perezas, muchas quiebras, y ¿por qué no decirlo?, tal vez muchas <trahisons des clercs>. Quiero decir que el sentido de nuestra revisión crítica encierra no tanto la nostalgia por lo perdido, como la potencialidad de todo lo pasado, entendido y vivido, que está latiendo en nuestras posibilidades presentes y de futuro.[33]

En las últimas décadas, al menos en México, han surgido interpelaciones constantes en el ámbito político por parte de opositores partidistas a gobernantes en turno por supuestas violaciones en el ejercicio de sus mandatos, en la mayoría de los casos, generando dudas, incertidumbres e incredulidad en estas confrontaciones. Esto debiera suceder por defender los derechos del pueblo gobernado; mas, ¿es así? O tal vez existen otros intereses ajenos al servicio como la búsqueda del poder por el poder y/o la acumulación de riquezas a costillas del bien común o quizás las dos cosas. En la raíz de estas disyuntivas se pueden detectar dos tipos de corrupción: uno, sobre la verdad de ciertos discursos políticos, y el otro, sobre el actuar de muchos gobernantes y un buen número de miembros de cuerpos colegiados en cualquiera de los diferentes niveles de autoridades.

32 José Ricardo Perfecto Sánchez, es profesor-investigador de la Universidad Autónoma del Estado de México, adscrito al Plantel Ignacio Ramírez Calzada de la Escuela Preparatoria. Licenciado, Maestro y Doctor en Filosofía, graduado en la Universidad Iberoamericana de México, con un pos-doctorado en Antropología en Estudios para la Paz y el Desarrollo y Diplomado en Educación Superior en la Universidad Autónoma del Estado de México.

33 Torrevejano, M., "Ethos y Humanidad", *Desafíos a la Ética, Ciencia, tecnología y sociedad, E:* López Franco, F. Padín, eds., Madrid, Narcea, S.A. de Ediciones, 1997, 35.

Estas situaciones, no generalizadas, reflejan de alguna manera la corrupción social e individual en sus diversas instituciones y en sus miembros que la conforman. En unas palabras, se trata de un alejamiento de la verdad y de las buenas obras, predominando en la vida diaria actual la mentira, encubierta con ropajes emocionales y pragmáticos, y la diseminación de antivalores, disfrazados de derechos "humanos" y pseudojustificados como logros del progreso "científico". En conformidad con estas premisas, la filósofa Mercedes Torrevejano, nos invita a aplicar el *aude sapere kantiano,* desde la interpretación de un saber que implica "toda una complejidad de nuestra capacidad de sabiduría" como un estricto desafío moral o ético, en cuanto <ser sabio> quiere decir que se conoce verídicamente lo que se decide hacer en cada momento de nuestra existencia. Yo, añadiría, que no basta el conocimiento científico sino que se requiere del acompañamiento de decisiones para realizar actos honestos congruentes con la verdad de lo que se va hacer. Pues, nadie hace algo sin tener al menos un mínimo de conocimiento de ello. Por lo mismo, hay que interpelar hoy a todos aquellos que promueven las perezas de nuestras potencialidades intelectuales y prácticas, apoyándose en una visión reduccionista de lo que es el ser humano. Con cuánta razón la doctora Mercedes agrega que

"…el hombre es una realidad avistable como una estructura de poderes o de <poder>. Pero eso es muy vago, que poder…se dice de una triple forma: poder como potencia, y en este caso lo posible avistado por ese poder es potencial; poder como facultad, y en este caso, lo posible avistado por ese poder es factible; y poder como apertura de posibilidades, sin más, cuando más allá de potencia y facultad, estamos en el caso de lo humano, que decimos inteligencia"[34] Este preámbulo permite ubicar el tema presente de análisis reflexivo, ya que se pretende lograr un acercamiento de respuesta al interrogante acerca de la existencia o no, de una oposición entre el binomio de razón y moral y de inteligencia y ética. Esto nos recuerda el viejo problema de "razón y fe" como si fueran dos tipos de conocimiento irreconciliables, considerando al primero como verdadero y al otro como ilusorio, de modo que cuando absolutiza alguno de ellos, tanto el uno como el otro estarían lacerados por ser incompletos y reduccionistas. Sin embargo, aquí se trata de estudiar no sólo el problema del conocimiento en un marco disyuntivo exclusivo, a saber, o el conocimiento racional o el conocimiento intelectual en su relación correspondiente con la moral o la ética. En otras palabras, ¿bastaría defender la racionalidad como único sustento de una moral multi-cultural, para satisfacer dignamente nuestras necesidades fundamentales, y así poder vivir socialmente en armonía, y/o se requiere algo más, la inteligibilidad de lo físico y de lo metafísico como sustento de una Ética, anclada en el Ser? Los pasos a seguir en este recorrido hacia una aproximación de repuesta al interrogante inicial, son los siguientes: 1) Algunos conceptos básicos filosóficos; 2) ¿Se puede discurrir racionalmente de Ética y Moral hoy en día en un mundo meramente cosmológico y relativizado?; 3) ¿El desorden planetario vigente exige una reordenamiento ético y moral, para reconstruir la sociedad mundial en una sociedad renovada consigo misma y con la naturaleza?; 4) Una respuesta antrópica según Bugossi a las dos preguntas anteriores; 5) Más allá de una Ética Planetaria.

34 Torrevejano, M., *Idem*., p. 36.

1. Algunos conceptos básicos filosóficos.

Con el propósito de facilitar una mayor comprensión del contenido de este estudio, considero conveniente reseñar el significado de algunos términos filosóficos, vinculados con el contenido terminal del mismo. Máxime aún, por las características sociales predominantes, que se reflejan en el comportamiento de los seres humanos, guiados por una "luz científica" de la razón y de las "buenas razones", válidas en cuanto tales, pero jamás suplantadoras de la verdad en sí misma, que por sí solas, conducen a la fragmentación del saber, reducido a la *empeiría*, al mundo de la experiencia sensible con afectaciones lacerantes en la moral individual y social.

Por otra parte, el mismo lenguaje ha sufrido ataques desde la sofística de Protágoras, para quien "*el hombre es la medida de todas las cosas"*[35], pasando por el nominalismo de Occa en la época medieval, quien en palabras de Leibniz dijo que "*son nominalistas los que creen que, aparte de las sustancias singulares, no existen más que puros nombres y que, por lo tanto, eliminan la realidad de las cosas abstractas y universales"*[36], hasta llegar al siglo XX con Alfredo Julio Ayer, pensador inglés, quien abandera al Positivismo Lógico caracterizado por la reducción de la filosofía al análisis del lenguaje científico y común, negando toda "metafísica", postura que comparte con el empirismo moderno.

Consecuentemente con el orden gnoseológico indicado, que lleva al relativismo del conocimiento, es el relativismo de la moral, cuya defensa teórica consiste en negar la objetividad de los valores, sustituyéndola por la subjetividad individual, en la que cada uno crea sus propios valores, siguiendo la doctrina de Nietzsche.

Y, si a esto añadimos todavía el prurito de bifurcar muchas cosas y de sus concepciones tales como día y noche, caliente y frío, dulce y amargo, hombre y mujer, etc. y claridad y oscuridad, calidez y frialdad, dulzura y amargura, masculinidad y femineidad etc. respectivamente, en términos de oposición y, a veces, marginación, menosprecio y hasta de exclusión de alguna de las partes, se puede ver que es preciso partir de una reseña conceptual referencial al tema que nos ocupa, ya que está en juego la oposición o la marginación o exclusión de una de las parte de estos binomios, razón y moral e inteligencia y ética.

Por todo esto me avoco a compartir el significado de ciertos términos filosóficos, empezando por los de *filosofía y ciencia,* dicotomía más bien ideológica y pragmática, que interviene en la búsqueda de una respuesta al interrogante inicial, aún a sabiendas de que prevalece actualmente la marginación de filosofía y el endiosamiento de la ciencia empírica.

No es mi intención aquí, hacer una reseña semántica de tipo historiográfico, sin descuidar ciertas alusiones históricas, sino más bien puntualizar el significado de los términos a describir desde una óptica preferencial a la luz de la *integralidad* de Sciacca, filósofo genovés del siglo XX, y del pensamiento antrópico del filósofo Bugossi, discípulo de Sciacca, sin afirmar que tales significados sean tomados explícitamente de ellos, pero consciente de la posibilidad de coincidir con su pensamiento

35 Platón, "Teeteto"*, 151e152a, Historia de la Filosofía*, I, Guillermo Fraile, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1971, 230.

36 Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía,* Fondo de Cultura Económica, México, 1974, 836.

Filosofía

Entre los términos a reseñar, quiero iniciar con una respuesta a la pregunta, ¿qué significa Filosofía?

Respecto a la semántica de la palabra *filosofía,* es preciso afirmar que durante un poco más de 25 siglos, desde los naturalistas de Mileto y presocráticos griegos hasta los filósofos modernos y posmodernos, nunca se han puesto de acuerdo sobre el concepto de filosofía. Esto, parcialmente es comprensible, pero, desde la esfera propia del conocimiento humano, urge, llegar no, a un acuerdo planetario sino a una reflexión rigurosamente argumentada y por ende, aceptable por su evidencia racional. Se podría afirmar que existen tantas acepciones de filosofía cuantas ideologías han aparecido a través de la historia del pensamiento filosófico.

Mas, no por ello se deben descartar *a priori,* sino más bien se debieran analizar con humildad, es decir, conscientes de nuestra finitud y falibilidad, y por consiguiente, con un espíritu limpio de prejuicios, buscando en todas ellas algo de luz verídica, que aumenten nuestras posibilidades de acercarnos más, día a día, a algo verdadero e inclusive al descubrimiento de la Verdad, como máximo criterio de veracidad humana.

Así pues, para mí, y con base en las investigaciones de Guillermo Frilé[37], comparto sus aportaciones en cuanto a sus nociones nominal y real, dejando por ahora las históricas, que es abundantísimo y no objeto principal este análisis.

Para empezar, la palabra *filosofía,* aparece en la llamada metafísica por el compilador de las obras aristotélicas, Andrónico de Rodas, quien, aprovechando las primeras palabras, *Metá tá phisiká*…del libro de Aristóteles de denominado por éste con el nombre de *philosophia he prote,* o sea, *Filosofía Primera,* le puso el nombre de "Metafísica".

Por otra parte, los griegos disponían de un sinnúmero de denominaciones, para significar los modos del saber. Basta traer a colación las siguientes: *sofía,* sabiduría; *gnosis,* conocimiento; *gnóme,* saber, certidumbre; *noesis,* concepción o entendimiento de una cosa; *sýnesis,* conjunción, conocimiento; *idréie,* prudente, hábil; *epistéme,* ciencia, conocimiento científico; *epistemosýne,* ciencia, instrucción; *idmosyne,* conocimiento, habilidad; *mathesis, a*cción de aprender, aprendizaje; *historia,* exploración, información; *philomathía,* deseo de instruirse; y, *polymathía,* saber muchas cosas. Parece claro que todas estas expresiones lingüísticas griegas han favorecido a muchas interpretaciones del conocimiento, y más aún, al ser, aplicadas a la semántica de la palabra *filosofía,* creando una atmósfera de vaguedad e imprecisión, acrecentada en la época contemporánea.

"La palabra Sofía y sofós tienen en la literatura griega un sentido muy amplio, aplicándose indistintamente a toda clase de saber, tanto especulativo como práctico. Así, en Homero, sofós significa hombre hábil en artes mecánicas, y por derivación, prudente, astuto, ingenioso, sutil. Un sentido semejante tiene atribuido a los Siete Sabios de Grecia, cuya <sabiduría> expresa simplemente la ciencia práctica de la vida o lo que podríamos llamar prudencia o experiencia. Jenófanes y Heráclito contraponen la sabiduría, el primero a la fuerza bruta…, y el segundo a la erudición superficial de los pitagóricos". [38]

37 Véase Guillermo Frailé, *Historia de la Filosofía,* I, Biblioteca de autores Cristianos, Madrid, 1971, 1-21.

38 Frailé, Guillermo, o. cit., p. 2.

Vale la pena resaltar la contraposición que hacen Sócrates y Platón entre *Sofía y filosofía,* al aseverar que la sabiduría perfecta es de Dios, mientras que a los filósofos se les puede atribuir solamente ser <amantes o aficionados a la sabiduría>.

A juzgar por lo anterior, se infiere que el término de *filosofía* podría significar < un conocimiento racional y prudente como resultado del aprendizaje de quienes se consideran amantes de la sabiduría.

Antes que todo, debo afirmar que el conocimiento filosófico, como todo conocimiento humano, debe partir de la realidad fenomenológica, manifestada en la multiplicidad de entes de diversa naturaleza, de aquí, mediante un proceso lógico relacional de la mente con el objeto, directa o indirectamente, se le percibe a través de los sentidos, y mediante una imagen inicialmente sensible, pasa al entendimiento convirtiéndose en concepto, dando como producto el conocimiento del fenómeno.

Hecha esta aclaración, paso ahora a exponer el significado real de *Filosofía,* tomando en cuenta, en cierta forma, las precisiones ya hechas a sus raíces griegas de que se compone la palabra. Filosofía pues, es el saber racional e integrador de todos los seres considerados originalmente en su existencia concreta fenoménica, abstrayendo de ellos su propia esencia o naturaleza, para descubrir el sentido de cada uno, en un macro contexto cósmico y multi-plural, que nos mueva a actuar racional y razonablemente, para vivir y convivir en armonía con nosotros mismos, con los otros y con la misma naturaleza no humana como condición de posibilidad de supervivencia biológica, respetando, cuidando y promoviendo la dignidad propia de todo ente y abriéndose voluntaria y libremente el hombre a la posibilidad de descubrir también al Ser Personal, a la Verdad Absoluta y al Valor Supremo como aspiración profunda de todo ser humano.

Ciencia

A pesar de que la concepción de ciencia moderna domina mundialmente en los procesos de investigación y con ella se persiste en borrar el conocimiento filosófico, por improductivo y estéril, reduciendo la productividad y fecundidad sólo al conocimiento de lo material, sin embargo ha sido muy cuestionada por filósofos de la talla de Horkheimer y Habermas, en defensa de las llamadas ciencias del espíritu, sin menospreciar la función propia de las ciencias de la naturaleza no humana. Por esto y más, es preciso reflexionar sobre el concepto de ciencia.

"*Para los presocráticos, la ciencia se contrapone a la opinión, y consiste en un conocimiento fijo, estable, cierto y necesario.*[39]. Así, Heráclito distinguió dos tipos de conocimientos, uno sensitivo, propio de la opinión; y, el otro racional, que es el conocimiento que nos descubre lo verdadero, pues por los sentidos no podemos conocer la naturaleza de los fenómenos, aunque su testimonio permite ser corregido por la razón, "…que es la única capaz de comprender la verdad del Ser uno en perpetuo movimiento, y de conocer la Razón que gobierna todas las cosas"[40], y Parménides sostiene lo mismo, no obstante la defensa opuesta ontológica entre ambos, coincidiendo además en que no es posible tener un conocimiento científico de las realidades múltiples y mudables del mundo físico.

Poco después, Platón en su diálogo de la *República* presenta su teoría de las ideas, distinguiendo dos sectores del conocimiento: uno, el mundo inteligible, que es

39 Frailé, Guillermo, *Op.Cit*., p. 302.

40 *Idem*., p. 170.

superior, eterno, supra-celeste, en el cual se hallan las Ideas "…*que son entidades reales, subsistentes, perfectísimas, puras, inmateriales, eternas e inmutables, inmóviles, invisibles a los ojos del cuerpo y solamente perceptibles por la inteligencia"*[41] y, el otro , el mundo sensibles, que es inferior, temporal, mundano, no subsistente, imperfecto, compuesto, material, temporal y mudable, móvil, visible. El primero nos revela las Ideas en cuanto son entidades reales, razones objetivas y modelos de todas las cosas y no simples conceptos abstractos. Aquí moran las *epistemai,* que pueden conducirnos a la Verdad, al Bien y a la Belleza, mientras en el segundo se tienen sólo copias y sombras de las cosas, resultado de las sensaciones, que originan *doxa,* opinión.

Para el filósofo de Estagira, el conocimiento científico debe tener las siguientes propiedades: expresar la esencia de las cosas, conocer su por qué, ser un conocimiento de algo necesario o sea, que es un saber que una cosa es así y no puede ser de otra manera, ser un conocimiento universal, no en sentido abstracto ni como contrapuesto a lo particular sino como algo equivalente a lo que es fijo, inmutable y necesario[42]. "*La ciencia es pues, un conocimiento <universal>, es decir, fijo, estable, necesario y cierto de las cosas, que llega hasta sus esencias, las expresa en definiciones y las explica por sus causas*"[43].

De alguna manera estas significaciones de la edad antigua en Grecia tuvieron vigencia singularmente en el Mundo Occidental hasta la Edad Moderna y de manera enfática cuando surgió el positivismo de Augusto Comte, como resultado del Empirismo Inglés, para quien el conocimiento racional se circunscribe a la ciencia, y no hay otra especulación válida fuera del ámbito de la ciencia que podría definirse como "…*un conjunto de leyes que rigen las relaciones de unos fenómenos con otros, de unos objetos con otros, ignorando la naturaleza íntima y las causas de las necesidades o esencias"*[44] de acuerdo a la interpretación hecha por el filósofo Teófilo Urdanoz de la obra mayor de Comte denominada *Cours de philosophie positive.*

De todo lo anterior infiero que el problema de la conceptualización de *ciencia,* depende de la visión que se tenga de la realidad en cuanto se le reduzca finalmente a lo material y cuantitativo, y del conocimiento racional en cuanto se le limite a la temporalidad cambiante de un mundo inmanente a sí mismo y exclusivamente de orden cosmológico.

Ser

De todas las categorías cognoscibles, la palabra de *ser* es la más universal y común entre los seres humanos, por su evidencia en la multiplicidad y diversidad de seres; pero a la vez, siendo tan cercana a nosotros mismos, quienes somos uno de entre muchos otros, es muy lejana respecto del Ser originante de todos los seres sin ser originado en sí mismo.

Aristóteles en su Filosofía Primera, conocida posteriormente como Metafísica, trata precisamente del "*ser en cuanto ser y de todas las cosas que pertenecen al*

41 Platón, *Rep*. 524c-535e. *Historia de la Filosofía*, *Op.Cit.,* p. 304.

42 Véase Frailé, Guillermo, *Op.Cit* ., pp. 437-438.

43 *Idem*.

44 Urdanoza, Teófilo, *Historia de la Filosofía, V,* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1975, 190.

mismo ser en cuanto tal"[45]. A esta filosofía le confiere el nombre de <verdadera sabiduría>, y la califica con los siguientes apelativos: principalísima, divinísima y honorabilísima, porque considera los primeros principios y las causas supremas de todas las cosas y de ellas se pueden saber lo más posible y son los más universales. Sin embargo, la sabiduría presupone un sabio y el sabio presupone un sujeto capaz de conocer, por lo tanto debe ser un alguien, a quien suele llamarse desde que el hombre existe, ser humano. Este y todos los demás seres constituyen parte de la realidad en cuanto seres vivos y no vivos, pero todos están o estuvieron y estarán ahí, en el mudo de la inmanencia, y por ende de naturaleza cosmológica. Pero el ser en general es algo inmaterial, espiritual; en particular, el ser humano es alguien espiritual, cuyo espíritu se in-hiere a su cuerpo; y, en singular, el Ser con mayúscula es Espíritu Absoluto. A pesar de toda esta exposición, Aristóteles y los pensadores griegos no lograron superar la inmanencia cosmológica.

Hay dos modos de entender lo inmaterial: uno, negativo que consiste en que

"todo aquello que, aunque es material en sí mismo, sin embargo es considerado de modo inmaterial; así puedo considerar al cuerpo, al viviente, al animal, al hombre como ente, y por ende los considera como inmaterialmente o prescindiendo de toda materia que encuentro en su constitución. Y, positivamente, lo inmaterial es todo aquello que en su constitución excluye la materia…Esto inmaterial es constitutivamente tal y es estrictamente y en sí inteligible o suprasensible"[46].

En cambio, en la modernidad, "…el empirismo, positivismo, idealismo, -psicologismo-, etc. tienen un concepto de realidad que se reduce a la sensación, o al pensamiento, o sentimiento o a la acción o al hecho de existir, etc. de donde se tiene una concepción de la realidad bajo apariencias gnoseológicas, estéticas o éticas"[47].

Sintetizando, se puede afirmar que el ser es todo ente que es o aquello que tiene *esse,* existencia…"*como participio significa el ejercicio del ser...nominalmente considerado indica la cosa con relación a la existencia…luego ente como nombre significa la esencia y connota la existencia"*[48].

Verdad

El término *verdad* está íntimamente ligado al término de *ser,* pues aquélla no podría existir sin la existencia del sujeto cognoscente y de objetos por conocer. El problema pues, del conocer humano depende y dependerá siempre de la significación que se dé a las expresiones de ser y de ente en los términos de reducirlos o no a una realidad exclusivamente material, inmanente y cosmológica o bien reconocer esta misma realidad como plataforma para descubrir la realidad inmaterial y espiritual ultra-cósmicas, es decir, trascendental desde la perspectiva ontológica. Por lo tanto, pretender hablar de *verdad,* es hablar del ser humano en relación con todo lo existente o existible, y en la medida de su conformación mental con la realidad puesta en relación con él, podrá conocerla ciertamente. Esta concepción excluye el relativismo gnoseológico en cuanto evita caer en el subjetivismo. La develación

45 Frailé, Guillermo, *Op.Cit* ., p. 398. Véase Met. IV,1.
46 Di Napoli, Jioannes, *Manuale Philosophiae, Vol. II, Marietti, Romae, º1950, 401.*
47 *Idem*, *Op.Cit*., 401.
48 *Idem*, *Op.Cit*., 409.

personal de verdades en el devenir temporal ciertamente no son absolutas en si mismas, pues nosotros como sujetos cognoscentes son limitados e imperfectos. Y, por tales razones nuestras verdades son relativas, mas no relativistas. El ser humano aspira desde su interioridad personal a descubrir la Verdad Absoluta, que debe descansar en el Ser Supremo.

Bondad

La palabra *bondad* proviene de la palabra *bonum***,** que significa el bien, lo bueno, calidad de un bien. Este término se ancla en el fondo constitutivo de ser y de ente, pues cada uno de ellos, por el hecho ser algo o alguien es bueno de acuerdo a su propia naturaleza, de modo que se puede decir que a mayor participación de ser tal o cual, se participará de mayor bondad, y entre mayor bondad goce un ser será mayormente atractivo para el sujeto que lo conozca. Esta concepción, por lo tanto, es excluyente del relativismo moral, ya que la bondad de las cosas y de nuestros semejantes son propiedades de ellos, que podremos descubrir como valores, mas no creados por cada ser humano a su antojo. Es obvio, que estos bienes y bondades en los seres humanos y bienes en las cosas son también relativos por las mismas razones expuestas acerca de las verdades, pero tampoco son relativistas, porque por naturaleza son objetivas y no puestas por el hombre, excluyendo por cierto los productos tecnológicos o similares. Pero, tanto unos como otros, independientemente de su bondad ontológica o tecnológica, ellas podrán ser utilizadas arbitrariamente por el hombre, al ejercer su libertad responsable o irresponsablemente. También aquí, todo ser humano aspira al Bien Perfecto, ya que los bienes que le rodean no colman sus deseos de perfección.

2. ¿Se puede discurrir racionalmente de Ética y Moral hoy en día en un mundo meramente cosmológico y relativizado?

Si atendemos a los medios de comunicación masiva modernos, nos percatamos de inmediato que la mayoría de los seres humanos en la actualidad llevamos una vida febril y tan agitada, que nos conduce paulatinamente a una experiencia de vida, que podría denominarse *fast life,* vida rápida, parodiando la frase *fast food,* comida rápida. Esta situación genera un sinnúmero de problemas individuales y sociales, entre los que sobresalen, según Foucault, *"el de la verdad, el del poder y el de la conducta individual. Estos tres ámbitos de la experiencia no pueden comprenderse sino unos en relación con los otros y no se pueden comprender los unos sin los otros"*[49]. A mi parecer, el primero y tercero de ellos están profundamente vinculados con el binomio bipartito de *razón y moral vs intelecto y ética;* pero, desgraciadamente aislados y peor aún, fragmentados. Ciertamente se puede hablar del tema, desde cualquier postura ideológica, pero discurrir racionalmente sobre el mismo en un ambiente donde prevalece la nueva retórica, y las racionalidades de tipo estratégico e instrumental, es en realidad difícil por el predominio del relativismo gnoseológico y moral. A pesar de esto, es preciso esforzarse en comprender la raíz de cualquier problema, para luego intentar resolverlo de la mejor manera. Por ello, coincido con Gadamer, al decirnos que él encuentra "el carácter de debilidad y fortaleza de la hermenéutica en lo que él presenta como uno de los principios fundamentales que,

49 Foucault, Michel, *Estética, ética y hermenéutica,* Editorial Paidós, Buenos Aires, Argentina, 1999, 382.

precisamente la constituyen como hermenéutica filosófica y que consiste en partir de que <nunca somos capaces de decir enteramente lo que desearíamos decir>. Consecuentemente tampoco estamos en la capacidad de hacer algo de manera absoluta y definitiva. Esto podría ser denominado como finitud e infinitud de los discursos y del hacer humano"[50].

Pero, de aquí no se sigue que cada quien tenga válidamente su verdad y su moral a su medida, pues el don de la libertad que poseemos no nos da el derecho de ser el criterio supremo de verdad ni mucho menos de moralidad, ya que nuestra libertad no es ilimitada ni absoluta como consta por la experiencia personal. Ya los griegos y los romanos en la antigüedad sostenían que para conducirse bien, para practicar debidamente la libertad, "*era preciso ocuparse de sí, cuidarse de sí, tanto para conocerse, como para formarse, para superarse a sí mismo, para dominar los apetitos que corren el riesgo de arrastrarnos* [51].

Pero, en el mundo de hoy, dice Vattimo que "La misma libertad (supremo valor en el sujeto) queda desvalorizada por falta de referente objetivo (al ser, la verdad, los valores objetivos) con relación a lo cual y para lo cual se es libre. En el juego de una libertad individual sin referentes objetivos y sociales, cada uno se reconoce libre y vive en primer lugar para sí mismo, generándose una época de narcicismo creciente. Ya no se considera valiosa una profesión, el matrimonio, la educación de los hijos la búsqueda de la verdad, sino la espontaneidad de la expresión, que es confundida con la libertad humana"[52]. En esta línea de interpretación, el único fundamento, agrega Schmidt, sería la fuerza. De ahí que la filosofía posmoderna sea considerada como una filosofía nihilista, en cuanto no le importan probar ni los valores ni los anti-valores, sino sólo relatar el acaecimiento del debilitamiento de todos ellos. ¿Cómo es posible pues, discurrir racionalmente sobre ética y moral en una época, donde la ética de la interpretación "*…se presenta como la única capaz de liberar al hombre, justamente porque al liberarse en el ser epocal, que siempre es contingente y particular, ignora cualquier tipo de principio y fundamento, que son siempre universales, y, por tanto, inexistentes o inaccesibles para dicho hombre"?*[53].

¿De qué liberación nos habla Vattimo?. El se refiere a un nuevo significado de ella, al decirnos que consiste en la desorientación de los elementos locales, de lo que en general puede llamarse <dialecto>. Y, peor aún, con la supuesta caída de una racionalidad centrada en la historia, "el mundo de la comunicación generalizada, dice, estalla en una multiplicidad de racionalidades "locales", minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales y estéticas"[54], que finalmente pueden hablar por sí mismas.

Ante el relativismo ético que "*niega la existencia de verdades absolutas acerca del bien y del mal, pues piensa que éstos limitan la libertad. Por lo tanto lo que está bien o lo que está mal, lo que es correcto o incorrecto, depende de cada cultura,*

---

50 Esquivel Estrada, Noé H. *Viabilidad de la ética en los inicios del siglo XXI,* Editorial Torres Asociados, México, D.F. 2008, 308.,

51 Foucault, Michel, o. cit., 397.

52 Schmidt Andrade,, C.E., "Desde el subjetivismo moral de Vattimo hacia el esteticismo ético de Gide, Genet y Mishima", *Revista de Filosofía, vol. XXXIV, Mayo-Agosto, 2001,179.*

53 Schmidt Andrade, C.E., *Idem*, *Op.Cit*., p. 176.

54 *Idem.*

raza, ideología, época, clase, situación o convicción particular"[55],.hay que afirmar lo contrario ya que la libertad se fortalece ante la multiplicidad de costumbres morales, que no siempre reconocen ni respetan la naturaleza de las cosas de modo que generan incertidumbre y dudas de legitimidad ética. La libertad cierto es condición de posibilidad de toda ética, mientras que su abuso o libertinaje conduce a la anarquía social.

Me parece que la definición de Ética del filósofo francés, Joseph De Finance, puede darnos más luz acerca de ella, al describirla así:

"ciencia de aquello que el hombre debe hacer para vivir como debe, para ser aquello que debe llegar a ser, a fin de que alcance su valor supremo, a fin de que realice en su naturaleza aquello que se presenta como la justificación de su existencia, aquello hacia lo cual y por lo cual él existe"[56].

Sin embargo, esta definición, por sí sola, no nulifica el relativismo moral existente, pues encontramos una diversidad de sistemas morales practicados en los diferentes países del mundo, que suelen afrontar una especie de dilema práctico, más que conceptual. El desarrollo, difusión y extensión del liberalismo ha diversificado las cosmovisiones, alentando en la actualidad una ética y moral de progreso individualista, centrada en el bienestar material de los hombres. Y, por otra parte, se nota cada día más con más urgencia, la búsqueda de principios mínimos universales de índole moral. De donde surge el conocido debate entre la postura que defiende el reconocimiento de los valores propios de cada región e individuo, y por otra, la defensa de normas universales, que suponen una cierta homogeneidad en la diversidad cultural. De donde se infiere la significación de moral como "*la práctica de las costumbres y normas de conducta que son válidas para una persona o grupo social sin la pretensión de universalidad"*[57].

Existen varias propuestas que pretenden resolver el problema moral cultural con relación al reconocimiento y compromiso de una ética universal. Así, Appel y Habermas proponen una ética dialógica o del discurso, Hans Küng, una ética planetaria, Adela Cortina, una ética de mínimos. Cada una de estas posturas son encomiables en su intención y, estimo que han sido senderos verídicos, que pueden integrarse a una ética ideal, no idealista, pues todas ellas responden modernamente, con visos democráticos, a la problematización ética y moral que se está viviendo, respirando una atmósfera de corrupción y de injusticias por doquier.

Otros intentos al respecto están representados por León Olivé y Victoria Camps. El primero, al sostener que

"…la defensa o la conservación de las identidades o diferencias culturales es éticamente aceptable siempre y cuando no contradiga alguna de esas notas que integran semánticamente el nombre de justicia. Así, una cultura que denigre o agravie a las mujeres, que reconozca la esclavitud, que practique el infanticidio o el genocidio, o que admita impunemente la tortura, no merece, en ese sentido, respeto alguno"[58], mientras que el segundo, representado por la autora Camps, dice

55 Esquivel Estrada, Noé H., *Idem*, *Op.Cit*., p. 122.

56 Esquivel Estrada, Noé H., *Op.Cit*., p.119. Véase *Etica General,* Edizioni del Circuito 1975,13.

57 Esquivel Estrada, Noé H., *Op.Cit*., p. 120.

58 Esquivel Estrada, Noé H., *Idem*, *Op.Cit*., p.135. Véase a Olivé, León, (compilador), *Etica y diversidad cultural,* Fondo de Cultura Económica,, México, 1993.

al respecto que "En ética o en cuestiones culturales, hay que negar a Witgestein y proclamar sin miedo que no todo vale igual. Existen algunos valores culturales que merecen ser conservados por sí mismos"[59].

En ambos casos, se notan los esfuerzos por resolver la oposición práctica, muchas veces, entre Ética y Moral. Sin embargo, no logran superar el problema de raíz, porque pareciera que no se atreven a ir más allá de los razonamientos meramente humanos, considerados, en el mejor de los casos, como resultados de una racionalidad lógica y no meramente persuasiva y emocional.

Pero, lo más significativo es poder constatar que estos testimonios, entre muchos más, evidencian que sí se puede discurrir racionalmente sobre el tema que se analiza aquí, a pesar de las dificultades sembradas por posturas cómodas, que nutren a las conciencias ávidas de doctrinas que promuevan laxitud moral, éticas hedónicas, hegemónicas que tratan de invalidar el pasado en aras del progreso de las ciencias naturales, que debilitan al ser humano y lo conducen a su aniquilamiento. Por todo esto, no sólo es posible discurrir de modo racional, no racionalista, acerca de la Etica y Moral, sino que es urgente rescatar toda la fuerza potencial de la razón humana y no cederla a manos de quienes la manipulan a su antojo.

3. ¿El desorden planetario vigente exige un reordenamiento ético y moral, para reconstruir la sociedad mundial en una sociedad renovada consigo misma y con la naturaleza?

El orden conduce a la perfección, mientras que el desorden a la anarquía y al fracaso en general. Yo me pregunto, ¿en realidad estamos viviendo desordenadamente a nivel planetario? Veamos brevemente aquellos macro-acontecimientos del siglo pasado, cuyas secuelas padecemos a los inicios del siglo XXI.

Primeramente, surge la Primera Guerra Mundial de 1914 a 1918 entre las fuerza armadas de Alemania, Austria-Hungría y el Imperio Otomano en contra de Serbia y sus aliados de 28 naciones, entre las más poderosas se cuentan Gran Bretaña, Francia, Rusia, Italia y Estados Unidos. En un periodo de poco más de cuatro años se gastaron 186 mil millones de dólares; las bajas en los combates ascendieron a 37 millones de personas y casi diez millones de civiles. Paralelamente en el año de 1917 se llevó a cabo la Revolución Rusa, cuyas consecuencias se extenderían hasta fines del siglo XX.

Poco después, de 1939 a 1945, se desató la Segunda Guerra Mundial iniciada en su primera fase por Alemania, Italia y Japón; luego vino la expansión de la guerra, convirtiéndose entonces en una guerra mundial; en la tercera fase la guerra cambió de rumbo con la ofensiva británico-estadounidense en África del Norte, la victoria soviética en Stalingrado, los bombardeos aéreos sobre Alemania, la invasión de Italia etc. Y, finalmente en la cuarta fase, se logró la victoria de los aliados. Hitler se suicidó el 30 de abril de 1945 y su sucesor Doenitz firmó la rendición incondicional de todas las fuerzas alemanas el 7 de mayo del mismo año. Poco después, su aliado Japón, después de haber sido lanzadas dos bombas atómicas los días 6 y 9 de agosto de 1945, sobre las ciudades de Hiroshima y Nagasaki, se rindió el 14 de agosto del mismo año, habiendo dejado una derrama de más de un billón de dólares

59 Esquivel Estrada, Noé H., *Idem*, *Op.Cit*., p. 134. Véase a Camps, Victoria, *Etica, retórica y política,* Alianza Universidad, Madrid, 1995.

de dólares de parte de los seis más importantes países en guerra; mientras que las ´perdidas humanas sobrepasaron los 107 millones[60].

Y, no tardó mucho estallar la Guerra de Vietnam entre las fuerzas de Vietnam del Norte, que apoyaron las guerrillas comunistas, y las de Vietnam del Sur. Este conflicto local se transformó luego en un conflicto internacional, habiendo intervenido indirectamente la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas y la República Popular China suministrando armamento y municiones al Vietcong, mientras Estados Unidos y 40 países más ayudaron a Vietnam del Sur. En esta guerra se estima que murieron más de dos millones de vietnamitas, más de 57 mil estadounidenses y unos 153 mil fueron heridos[61]. A estos acontecimientos bélicos se sumaron una serie de conflictos armados de baja intensidad a niveles locales, que propiciaron la llamada "Guerra Fría", de 1946 a 1089, protagonizada por las dos grandes potencias de entonces, la antigua Rusia y Estados Unidos.

Todo esto fue generando la llamada <cultura de la muerte>, incrementada por un incontable número de abortos por doquier, con la complacencia de muchos gobiernos, apoyados por el "Derecho" en muchos casos.

Pero, además, durante el mismo siglo, se han sucedido una serie de fenómenos naturales devastadores, resultado en la mayoría de los casos por el mal uso de tecnologías aplicadas a la explotación irracional de los recursos naturales, acelerando o contribuyendo a la aparición de desastres derivados de intensos terremotos tales como los terremotos en Messina, Italia con cerca de cien mil víctimas, en Kamú, China, donde se duplicó la cifra anterior, en Tokio y Yokohama, donde murieron más de cien mil habitantes, en Queta, India, donde dejó una mortandad de cerca de cincuenta y seis mil gentes, en Chile, Ecuador, México, cuyas cifras son inciertas o no se declararon por razones desconocidas. A todo lo anterior se deben añadir los huracanes, inundaciones e incendios forestales que han contribuido en el deterioro de la naturaleza y del medio ambiente"[62].

Si agregamos a todo esto, el fenómeno de corrupción en casi todos los sectores de las sociedades, fenómeno social muy generalizado, que ha generado no sólo mayor violencia física sino también de tipo estructural, agrandándose la brecha entre los que más tienen y los que carecen de satisfactores básicos, alimentos, vestido, casa, educación, atenciones de salud y de esta manera influyendo decididamente en la sobrevivencia de los más desprotegidos.

Al analizar todos estos hechos, no se puede menos que afirmar que en la actualidad estamos atravesando por una larga etapa de desorden, que grita a voces a todos: ¡Basta! Basta ya de tantos atropellos, impunes en muchos casos. Para poder disminuir esta problemática social, se requiere urgentemente no sólo hablar de nuestros males, sino analizar, reflexionar, discurrir con seriedad sobre esta situación,

rescatando los auténticos valores humanos, y comprometiéndonos con nosotros mismos, con nuestras familias, con la sociedad en que vivimos, para colaborar en el reordenamiento social y de la naturaleza..

60 Véase Perfecto Sánchez, José Ricardo, *Una reflexión filosófica sobre el concepto de ser humano en estudios para la paz Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, 2001,79-81.*

61 Perfecto Sánchez, José Ricardo, *Idem*, *Op.Cit*., pp. 80-82.

62 *Idem*., 83-85.

Sin embargo, la mayoría de las teorías éticas modernas suelen presentarse como éticas cósmicas y cosmo-biológicas, ya que conciben ordinariamente al universo como la perfección del ser y del valor. Por una parte, es cierto que no se puede encontrar nada fuera del orden del ser, ya que nada existe fuera del ser, pero cuando se le identifica como "*aquella estructura de las cosas mundanas, que contiene, nutre y tiene junto a sí como cierta <madre universal>, fundamento de todo existente particular y condición, que se muestra como el fondo y el horizonte de todo nuestro conocimiento"*[63], entonces la fundamentación se pierde en la relatividad e imperfección de las cosas mundanas, pues ni todas juntas justificarían la suma perfección. Convertir al hombre en criterio y juez del comportamiento ético y moral, sería el endiosamiento del ser humano.

La "cultura de la muerte" ronda por todas partes, cuyos defensores pretenden inclusive dar muerte, contradictoriamente, a quien ellos mismos niegan su existencia, Dios, puesto que si El no existe, ¿cómo se puede dar muerte a lo inexistente? Y, ¿quién o quiénes es o somos responsables y corresponsables de estar generando esta "nueva" cultura? Todo aquél y todos aquéllos que nos convertimos libremente en los peores enemigos de nuestros semejantes y de la misma naturaleza.

Por ello, es preciso reflexionar y abrir las puertas de nuestra mente y disposición para discurrir respetuosamente sobre el tema de la relación de ética y moral, con el propósito de poder reordenar nuestro mundo social y de la naturaleza.

En consecuencia con lo anterior, el filósofo francés Joseph de Finance, escribe atinadamente en su libro de Ética General que

"Los modernos en general ya no consideran a la naturaleza como sagrada. Aunque algunos profesan la evolución en sentido panteísta, la mayoría, principalmente los científicos, la analizan con mente positivista. Y aunque ya no se considere a la naturaleza como divina, con todo asume el lugar de Dios. Es cierto Infinito profano. De ella surge la norma de actuar"[64].

Con estas palabras es fácil comprender lo que se dijo arriba sobre las teorías éticas modernas, ya que los seres humanos seríamos así el resultado evolutivo de la materia y formaríamos una parte, por más singular que sea, de la misma Naturaleza, divinizada también pero desde una óptica inmanente, es decir, meramente cósmica y biológica.

Estas interpretaciones no son del todo novedosas, pues ya en la antigüedad se afirmaba algo semejante. Por ejemplo, entre los estoicos, se decía que el sumo bien era <vivir según la naturaleza>. Y casi lo mismo afirmaban los epicúreos, aunque éstos interpretaban a la naturaleza en sentido individual y aquéllos en sentido universal. Asimismo, los evolucionistas afirman que así como la vida es cierta promoción del mundo material, así también la humanidad es promoción de la vida y ambas promueven el progreso del universo. De donde se infiere que lo bueno será absolutamente aquello que favorezca la superación del universo[65].

Estas teorías tienen ciertamente algo de verdad, pero es fragmentaria, porque la realidad no se circunscribe solamente a lo que tiene peso y medida. Esta reducción

63 De Finance, Josephus, *Ethica Generalis,* Apud Aedes Universitatis Gregorianae, Romae, 1966, 97.

64 De Finance, Josephus, *Idem*, *Op.Cit*., p. 99.

65 Véase: De Finance, Josephus, *Op.Cit*., p. 98.

de la realidad no muestra ni demuestra ni siquiera su existencia por sí misma, sino que esta parte es como la palanca que permite elevar nuestra mirada inteligente hacia lo Infinito Eterno, Principio de todo y sin Principio.

Por ahora, en este apartado, seguimos los pasos del filósofo De Finance. Para él la Ética "es una ciencia práctica, no sólo porque trata del hacer humano, sino también porque espera que sea ordenada rectamente,… -por eso dice- que es una ciencia categóricamente normativa acerca de los actos humanos de acuerdo a la luz natural de la razón"[66].

La etimología de la palabra ética proviene de dos raíces griegas, que son, *ethos,* la cual puede significar dos cosas de acuerdo al tipo de la vocal *e* en griego. Si es con la vocal épsilon significa *costumbre.* Pero si es con eta, entonces más que costumbre significa una forma reflexiva de hacer algo, se trata más bien de una *hábito* que forma el carácter. Y, la otra raíz es el sufijo *ica* que significa referente a, estudio e incluso ciencia en sentido muy genérico. El significado de ética con la vocal eta debiera ser rescatado por las generaciones actuales para intentar crear un nuevo hábito de hacer las cosas con la relación a nosotros mismos, tratando de atender debidamente a todas nuestras exigencias humanas, con los demás, reconociendo y respetando su dignidad y libertad propias, y con la naturaleza, explotándola racionalmente y cuidando su finalidad relacional con su entorno, si verdaderamente queremos un orden integral de todas las cosas.

Por otra parte, el vocablo moral, se deriva de dos raíces latinas que son *mos, moris*, que significa costumbre y *alis* (al) que significa referente a, estudio. Desde esta perspectiva, es fácil detectar que las costumbres son diversas entre las distintas agrupaciones humanas a través de la historia. Ellas forman parte importante en la configuración de de cada cultura. Por tanto, la pluralidad de culturas es un hecho y la diversidad de moralidad es otro. ¿Cuál de ellas es la mejor moral o todas son buenas y justas por igual?

Para justificar esto, hoy en día muchos dicen que la filosofía moral se reduce a una lógica de discurso moral, que define, ordena y reconoce tales o cuales vocablos morales como expresiones válidas de comportamiento humano. Otros más se inclinan por la ética y moral del discurso dialógico. Estas tendencias y muchas más, si no se sustentan un fundamento ontológico que fortalezcan su diversidad en la búsqueda constante de unidad racional y axiológica, estarán destinadas al fracaso de orden integral social y con la naturaleza.

Quien está de por medio en esta encrucijada es el ser humano concreto, susceptible de ser considerado o como sujeto espiritual, en términos de ser entendido como una cosa más entre tantas otras y su actividad espiritual como cierto momento de la evolución universal que trasciende de la misma manera que las demás cosas, y entonces perecen el sujeto, la razón, la actividad espiritual, el valor moral;

"o se afirma la trascendencia del sujeto espiritual y de la razón, las cuales aunque se sostenga que fueron originadas al mismo tiempo por evolución, sin embargo, lo que se refiere verdaderamente para determinar el valor moral, no es la infraestructura de la cual se dice que depende el origen de la actividad espiritual, sino el valor de la misma actividad asó originada; de tal modo que el universo y todo proceso de evolución no corresponden a la moralidad a no ser por cierta relación con el sujeto espiritual y con la razón. Así pues, en el momento mismo que la razón (o

66 De finance, Josephus, *Op.Cit*., p. 11,12.

actividad espiritual) aparece, se tiene como algo que trascienden todo orden de sus condiciones empíricas de modo que la razón misma las mide axiológicamente y de ninguna manera es medida por ellas"[67].

Para captar esto, se requiere recurrir no sólo a la razón aplicada solamente a las circunstancias empíricas, que se mueven en el mundo físico, sino también a las condiciones de posibilidad de una metafísica ontológica, que constituya el fundamento de todo conocimiento y de todo valor moral. En otras palabras, es necesario "*recurrir a la metafísica, si queremos justificar la validez real, objetiva, de las normas y de los valores morales….*[68], sin cancelar su vínculo con las condiciones empíricas. En palabras de Maritain, filósofo también francés, el valor moral y <ético>, *"…es la cualidad que hace que una acción humana sea intrínsecamente buena, atractiva por su propia bondad*[69]. Por eso, agrega este filósofo, que el nombre más apropiado para la concepción de la moral cristiana, en sentido universalista, no en el sentido numérico, *"…no es ya la ética de la felicidad (aristotélica), no lo es tampoco él de la ética del deber en el sentido kantiano, sino que es más bien él de ética del bien honesto (ética de los valores buenos en sí mismos y racionalmente fundados) centrada sobre el Bien trascendente soberanamente amado"*[70].

"*Concierne al hombre, puntualiza Maritain al respecto, como perteneciente no solamente al universo de la naturaleza y de la creación, sino a otro universo, superior al universo de la naturaleza, aunque fundado sobre él: el universo de la libertad. En este universo de la libertad, cada uno es un todo frente al mundo y frente a Dios, el Todo trascendente y cada uno puede tener la iniciativa auténtica de un florecimiento o un marchitamiento del ser"*[71].

Así pues, el desorden mundial vigente es posible revertirlo en un mundo reordenado, si y solo si rescatamos los valores éticos y morales, no sólo desde la perspectiva de racionalidad y moralidad sino también desde su vinculación con la inteligibilidad y eticidad.

4. Una respuesta antrópica según Bugossi a los interrogantes anteriores.

En el año 1975 murió el filósofo italiano Michele Federico Sciacca, conocido como el pensador de la integralidad. Y uno de sus discípulos distinguidos fue sin duda alguna el actual filósofo genovés Tomaso Bugossi, quien es el autor del llamado pensamiento o filosofía antrópica. Pienso que el primero aportó mucho en el crecimiento y difusión de un pensamiento integrador de los distintos saberes a la luz del crisol filosófico integral, no sincretista sino estructural constitutivo; mientras que el segundo se ha dedicado a profundizar más el pensamiento antrópico, que

descansa en una tríada teorética, a saber, la metafísica, en sentido ontológico, la gnoseología, incluyendo la potencialidad de la razón y la inteligencia, que aspira a descubrir la Verdad, como fundamento de todo saber; y, la Ética, como base de

67 De Finance, Josephus, *Idem*, *Op.Cit*., p. 103.
68 Maritain, Jacques, *Lecciones fundamentales de la filosofía moral,* Club de Lectores, Buenos Aires, Argentina, 1966, 26.
69 *Idem.,* p. 29.
70 *Idem.,* p. 31.
71 *Idem.,* p. 86.

toda moral, que aspire al Bien honesto en sí mismo[72]. Para responder a los dos interrogantes anteriores, me parece que Bugossi, parte de otra pregunta, ¿qué es el hombre? Y él contesta con otra pregunta, sustituyendo al qué por el quién, a saber, ¿quién es el hombre?, en la que ya está implícita la respuesta, pues el qué se refiere a una cosa o animal, mientras que el quién corresponde a una persona. Por lo tanto, él, siguiendo el pensamiento de Agustín de Hipona, lo reafirma con estas palabras: "*El hombre no puede más ser considerado un animal racional y sensiente, sino persona, es decir, síntesis de espíritu y de cuerpo: es espíritu encarnado"*[73]. Sin embargo, la afirmación de que el hombre es persona no significa que es ajeno al mundo, sino que por su corporeidad es parte del mundo, pero de modo singular y misterioso, pues el mundo está lleno de cosas, pero ni siquiera el ser humano, en atención a su cuerpo, es cosa ni animal, sino que el hombre es uno. Su esencia no es su cuerpo sino su espíritu y cuerpo.

Mientras no se comprenda esta composición unitaria del ser humano, él estará más propenso a no saber utilizar bien las cosas, es decir, racional y moralmente. Así surge la violencia contra la naturaleza y la violencia física y estructural entre los mismos hombres, tú, yo, nosotros. Para prevenir esto y actuar racional y moralmente se requiere un vínculo de comunicación entre las partes en conflicto. Por eso, este filósofo enfatiza que

"El mundo, las cosas no se expresan a través de las palabras sino que, precisamente, a través del "lenguaje", de aquel lenguaje que nos pone en comunicación y, por eso, en relación. El mundo se manifiesta; la auscultación también debe orientarse en esta dirección. Entonces el mundo, las cosas podrán ser vistas en su diferente contexto…se pondrán pues, en su orden, se recompondrán reasumiendo valores; y reasumirán sus valores en el momento en que nuestro relacionarnos con ellos sean un relacionarse responsable"[74].

El lenguaje es el medio de comunicación connatural de todo ser humano entre ellos y en su relación con la naturaleza. Sin embargo, no todo lenguaje se expresa con palabras, pero sí todo lenguaje puede comunicarse de acuerdo a la naturaleza propia de cada uno de ellos. En cambio la palabra es propiedad del ser humano, surge de su esencia y es el medio más universal para la comunicación entre sujetos racionales y libres. No obstante esta perfección de los seres humanos, no deja de ser imperfecta, y más aún cuando se emplea como medio de manipulación y explotación de los otros. Por eso suele decirse que la palabra humana es como una espada de dos filos, puede construir o destruir. Las palabras de los hombres son muchas y diferentes; en cambio, la Palabra, de la que participa todo ser humano es Una en cuanto se identifica con la Verdad y el Amor y ambos son el Ser de Dios[75].

De donde se infiere que mientras nuestra razón e inteligencia estén desvinculadas de la Verdad y nuestra voluntad separada del Amor, Bien Supremo, del cual participan todos los bienes empíricos y espirituales, la moralidad y eticidad estarán al garete en el mar de nuestra vida.

---

72 Véase: Bugossi, Tomaso, *El Evidente velado,* Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, México, 2008, 59.

73 Bugossi, Tomaso, *Dialogo e organicità del sapere,* Edicolors, Génova, Italia,2002, 67.

74 Bugossi, Tomaso, *El Evidente velado,* o. cit., 64-65.

75 *Idem.,* p. 66.

De ahí que este filósofo escribe en una de sus obras:

"El hombre se descubre como alguien que es capaz de actuar con razón, con voluntad, con inteligencia; pues se descubre como poseedor de una mente, de pasiones, sentimientos y sensaciones; se descubre como un campo en donde estas formas de actividad operan anárquicamente y siente la necesidad de que este dinamismo se convierta en una dinámica dialéctica(ET-ET= Y-Y) que supere cualquier esquema abstracto en cuanto el sujeto humano quiere vivir y actuar unitariamente"[76].

Sin embargo, esto no es una tarea fácil, ya que la experiencia nos demuestra que tanto el bien como el mal se presentan cotidianamente en el hombre y en la sociedad. Es pues, necesario, para reordenar al mundo actual que "el hombre se percate en sí mismo de la inteligencia o de aquello intuido en la idea de ser, de donde se sigue que él mismo vive en una síntesis entre sus diversas capacidades de sentir (ya sea sentimiento o sensación), de organizarse (razón), de intuir la idea primera (inteligencia), de actuar según la norma intuida (voluntad)"[77].

Cuando a la razón se le identifica con la inteligencia, se corre el riesgo de impedir la intuición de la idea del Ser y de la Verdad. Ideas consideradas no como sinónimos de conceptos al modo aristotélico, sino como conocimiento intuido por nuestra inteligencia. Por eso agrega el filósofo genovés que la tarea propia de la razón "es aquélla que consiste en preparar el camino a la inteligencia con transferencia conceptual del mundo y mediante la descripción de las esencias cósmicas; como ella juzga las cosas y construye conceptos, no es un acto de creación sino es sólo cosmología, es decir, es un acto de ordenación y armonía entre todo lo existente"[78].

El hombre nace con su razón, inteligencia y voluntad, pero no nace como un ente moral sino que se hace en el ejercicio cotidiano de su libertad de preferencia. Así dice que "toda decisión de preferencia supera la alternativa de preferencia y tanto más la acción realizada será moral y la moralidad plena cuanto más la voluntad responsable y libre haya sabido sacrificar la posibilidad opuesta"[79].

En cambio la inteligencia humana, desde su significado etimológico, nos indica que se trata de alcanzar un conocimiento más perfecto, pues el término procede de dos raíces latinas que son: *intus*, que significa dentro y *legere,* que significa leer. Es decir, leer el objeto cognoscible a partir de su región periférica del fenómeno, para poder leer, entender el sentido del mismo, el cual trasciende lo concreto y singular. Por medio de la inteligencia el hombre puede <recogerse dentro>, lo cual significa no un objetivarse en un concepto o en una categoría, sino que es intuición de mi singular existir; "esto implica que el hombre testimonia conscientemente, que se conoce como un ser que es, como ser que siente, como ser que piensa, como ser que quiere, como ser que obra"[80]. Más que por su razón, el hombre es verdaderamente humano cuando está consciente de su potencialidad de conocimiento intuitivo, capaz de descubrir la Verdad y Bien o Valor Absolutos, al decirnos que

76 Bugossi, Tomaso, *Metafísica del hombre y Filosofía de los valores según Michele Federico Sciacca,* Universidad Autónoma del Estado de México, 1996, 14.

77 *Idem.,* p. *17.*

78 *Idem.,* p. *19.*

79 *Idem.,* p. 85.

80 Bugossi, Tomaso, *El Evidente velado*, o. cit. 108.

"El sujeto se considera humano gracias al sentido de lo inteligible y a la inteligencia que experimenta como propiedad, que desea como ente viviente y agente en un orden dentro del cual se descubre en la concreción de su existencia, en la autorización para ser todo aquello que debe ser, intentando por medio de cada acto moral, superar las demandas de la razón, la cual pone límites en el conocimiento que la inteligencia mirará solamente desde lejos como límites históricos"[81].

Por eso el mismo autor agrega que "a diferencia de la razón, la inteligencia no se interesa en las verdades naturales en cuanto parciales, porque el orden propio de ella consiste en intuir la verdad primera, librando al hombre de los problemas racionales e introduciéndolo al campo de la participación del Ser: la inteligencia sitúa al hombre en una vida vivificada como certeza, certeza que es una atracción, una tendencia: lograr captar lo infinito del Ser*"*[82].

Pero la inteligencia del hombre ni excluye la razón ni lo finito, pues ella misma se mueve en la dimensión de lo finito y temporal, de lo contingente e inmanente, pero a la vez, ella tiende a lo infinito, y ultra-temporal y por ello no puede desaparecer porque su misma existencia es eterna, por ser de naturaleza inmaterial. El hombre singular y concreto podrá negar "libremente" esta aspiración, porque para este tipo de hombre la trascendencia óntica de su ser completo es incognoscible. Pero, yo me pregunto entonces, ¿cómo puede negar la existencia de algo que es incognoscible para él? Por eso Bugossi asevera que

"La inteligencia señala el límite de la razón, mide la sensibilidad y los sentimientos, adecua la voluntad a los fines, resuelve cualquier enigma y permite la comunicación de la verdad en virtud de la cual es normativa de todo acto singular y de su suma, de la historia, que es historia del hombre,, historia siempre presente: síntesis presente del pasado y del futuro, de tradición y progreso. La inteligencia hace posible el conocimiento del principio meta-histórico de la historia, la eleva del estado temporal, la constituye como hechura mítica del ser, y, siempre que la inteligencia reconoce y ve todo el límite hacia el orden de lo infinito, mide lo mensurable, de otra manera se considera como estupidez o impiedad"[83].

Cuando el ser humano logra vivir actuando con su inteligencia y no sólo con su razón, entonces lo ético alcanza a descubrir la Verdad, manifestada en todas las creaturas, que constituyen el Mundo, cada una actuando de acuerdo a su propia naturaleza. Pero "separar toda acción moral (ética), todo valor, desligar por ende la norma moral del hombre, de su concreción existencial, considerada una normalidad, es vivir el ser sin inteligencia, habiendo asumido el predominio de la razón ética"[84].

Es obvio que, al hablar de *episteme* y moral, y de *intus-legere* y ética, el hombre actúa cuando quiere actuar y quiere actuar, cuando conoce lo que va a hacer; pero el hombre, al nacer sólo está en potencia de esto, pues al principio, "el hombre,

81 Bugossi, Tomaso, *Metafísica del hombre y Filosofía de los valores según Michele Federico Sciacca,* o. cit., 15

82 *Idem.,* p. 19.

83 Bugossi, Tomaso, *Metafísica del hombre y Filosofía de los valores según Michele Federico Sciacca*, o. cit., 21.

84 *Idem.,* p. *87.*

subraya Sciacca, nace individuo (instinto vital, sensitivo y humano y, también, espontánea adaptación biológica) mas no nace persona. Esto no significa que el nonato no sea un ser humano: él es persona innata, mas, todavía no, persona en acto por cuanto sólo es capaz de actos naturales pero aún no de actos personales, aunque posea todos los principios para cumplirlos"[85].

Siguiendo el pensamiento de este autor, se puede constatar que con la ciencia, la moral, la inteligencia y la ética se camina hacia la Verdad y al Bien, en el entendido de que tanto las verdades científicas y no científicas, y los bienes infrahumanos y humanos son tales en la medida que se conforman con aquéllos, pues como dice Bugossi: "El bien del hombre es posible sólo mediante la idea del Bien que se ha de <revelar>. Nuestro argumentar se constituye así en una hermeneusis ontológica afincada metafísicamente. El árbol sin raíces es sólo leño seco: llama, no fruto; árbol que puede brillar pero no alimentar"[86]. Así pues, si se quiere de verdad reordenar el mundo actual, se podría decir que no basta cultivar y nutrir una ciencia racionalista, que trata de justificar cualquier moral histórica y geográfica, ni aún en los casos en que ellas estuvieran sustentadas en razones, cuando éstas son pragmáticas y sectoriales, es necesario reconocer y respetar la racionalidad, que se abre a la inteligibilidad del mundo, del hombre y de Dios, considerado no religiosamente sino intelectualmente como el Ser Absoluto, que implica la Verdad como la Luz que ilumina, haciendo iluminar a todas las ciencias; y el Sumo Bien, que amorosamente derrama su Bondad en los bienes participados por el mundo y los seres humanos.

De todo esto se sigue la ya preanunciada tríada de Ser, Conocer, Actuar, a saber, Ontología, Gnoseología y Ética. Sólo el actuar moral y éticamente de los seres humanos nos permitirá valorar objetivamente las verdades parciales de las ciencias, las costumbres morales de los pueblos, para poderlas corregir según los casos, o bien reorientarlas hacia metas más altas, que favorezcan un reordenamiento del mundo actual. De ahí que Bugossi reafirme los siguiente:

"Sólo el acto moral hace conocer y amar, sólo él logra que el conocimiento sea amor, cambia la pasión en amor, la abstracción del deseo en concreción de conocimiento en cuanto amor. Esto último se mide en el orden del ser y por ende es medida que promueve el perfeccionamiento propio, al promover al otro; el amor es conducir hacia delante al mismo tiempo a mí mismo con el otro; sentir, pensar y querer al unísono; el amor unifica los seres en un solo ser al mismo tiempo y transforma al yo en nosotros…"[87]

Por todo esto, dice Bugossi que "…la Filosofía no es una ciencia natural, no es una ciencia entre tantas otras, pues su objeto y su método son diferentes de aquella. Por lo tanto no es racional identificar el problema de la ciencia con él de la sabiduría: la Filosofía es sabiduría"[88]. Sabiduría ciertamente que radica de manera perfecta en la Palabra y no las palabras de los mortales, que debieran nutrirse de la Palabra hacedora de todas las cosas, incluyendo al ser humano. Pero desgraciadamente, dice este filósofo que: "La filosofía contemporánea, juntamente a esta desvalorización de la tradición ha desvirtuado la palabra reduciendo el ser a palabra no significante, inmersa en

85 Bugossi, Tomaso, *El Evidente velado,* p. *104.*

86 Bugossi, Tomaso, *Interioridad y hermenéutica* ,Ediciones Gladius*, Buenos Aires,Argentina, 1996, 58.*

87 Bugossi, Tomaso, *Metafísica del hombre y Filosofía de los valores,* pp. ,*90-91.*

88 Bugossi, Tomaso, *Dialogo e organicità del sapere,* Edicolors, Genova, Italia, 2002, 66-67.

palabras no generadoras de discurso. Es el acto de soberbia por antonomasia, la revolución de quien se ha hecho esclavo al reducir el Ser, donante de libertad, a su negador"[89].

5. Más allá de una Ética Planetaria.

Desde de los albores del pensar filosófico, el hombre se preguntó inicialmente por el qué de las cosas que le rodeaban. Posteriormente, se interrogaron por el hombre mismo, habiéndose hecho célebre la máxima de Sócrates que enunció en estos términos: *gnosci seautón,* <conócete a ti mismo>. Y, desde entonces, las respuestas que se han dado a este imperativo han sido muy numerosas y diversas. Y, pienso, que mientras más nos alejemos de nuestro origen primigenio, navegaremos a la deriva en el mar de la vida, sin saber dirigirnos al puerto final de nuestra existir.

Este navegar constante exige un timón, que cada uno debe conocer y manejar, para surcar las aguas de ese mar, no siempre tranquilas, sino las más de las veces alborotadas por tormentas, huracanes, sunamis, maremotos que hacen peligrar nuestra vida o acabar con ella; y un motor que nos mueva hacia una meta definida libremente por cada uno de los seres humanos. Pero, tanto el conocimiento como la acción exigen previamente la existencia de un sujeto cognoscente y un objeto, algo o alguien cognoscible. Luego, ante todo se requiere la existencia de un ser, no acabado, y sí en potencia de evolucionar o desarrollarse, que o quien puede conocer, y posteriormente y posteriormente actuar instintivamente o desarrollarse libremente, para poder constatar en que tipo de ser se han transformado. Al hablar de *razón* y *moral,* y de *intelecto* y *ética,* es obvio que nos referimos a todo ser humano, porque es el único ser capaz de conocer y actuar con libertad, y por ende, ser responsable de sus actos y de sus consecuencias Sin embargo, en la cotidianidad de vida a través del acontecer histórico, los filósofos y sus respectivos simpatizantes de sus ideas al respecto, acerca del ser humano, del conocimiento científico, y del comportamiento individual y social, han sostenido diferentes teorías del conocimiento y de la ética, confundiendo especialmente a los neófitos en estos campos de reflexión filosófica, confusión que los orilla muchas veces a tomar la parte por el todo, y absolutizando así, aún sin pretenderlo explícitamente, sus posturas; o peor aún, aposentándose cada uno en su propia verdad y moral como si fueran ellos en singular, el criterio supremo de lo que es verdadero o falso, y de lo que es bueno o malo. Por ello, innumerables son las teorías epistémicas y morales. Así, con la intención de agruparlas, podemos señalar las siguientes corrientes predominantes acerca del conocimiento: realismo, escepticismo, racionalismo, empirismo e idealismo. Y entre las teorías éticas, Adela Cortina indica las siguientes: Éticas naturalistas y no-naturalistas, Éticas cognitivistas y no-cognitivistas, Éticas de móviles y éticas de fines, Éticas materiales y éticas formales, Éticas sustancialistas y procedimentales, Éticas teleológicas y deontológicas, Éticas de la intención y éticas de la responsabilidad[90].

Y en las últimas décadas, algunos pensadores se han preocupado por investigar y elaborar una teoría ética, que sea capaz de afrontar los graves problemas morales y epistemológicos de alcances mundiales, tratando de superar eficazmente el riesgo de incidir en un relativismo moral. Ahora traigo a su consideración algunos lineamientos de dos de esas tendencias: una, propuesta por el filósofo suizo Hans

89 Bugossi, Tomaso, *Interioridad y Hermenéutica.*

90 Véase: Cortina, Adela y Martínez, Emilio, *Ética*, Ediciones Akal, Madrid, 1996, 6.

Küng y la otra por Adela Cortina y Emilio Martínez. Ambos expertos en la materia que analizamos ven, al igual que la mayoría de nosotros, aunque con mayor atingencia, el desconcierto de ideas en torno a lo verdadero en los distintos aspectos de la vida humana y la incertidumbre en cuanto a lo que es bueno o malo en la vida real de cada individuo y sociedad, cuyas consecuencias están a la vista de todos, deterioro alarmante de los recursos naturales, violentando a la naturaleza misma; y corrupción de costumbres, que se "legitiman", no validan, recurriendo a un derecho positivo pragmático y coyuntural y/o escudándose en los llamados derechos humanos, sin precisar su razón de ser de manera universal. Y, consecuentemente, como nadie es depositario de la verdad absoluta ni criterio supremo para distinguir lo bueno de lo malo, en un contexto meramente cosmológico e inmanente al mundo, los pensadores citados buscan construir una teoría ética abierta al diálogo, con el fin de reordenar la vida humana. Individual y social y en su relación con la naturaleza. Los doctores Adela y Emilio hablan de una Ética de Máximos y una Ética de Mínimos, al constatar que muchos autores modernos consideran hoy en día "que conviene distinguir entre lo justo y lo bueno dentro del fenómeno moral en su totalidad, sin olvidarnos de que <distinguir> dos aspectos de un fenómeno para comprenderlo mejor no significa suponer que en la realidad se dan separados…

La justicia se refiere por tanto, a lo que es exigible en el fenómeno moral, y además exigible a cualquier ser racional que quiera pensar moralmente. Con lo cual nos encontramos con que es moralmente justo lo que satisface intereses universalizables. Cómo podríamos averiguar cuáles son esos intereses? Celebrando un diálogo entre todos los afectados en condiciones de simetría, como propone la ética discursiva"[91].

En base a estas premisas, ellos afirman que "Las éticas de la justicia o éticas de mínimos se ocupan únicamente de la dimensión universalizable del fenómeno moral, es decir, de aquellos deberes de justicia que son exigibles a cualquier ser racional y que, en definitiva sólo componen unas exigencias mínimas. Las éticas de la felicidad, por el contrario, intentan ofrecer ideales de vida buena, en la que el conjunto de bienes de que los hombres podemos gozar se presentan jerarquizadamente como para producir la mayor felicidad posible. Son por tanto, éticas de máximos…[92].

En esta línea estarían de acuerdo filósofos tales como J. Rawls, K.O. Apel, J. Habermas y L. Kohlberg. El otro pensador, Hans Küng, en su obra llamada *Proyecto de una ética mundial,* se pregunta: "¿Por qué debe el hombre hacer el bien, y no el mal? ¿Por qué no está el hombre <más allá del bien y del mal> únicamente entregado a su voluntad de poder> (éxito, riqueza, placer)?"[93]

De alguna manera en estas palabras se vislumbra su análisis crítico a las filosofías dominantes, al afirmar que ellas "ya sean analíticas o fenomenológicas, son incapaces…de detectar los desórdenes del pensamiento y la práctica moral"[94].

Si a esta reflexión se añaden los datos proporcionados en la Asamblea Mundial de las Iglesias Cristianas, celebrada en Seúl en 1990 sobre el tema de *Justicia, paz y*

91 Cortina, Adela y Martínez, Emilio, *Op Cit.* P. 117.
92 *Idem.,* pp. 117-118.
93 Küng, Hans, *Proyecto de una ética mundial,* Editorial Trotta, Madrid, 1991, 43.
94 *Idem*., p. 43

conservación de la creación, y referidos por Küng en su libro, refuerza su propuesta de de una ética planetaria, paralela a la propuesta anterior, pues en ambos casos se busca abatir el deterioro de la naturaleza y la corrupción moral. Entre los datos aludidos se pueden resaltar los siguientes:

"Cada minuto gastan los países 1,8 millones de dólares en armamento militar. Cada hora mueren 1. 500 niños de hambre o de enfermedades causadas por el hombre. Cada día se extingue una especie de animales o plantas. Cada semana de los años 80, exceptuando el tiempo de la Segunda Guerra Mundial, han sido detenidos, torturados, asesinados, obligados a exiliarse, o bien oprimidos de las más variadas formas por regímenes represivos, más hombres que en cualquier otra época de la historia. Cada mes el sistema económico mundial añade 75,000 millones de dólares a la deuda del billón y medio de dólares que ya está grabando de un modo intolerables a los pueblos del Tercer Mundo. Cada año se destruye para siempre una superficie de bosque tropical, equivalente a las tres cuartas partes del territorio de Corea"[95] .

Violencia física, psicológica, mental, cultural, estructural o indirecta[96], se reflejan en la cita bibliográfica anterior como resultados de múltiples vivencias, que denotan perdida de valores morales y sociales. Por consiguiente, Hans Küng afirma que "En nuestros días, podemos hablar ya de una amplia coincidencia: sin un consenso básico minimal sobre determinados valores, normas y actitudes, resulta imposible una convivencia humana digna, tanto en pequeñas como en grandes sociedades"[97].

Este consenso minimal consiste en aceptar libremente los siguientes principios: "<La voluntad de resolver los conflictos sociales sin empleo de la fuerza>, <La voluntad común de respetar un orden y unas leyes determinadas>, <La voluntad de aceptar el constante cambio histórico>"[98], como base de una responsabilidad global, con la que podría suplantar a una simple ética del éxito, que privilegia los medios en función de fine pragmáticos, considerando bueno todo aquello que funciona o proporciona beneficios, poder y placer. El futuro de estas éticas es el desorden, más violencia, y mortandad.

Por todo esto, el mensaje que nos da este filósofo se concretiza con estas palabras: "-se requiere una- Responsabilidad de la comunidad mundial con respecto a su propio futuro. Responsabilidad para con el ámbito común y medio ambiente, pero también para con el mundo futuro.

Los responsables de las diferentes regiones, religiones e ideologías han de aprender a pensar y actuar desde contextos globales"[99]

Para él, lo importante no es moralizar sino reflexionar sobre esta grave situación de los seres humanos en el mundo actual. Para mí, la reflexión de todo esto sí

95 Küng, Hans, *Op. Cit*., p.17.

96 Entiéndase por *violencia estructura,* aquélla que se ha definido "*como la causa de la diferencia entre lo potencial y lo efectivo, entre aquello que podría haber sido y aquello que realmente es". Véase: Johan Galtung, Investigaciones teóricas: sociedad y culturas contemporáneas,* Tecnos, Madrid, 1995, 314.

97 Küng, Hans, *Op. Cit*. 46.

98 Küng, hans, *Op. Cit*., p.46-47.

99 Küng, Hans, *Op. Cit*., p. 49.

es importante, pero considero que más importante es no sólo moralizarnos desde una visión universalista numérica, sino moralizarnos intersubjetivamente y en relación con la naturaleza, sobre todo desde una visión libre del cosmos, y de nosotros mismos, con apertura al descubrimiento de la trascendencia ontológica de la Verdad, criterio supremo de todo saber verdadero y cierto, y del Bien Absoluto, del cual todos los bienes relativos participan de El.

Sin dejar de apoyarme en resultados de otros investigadores, que se han ocupado con sumo interés en los problemas del conocimiento, de las costumbres y del comportamiento humano, me atrevo a compartir las siguientes reflexiones en torno al mismo tema central de este estudio.

Hablar y escribir acerca de la racionalidad como propiedad de todo ser humano y de la moralidad como distintivo de una agrupación cultural poblacional en cualquier parte de la Tierra como posiciones teóricas y prácticas, opuestas a la inteligibilidad y eticidad, propiedades connaturales a todo ser humano, presuponen la existencia de alguien, quien razone, entienda y quiera actuar en un determinado contexto histórico y temporal con aspiraciones reales a alcanzar el descubrimiento del Ser, que se identifica con la Verdad y ambos con el Sumo Bien y Valor Supremo.

De esta aseveración se colige que la oposición mencionada persistirá, en tanto que los seres humanos sigamos, muchas veces, por la senda de la pérdida del ser, sustituido por un constante devenir de modo infinito pero a la vez, inmersos solamente en una inmanencia cósmica y biológica, y sujetos singularmente a un fin terminal de nuestra vida individual.

Para responder pues, al interrogante inicial, es preciso responder a estas otras preguntas: primera, ¿quién soy yo?; segunda, ¿Qué puedo conocer?; y ¿Qué debo hacer?

A la primera pregunta respondo con San Agustín, quien afirma lo siguiente: "<…el hombre es alma racional, quien sirve de su cuerpo mortal y terreno>. Esta alma sin embargo, tiene tres funciones, que son la memoria, el entendimiento y la voluntad. Y más claramente el mismo Agustín escribe en su obra de Trinitate (IX,4). <Estas tres cosas, memoria, entendimiento y voluntad, no son tres vidas, sino una vida, ni tres mentes, sino una mente, consecuentemente tampoco son ciertamente tres substancias…"[100].

Pareciera que en la cita anterior, el autor menospreciara al cuerpo humano, sin embargo, no es esta su intención, a juzgar por las palabras que escribe en su libro *Naturaleza y origen del alma,* donde afirma lo siguiente:

"Ignorabas, pues, tú la existencia del alma y del espíritu, claramente contenido en estas palabras: <Has separado mi alma de mi espíritu> No sabías que estas dos cosas pertenecen a la esencia de la naturaleza humana, de suerte que el hombre es alma, espíritu y cuerpo, si bien algunas veces el alma y el espíritu son designados con el nombre común de alma, como sucede en aquel pasaje del Génesis: <Y fue hecho el hombre viviente con alma> (Gén., 2.7). Pues aquí se entiende comprendido también el espíritu"[101]. Pero, es preciso aclarar con el mismo filósofo que el espíritu no es toda el alma entera sino una facultad de la misma "con la potencialidad

100 Perfecto Sánchez, José Ricardo, "La memoria, receptáculo viviente de experiencias en la conciencia". *Studi Sciacchiani, vol. XIV, abril de 2008,79.*

101 Perfecto Sánchez, José Ricardo, "La memoria, receptáculo viviente de experiencias en la conciencia", *Op. Cit*., p. 70.

de raciocinar, entender y conocer"[102]. El alma humana pues, en esta perspectiva agustiniana, que comparto, se manifiesta a través de su conocimiento racional que implica dos aspectos, el sensible y temporal, que corresponde a la *ratio inferior,* y el inteligible y eterno, a la *ratio superior.* La primera es fuente de la ciencia, cuyo fin es satisfacer las necesidades prácticas de la vida, mientras que la segunda es fuente de sabiduría, "<la cual versa sobre las verdades y razones eternas, sobre las ideas inmutables y absolutas, necesarias y divinas del mundo inteligible>"[103].

Desde esta perspectiva agustiniana, reafirmo que la naturaleza del ser humano está integrada por el alma y cuerpo, en el entendido de que nuestra alma tiene tres funciones que son: memoria, entendimiento y voluntad. Por lo que respecta a la memoria, dice Sciacca, interpretando a San Agustín, que la memoria es el conocerse del alma a sí misma, al decirnos que <hay un conocimiento esencial, oscuro e implícito, que es la memoria del presente, y un conocer accidental, claro e implícito, que Agustín llama *cogitare* (pensar). Con el primero el alma se conoce a sí misma permanentemente porque la noticia de sí no es esencial a su naturaleza y es inherente sólo al ejercicio actual de una función suya>[104]. De donde se puede inferir que nuestro origen primigenio y nuestro fin último existencial no son ignorados, por ser connaturales a nosotros mismos, sino más bien han sido olvidados por propia conveniencia y comodidad, pues es fácil actuar conforme a la regla del hedonismo, que dice: procurar el máximo de placer con el mínimo de dolor u otros principios basados en intereses egoístas y preñados de soberbia.

La memoria por consiguiente, se aposenta en nuestra interioridad, pues el alma puede descubrir la Verdad en sí misma, que es Dios, quien está presente en nosotros y a la vez puede estar ausente por nuestro olvido. Por ejemplo dice Sciacca: "He leído el libro de un autor , cuyo nombre no logro recordar. Aquí la memoria no es recuerdo sino olvido, omisión. Hay ausencia del nombre, pero también hay la presencia, como algo desconocido, de aquello que no recuerdo, la presencia de un recuerdo no recordado"[105]

Con relación al entendimiento del hombre, hay que recordar que, siguiendo al filósofo de Hipona, una de las potencialidades de nuestro espíritu es entender, función ciertamente que corresponde a la *ratio superior,* capaz de descubrir al Ser, como Ser Supremo, Verdad Absoluta y Bien Perfecto. En suma, con nuestra inteligencia, tomada ésta en sentido estricto, como ya se explicó al principio de este estudio, está hecha para intuir las verdades eternas y en cuanto a ser función del espíritu, pertenece, no al *bios* temporal del ser humano sino a la ultra-dimensión de la existencia humana, insertada en el tiempo, pero destinada a la eternidad.

En cuanto a la voluntad, cabe señalar que es la tercera función del alma humana, entendida no como función aislada de las otras dos, sino íntimamente vinculadas entre sí, llamándose una a la otra, pero con la posibilidad de quedar aisladas por preferencias mal decidas por el mismo ser humano. Esta vinculación aparece explícitamente en la siguiente cita de San Agustín: "El alma que tiene conciencia de sí, tiene la memoria de sí que es tan verdadera que está presente a sí misma,

102 Perfecto Sánchez, José Ricardo, "La memoria, receptáculo viviente de experiencias en la conciencia", *Op. Cit*., p. 71.

103 San Agustín, "De Trinitate", XII, 14-15. Véase *Obras Completas de San Agustín,* vol. III, BAC., Madrid, 1971, 71.

104 Sciacca, M. F., *Sant`Agostino,* L`Epos, Palermo, 1991, 71.

105 Sciacca, M.F., *Op. Cit*., pp.. 279-280.

si se recuerda, se entiende; si se entiende, se ama…"[106]. Y, yo agregaría, y si se ama, puede amar a sus semejantes, pues nadie da lo que no tiene; y, si ama a sus semejantes, ama a Dios, como su Principio y Fin, sin encerrarlo a ninguna religión particularizada.

La separación "voluntaria" de estas facultades y de sus funciones respectivas genera desorden, caos, violencia, corrupción, muerte. Por lo mismo, es urgente recuperar el orden, disminuir la violencia de todo tipo, rescatar valores y virtudes y promover todo lo que es vida, respetando el grado de participación de existencia, que tiene cada ser conforme a su naturaleza propia.

Por consiguiente, razón y moral, e inteligencia y ética se complementan, enriqueciéndose recíprocamente en beneficio de cada ser humano y de toda sociedad en una relación más armoniosa entre sí y con la misma naturaleza.

Bibliografia

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía,* Fondo de Cultura Económica, México, 1974, 1180.
- Álvarez Turienzo, Saturnino et al. *Historia de la ética: 1. De los griegos al Renacimiento,* Crítica, Barcelona, 2006, 592.
- 3.- Amorós, Celia, et al., *Historia de la ética: 3. La ética contemporánea,* Crítica, Barcelona, 2006, 656.
- Bilbeny, Norbert, et al., *Historia de la ética: 2. La ética moderna,* Crítica, Barcelona, 2006, 616.
- Bugossi, Tomaso, *Metafísica del hombre y Filosofía de los valores según Michele Federico Sciacca,* Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, 1996, 104.
- ----------, *Interioridad y Hermenéutica,* Ediciones Gladius, Buenos Aires, Argentina, 1996,74.
- ----------, *Dialogo e organicità del sapere,* Edicolors, 2002, Génova, Italia, 94.
- ----------, *El Evidente velado,* Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, México, 2008, 121.
- Capanaga, Victorino, *Obras de San Agustín,* B.A.C., Madrid, 1982, 960.
- Cortina, Adela y Martínez, Emilio, *Etica,* Ediciones Akal, Madrid, 1996, 184.
- De Finance, Josephus, *Ethica Generalis,* Apud Aedes UNivesitatis Gregorianae, Romae, 1966, 334.
- Di Napoli, Joannes, *Manuale Philosophiae III: Theologia Rationalis, Ethica Paedagogia, Aesthetica, Historiologi,* Marietti, Romae, 1951, 564.
- Di Napoli, Joannes, *Manuale Philosophiae II: Psychologia, Gnoseologia, Ontologia,*Marietti, Romae, 1951, 573.

106 San Agustín, "De Trinitate", l. XIV, c. 10, n. 13, Sciacca, M.F., o. cit., 299.

- Darós, W.R., "La negación de fines puede ser el fin de la educación", *Revista de Filosofía,* vol. XXVIII, Mayo-Agosto, 1995, pp. 207-238.
- Esquivel Estrada, Noé H., *Viabilidad de la ética en los inicios del siglo XXI,* Editorial Torres Asociados, México, D.F., 2008, 308.
- Foucault, Michel, *Estética, ética y hermenéutica, Editorial* Paidós, Buenos Aires, Argentina, 1999, 474.
- Frailé, Guillermo, *Historia de la Filosofía,* I, Biblioteca de Autores Cristiano, Madrid, 1971, 852.
- Guerrero Martínez, Luis, *¿Quién decide lo que está bien o lo que está mal? Ética y racionalidad,* Plaza y Valdés Editores, México, D.F., 2008, 245.
- Küng, Hans, *Proyecto de una Ética Mundial ,Editorial Trotta,* 1991, 174.
- López Franco,E y Padín,F., Eds., *Desafíos de la Ética, Ciencia, Tecnología, Sociedad,* Narcea, S.A. de Ediciones, Madrid, 1997,181.
- Maritain, Jacques, *Lecciones fundamentales de la Filosofía Moral,* Club de Lectores, Buenos Aires, Argentina, 1966, 236.
- Perfecto Sánchez, José Ricardo, "La memoria, receptáculo viviente de experiencias en la conciencia de cada ser humano y su recuerdo presente, a la luz del pensamiento de San Agustín según Michele Federico Sciacca*", Studii sciachiani,* vol. XXIV, abril de 2008, pp. 67-76.
- Perfecto Sánchez, José Ricardo, *Una reflexión filosófica sobre el concepto de ser humano en estudios para la paz,* Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, 2001, 127.
- Sciacca, M. F., *Sant`Agostino,* L`Epos, Palermo, 1991, 398.
- Schmidt Andrade, C.E., "Desde el subjetivismo moral de Vattimo hacia el esteticismo ético de Gide, Genet y Mishima", *Revista de Filosofía,* vol. XXXIV, Mayo-Agosto, 2001, pp.173-204.
- Sheler, Max. *ÉTICA,* Madrid. Revista de Occidente, Madrid, 1941, Tomo I: 296, Tomo II: 4004.
- Tugnoli, C., "Jürgen Habermas, Il futuro della natura umana. I rischi di una genética liberale", *Filosofia Oggi,* vol. XXXI, Gennaio-Marzo, 2008, pp. 160-162.
- Urdanoz, Teófilo, V, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1975, 665.

Ética y Epistemología
en el Pensamiento Complejo

J. Loreto Salvador Benítez[107]

Introducción

Aquí se analiza el método que propone Edgar Morin del pensamiento complejo para mirar desde otra perspectiva a la realidad, los hechos y los fenómenos naturales, humanos, sociales e, incluso cósmicos, más allá de la abstracción, la disyunción y la reducción que conforman el paradigma de la simplificación. La obra moriniana posibilita, conforme al propio pensar complejo, múltiples lecturas desde áreas y disciplinas en apariencia distantes y dispares, pero con conexiones íntimas. Hacemos énfasis en la ética y la epistemología que propone el pensamiento complejo, y la conexión que puede observarse entre ellas. Se caracterizan el pensamiento propiamente y el método, que estimamos pertinente como estrategia para 'construir' y 'reconstruir' saberes desde las iniciativas, creatividades, libertades y voluntades de los individuos que aprehenden.

El método es una empresa intelectual ambiciosa que consta de seis obras donde se analizan la naturaleza, la vida, el conocimiento, las ideas, la humanidad y la ética; propone un modo de pensar capaz de diálogo y negociación, distinto al paradigma predominante de la simplificación del saber y lo real. La complejidad va de la periferia al centro, concibe 'macro-conceptos' que detonan interrogantes en torno al problema de la conexión entre empirismo, lógica y razón; he aquí el nudo gordiano del conocimiento y la epistemología. El saber científico aspira a descubrir el orden y leyes que rigen la complejidad natural, humana, cósmica pero en el intento simplifica las cosas por cuestión de orden y comprensión; no obstante evidencia que el conocimiento no se orienta a la reflexión sobre sí mismo.

107 Profesor investigador, Instituto de Estudios sobre la Universidad (IESU). jlsalvadorb@uaemex.mx

Respecto a la ética y sus fundamentos se observa una crisis generalizada en distintos ámbitos y espacios; entre otras causas por una responsabilidad diluida y una débil solidaridad; ésta crisis de fundamentos se ubica en una convulsión mayor de las bases de la certeza que conduce a su vez, a la crisis de los fundamentos del conocimiento científico y filosófico. Conocer la complejidad humana es un imperativo para su abordaje y comprensión; a ésta hay que rescatarla de la vorágine de incomprensión mundana, fuente de corrupciones y violencias, pues la comprensión hace a hombres lúcidos y éticos. Complejidad humana que se diversifica en la autonomía, la libertad y la voluntad de los individuos, pero simultáneamente sienta sus bases en el amor, la amistad, la solidaridad y la responsabilidad.

1.- Caracterización del pensamiento complejo.

Con el discurso sobre la complejidad se arriba a un problema lógico y general; esto es que incumbe e involucra a la ciencia, a la ética, a la política y a la sociedad en su conjunto; en tanto problema de pensamiento y paradigma atañe a una epistemología. Como una manera de reflexionar el pensamiento complejo se crea y recrea en el transitar; la ubicación es el espacio mental donde las expresiones del pensar complejo se vuelven pertinentes alternativas respecto al paradigma de la simplificación. Se trata de una dimensión mental donde no se aporta sino que se desvela, des-oculta la incertidumbre. Lo anterior dado que es un mito la certeza generalizada, en todo caso es más aquel pensamiento que identifica la falta de precisión y vaguedad de un pensamiento que margina la certidumbre de forma irreflexiva. El pensar complejo asume un mayor compromiso con el conocimiento, cuando parte de la lucidez que evidencia la ausencia de fundamento del saber,[108] ante el autoengaño de una noción de razón abstracta.

Un pensamiento complejo nunca es completo, porque es articulante y multidimensional. La ambición del pensar complejo es dar cuenta de las articulaciones entre dominios de las disciplinas quebrantados por un modo de pensar disgregador. Este modo de pensar simplificante aísla lo que dispersa, esconde lo que religa. También en este ámbito comprender y entender de alguna manera es una interferencia que cercena la fuerza creadora de lo múltiple que hay en lo real. En tal orden el pensar complejo pretende un saber de múltiples dimensiones y también *poiético*. No obstante, reconoce que un conocimiento integral no es posible; de ahí el axioma de la complejidad que plantea la imposibilidad de una omnisciencia. Para tal efecto se apoya en la afirmación de Adorno: *La totalidad es la no verdad*. Reconoce, de igual manera, un estado transitorio y esquemático del concepto.

El pensamiento complejo es motivado por la confrontación constante entre el

108 Morin se refiere a una crisis de fundamentos que persiste en el desarrollo de la filosofía moderna, que se ahonda en el siglo XX, donde se pueden sumar la 'insuficiencia de la verificación empírica' de la que habla Popper y de la 'verificación lógica' de Göedel en las ciencias. De manera simultánea a la crisis de fundamento del saber científico y filosófico, la idea de 'realidad' también entra en conflicto mediante la "desustanciación" de la partícula elemental. De lo anterior se pasa, consecuentemente, a una crisis del fundamento del pensamiento, pues no existe certeza ni verdad fundadoras; no hay causa ni análisis último. Morin afirma el logro de la modernidad que sostiene la no existencia de fundamento cierto para el conocimiento; por tal razón conviene advertir que el 'conocer' en tanto objeto, no puede ser sólo un objeto como los demás, puesto que es adecuado para conocer cualquier objeto (de estudio) pero también, para 'conocerse a sí mismo'. (*Educar en la era planetaria*, Gedisa, Barcelona, 2003, p.66)

reconocimiento de lo no acabado y por tanto incompleto en todo saber, por una parte y la pretensión a un conocimiento no fragmentado, ni reduccionista, por la otra.[109]

Para el pensar complejo la ignorancia se muestra de dos maneras; en el que no sabe y desea aprender, y en aquél que cree que el saber es un proceso acumulativo y lineal que crece al iluminar allá, donde hay tinieblas, desconociendo que a su vez, toda iluminación proyecta sombras. Es inconveniente iniciar de manera metódica hacia el saber motivados por una confianza en 'lo claro y distinto'; a la inversa, se trata de aprender a transitar en la incertidumbre y la oscuridad. El pensamiento complejo no subestima y desprecia lo simple, más bien cuestiona la simplificación; es lógico y simultáneamente reconoce el rol que juega la imaginación que rebasa a la dimensión lógica; no margina lo lineal, más bien la incorpora a su construcción y visión de modelos para comprender la realidad[110]; piensa mediante 'macroconceptos', esto es, por la asociación de conceptos distanciados generalmente, antagónicos en ocasiones, pero en una interrelación emergen formas complejas que, sin esa fuerza de interacción se esfuman. Estos macroconceptos reúnen términos que se contradicen y expulsan, pero cuando se asocian de manera crítica, crean una 'realidad lógica' más atractiva y comprensiva que por separado. Con el manejo de conceptos y palabras es deseable 'violentar el lenguaje' de manera creativa en aras de la comprensión. El pensamiento complejo por el ejercicio de la macroconceptuación aspira a avanzar en comprensión, al reconocer críticamente lo que se pierde en la cosmovisión unidimensional de un pensar reduccionista y simple.

La necesidad de un pensamiento complejo se impondrá progresivamente a lo largo del camino donde aparecen las carencias, insuficiencias y límites del pensamiento simplificante. Esto es que no se puede eludir el desafío de lo complejo. No hay que asumir y retomar la pretensión de la manera de pensar simple, de intentar controlar lo real; mas bien hay que ejercitarse en un modo de pensar capaz de diálogo y negociación, de tratar con lo real; en tal sentido el pensamiento complejo pretende el conocimiento multidimensional, dado que es alentado por una constante tensión entre el anhelo a un saber no dividido, parcelado o reduccionista y la aceptación de que todo conocimiento es inacabado, incompleto.[111]

El concepto de auto-organización apuntala la visión moriniana cuya obra, si bien diversa fue cuestionada por dispersa; no obstante, de la aparente confusión y complicación, se puede reunir en sí el orden, desorden y organización; en esta última confluye lo uno y lo diverso, nociones complementarias y a la vez antagónicas que se ponen en constelación e interacción. La complejidad ha transitado de la periferia al centro devenido en magnoconcepto, crucial espacio de interrogantes que liga al 'nudo gordiano' del problema de las conexiones entre lo empírico, lo lógico y lo racional.

Cabe recordar que se vive el imperio de los principios: *abstracción, disyunción,* y *reducción* que en conjunto configuran lo que Morin denomina el 'paradigma de simplificación'. Descartes planteó ese paradigma de Occidente y desarticuló

109 *Cfr*. Edgar Morin, *Et. al, Educar en la era planetaria*, Gedisa, Barcelona, 2003 pp.65-67.

110 Morin entiende por realidad aquello que en sus diferentes manifestaciones opone resistencia a la elucidación crítica del pensamiento y al quehacer del sujeto autónomo quien, mediante la reflexión, se esfuerza por quebrantar la cerradura estructural que lo individualiza.

111 *Cfr*. Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 2003, pp. 22 y 23.

al hombre que piensa (*ego cogitans*) y a la cosa extensa, esto es la filosofía y la ciencia; postuló como principio de verdad las ideas 'claras y distintas', es decir, el pensamiento disyuntor. Tal paradigma domina la aventura del pensamiento occidental desde el siglo XVII; si bien ha alentado progresos en el saber científico y la reflexión filosófica, sus consecuencias nocivas no se revelan sino hasta el siglo XX. La disyunción enrareció las comunicaciones entre el conocimiento científico y filosófico; privó a la ciencia de la posibilidad de conocerse, de pensar sobre sí misma. El principio de disyunción aisló de manera radical a los tres grandes campos del saber: la Física, la Biología y la ciencia del hombre. La manera de paliar esta disyunción fue por medio de otra simplificación: la reducción de lo complejo a lo simple (de lo biológico a lo físico, de lo humano a lo biológico); aunado a ello la 'hiperespecialización' desgarraría y fragmentaría el tejido complejo de las realidades, haciendo creer que ese corte arbitrario sobre lo real era precisamente lo real. El ideal del saber científico clásico era descubrir tras la complejidad aparente de los fenómenos, un 'orden perfecto legislador' de una maquinaria cósmica hecha de microelementos (átomos) reunidos de diversa manera en objetos y sistemas. Este conocimiento fundaría su rigor y operacionalidad sobre la medida y el cálculo; no obstante, la matematización y la formalización han desintegrado cada vez mas a los seres por considerar realidades nada más a las fórmulas y ecuaciones que dominan a las entidades cuantificadas. El pensamiento simplificante no puede concebir la conjunción de lo uno y lo múltiple (*unitas multiplex*); o une de manera abstracta y anula la diversidad o yuxtapone lo diverso sin crear la unidad.[112]

Morin advierte sobre la aproximación a una 'mutación sin precedentes' en el conocimiento; se evidencia que éste no está orientado a la reflexión sobre sí mismo, para ser analizado, dialogado entre el espíritu del hombre, mas bien se configura para su control y manejo por potencias y líderes de estados. La visión fraccionaria y unidimensional de los fenómenos humanos es muestra de una falta de capacidad para crear la complejidad de la realidad del hombre en sociedad, en sus dimensiones micro y macro, en tanto ser individual y como conjunto humano planetario, universal. Pero cómo entender la complejidad, sino en tanto entrecruzamiento, *complexus*: lo que está en conjunto tejido de constituyentes heterogéneos asociados de forma inseparable; se muestra la paradoja de lo uno y lo múltiple. Mas detenidamente se trata de las acciones, azares, eventos, determinaciones, interacciones que conforman el mundo fenoménico. De tal manera que se muestra lo enmarañado, lo inextricable de la ambigüedad, el desorden, la incertidumbre. De ahí la necesidad para el conocimiento de descartar la incertidumbre, allanar la ambigüedad, aclarar, distinguir; no obstante, se reconoce que tales formas de proceder crean cierto riesgo de generar 'ceguera' de descartar los caracteres de lo complejo. En breve, ha faltado afrontar la complejidad humana-social en lugar de confundir al desintegrarla o esconderla.[113] Es preciso, para tal efecto, tomar conciencia de la 'patología contemporánea del pensamiento'; entender que el trastorno de la razón es la propia racionalización que enclaustra en un esquema de ideas coherentes, pero fragmentado y unilateral a lo real; desconoce que parte de la realidad es 'irracionalizable'.

112 *Ibid*., pp.29, 30.
113 *Ibid*., pp.32, 33.

2.- El método del pensar complejo

Todo conocimiento abarca una competencia, una actividad cognitiva que se realiza en relación a esta aptitud y un saber como resultado de estas actividades. El cerebro en tanto extraordinaria máquina bio-físico-química hace posible la manifestación de las aptitudes y cualidades cognitivas. Esto es el aparato de la cognición manifiesto en la mente individual; pero dichas cualidades sólo pueden crecer al interior de una cultura que produce, transmite y conserva un lenguaje, una lógica, un capital de conocimientos y criterios de verdad. En este contexto el espíritu humano crea y ordena su conocimiento, para tal efecto recurre a medios culturales disponibles. En el devenir histórico del hombre la actividad y producción cognitiva ha visto interacciones, "antagónicas y complementarias, con la ética, el mito, la religión, la política, y el poder con frecuencia ha controlado el saber para controlar el poder del saber".[114]

De tal manera todo evento cognitivo requiere de la integración de procesos energéticos, eléctricos, fisiológicos, lingüísticos, lógicos, psicológicos, colectivos, personales que se engarzan unos a otros. Conocer, entonces, es un fenómeno multidimensional en tanto que, ineludiblemente, es una expresión biológica, cerebral, mental, cultural y social. Sin embargo, tal fenómeno multicausal es alterado por la organización del conocimiento en el seno cultural; saberes que reunidos permitirían el 'conocimiento del conocimiento' se encuentran fraccionados y separados. Muestra de ello es la separación entre ciencia y filosofía que ha motivado a la ruptura entre el espíritu y el cerebro, donde el primero es cuestión de la metafísica y al segundo atienden las ciencias naturales; aunado a ello los bloques disciplinares han apuntalado la dispersión y separación.

Resulta difícil comprender la disyunción, la manera en que el conocimiento se fracciona. Porque se vive en una época que exalta el progreso del saber, la producción de descubrimientos, es complicado darse cuenta que 'nuestras ganancias inauditas de conocimiento se pagan con inauditas ganancias de ignorancia'.[115] Si bien la Universidad y la investigación son espacios naturales de la libertad de pensamiento, permiten y toleran desviaciones; hay que asumir conciencia de las mismas carencias científicas y universitarias, pues no se recuerda que generan la mutilación del conocer, esto es, el oscurantismo. Hoy en día el conocimiento contemporáneo se edifica cual Torre de Babel que nos domina el lugar de dominar a él.

Se puede hablar de una crisis del conocimiento en cuanto a sus fundamentos que une a su vez a la crisis de las bases del conocer filosófico, convergiendo una y otra en 'crisis ontológica' de lo Real. Se parte de un reconocimiento de la multidimensionalidad del fenómeno del conocimiento; también de reconocer una oscuridad oculta en el corazón de una noción esclarecedora de las cosas.

"Partimos de una amenaza que procede del conocimiento, y que nos lleva a buscar una relación civilizada entre nosotros y nuestro conocimiento. (…) En el corazón de esta crisis, ahondándola incluso, partimos del logro final de la modernidad, que concierne al problema primero del pensamiento: el descubrimiento de que no existe ningún fundamento cierto para el conocimiento y de que éste contiene

114 *Cfr*. Edgar Morin, *El Método III. El conocimiento del conocimiento*; Cátedra, Madrid, 1994, p. 20.

115 *Ibid*., pp. 20, 21.

sombras, zonas ciegas, agujeros negros".[116] En breve, ningún sistema cognitivo es posible conocer de manera exhaustiva, tampoco validarse completamente a raíz de sus instrumentos de saber propios. Esto es que renunciar a la exhaustividad o completud es una 'condición del conocimiento del conocimiento'. No obstante, cabe tener presente que la aptitud reflexiva, propia del espíritu humano, posibilita que toda representación, concepto, idea, pueda convertirse en objeto posible de representación; dada la aptitud del conocer científico para abordar de manera objetiva los órganos y procesos neurocerebrales que incumben al conocimiento, se puede conformar un saber de los fenómenos y dominios cognitivos, e inclusive, 'un segundo pensamiento reflexivo referido al pensamiento'. Es preciso observar que el 'conocimiento del conocimiento' permanece al interior de la conciencia, del lenguaje y del pensamiento. Propiamente el conocimiento "no puede ser un objeto como los demás ya que es lo que sirve para conocer a los demás objetos y lo que le sirve para conocerse a sí mismo."[117]

En el contexto de las condiciones bio-antropo-socio-culturales de creación y formación del conocimiento, como los dominios de influencia e intervención del propio conocer, es difícil aislar el campo del conocimiento. Implica una reproblematización en y por el conocer, esto es cualquier relación entre el hombre, la sociedad, la vida y el mundo. Con esto el conocimiento del conocimiento no podría delimitarse estrictas fronteras; pero tampoco puede dispersarse en diversos saberes para esclarecer la interrelación antropo-bio-cósmica. Este conocer del conocer "debe llegar a ser, con toda legitimidad, científico al ciento por ciento, al objetivizar al máximo todos los fenómenos cognitivos. Pero al mismo tiempo debe y puede seguir siendo filosófico al ciento por ciento".[118]

Entendida la multidimensionalidad de caracteres del conocimiento y la complejidad de problemas que éste plantea, es preciso abrir el complicado diálogo entre la reflexión subjetiva y el conocer objetivo. En el estado actual de la ciencia y la filosofía, por sí solas son insuficientes para 'conocer el conocimiento'. El pensamiento puede estar a la altura de la complejidad y la multidimensionalidad de problemas; entonces, ciencia y filosofía podrían mostrarse como dos caras distintas pero complementarias de lo uno: el pensamiento.

El método del que se habla en el pensamiento complejo es 'una ayuda a la estrategia' que comporta descubrimiento e innovación. El fin del mismo aquí es apoyar a pensar por uno mismo a efecto de responder al desafío de la complejidad de los problemas. Se trata de echar a andar la reflexión para afrontar la paradoja clave: *el operador del conocimiento debe convertirse al mismo tiempo en objeto del conocimiento*. Se trata de un método autoproducido a partir de la necesidad de hacer comunicar los saberes dispersos para superar concepciones que o bien disjuntan o abusivamente unifican; todo ello en la intención de dialogar con lo real. Método como la ruta que se traza y nos 'inventa'; herramienta fuerte para las estrategias de conocimiento y acción, a efecto de contextualizar, ecologizar y globalizar los saberes y las decisiones. Se trata de una necesidad por clarificar el manejo (confuso y disperso) de la noción *complejidad* y, a la par, diferenciar y relacionarla con la idea de pensamiento complejo.

116 Edgar Morín, *Op. Cit*., pp 24, 25.
117 *Ibid*., p.26
118 *Ibid*., p.28

2.1 El sujeto estratega y pensante

Descartes apuntó la necesidad de proceder en toda indagación desde certezas establecidas de manera ordenada, no al azar. Comprendido así el método es *un programa aplicado a una naturaleza y a una sociedad vista como algo trivial y determinista. Presupone que es posible partir de un conjunto de reglas ciertas y permanentes que se pueden seguir de forma mecánica*. De estar en lo correcto cuando se afirma que la realidad cambia y se transforma, una idea del método cual programa resulta insuficiente dado que, ante hechos inciertos y situaciones cambiantes de poca utilidad resultan los programas, lo que se requiere para tal efecto es la presencia de un sujeto, estratega y pensante. De tal manera se puede sostener: en situaciones complejas, donde en un mismo espacio y tiempo puede haber orden y desorden, azar y determinismo, ahí donde nace lo incierto es precisa por parte del sujeto una actitud lúcida y estratégica ante la desinformación, el desconcierto, lo perplejo. Es posible otro acercamiento al método en tanto camino, ensayo generativo, estrategia "para" y "del" pensamiento; en tanto acto de pensar del individuo 'viviente', no abstracto; un sujeto con posibilidad de aprender, crear e inventar "en" y "durante" su transitar.[119]

En breve, 'el fundamento de nuestro método es la ausencia de todo otro fundamento'. Por otra parte, se puede determinar una relación entre el método, en tanto camino, y la experiencia es pos del conocimiento, entendida cual recorrido generador de saber y al tiempo, poseer una sabiduría. La filósofa María Zambrano se refiere a una metafísica para la experiencia, al momento de apuntar a la peculiaridad de un método-camino que recorre la experiencia de la pluralidad y lo incierto. Método-camino no sólo de la mente del hombre, sino de la persona toda en la realización de lo posible e imposible, del anhelo y la esperanza de aquello que se puede lograr y esperar. De ahí que

"la experiencia precede al método. Se podría decir que la experiencia es a priori y el método a posteriori. (No obstante que) … la verdadera experiencia no puede darse sin la intervención de una especie de método. El método ha debido estar desde un principio en una cierta y determinada experiencia, que por la virtud de aquél llega a cobrar cuerpo y forma. Más ha sido indispensable una cierta aventura y hasta una cierta perdición en la experiencia, un cierto andar perdido del sujeto quien se va formando. Un andar perdido que será luego libertad."[120]

Ahora bien, ese camino comienza a partir de algo, de igual manera configura un fin. Por tanto importa entender el sitio que ocupa la teoría y la manera en que se relaciona con el método. "Una teoría no es el conocimiento, permite el conocimiento; no es una llegada, es la posibilidad de una partida; no es una solución, es la posibilidad de tratar un problema. Una teoría sólo cumple su papel cognitivo, sólo adquiere vida, con el pleno empleo de la actividad mental del sujeto. Y es esta intervención del sujeto lo que le confiere al método su papel indispensable."[121] En el pensamiento complejo la 'teoría esta entramada' y para echar andar al método es preciso iniciativa, estrategia, invención, arte, incluso.

---

119 *Idem*., p. 19.

120 María Zambrano, *Notas de un método*, Mondadori, Madrid, 1989, p. 133; en Morin, E. *Et. al, Educar en la era planetaria*, Gedisa, Barcelona, 2003.

121 Edgar Morin, *Et. al, Educar en la era planetaria*, Gedisa, Barcelona, 2003., p.68.

Existe una correlación entre método y teoría, esto es que: generado por la teoría el método a su vez la regenera. La teoría con cierta complejidad sólo puede conservarla en una recreación intelectual constante, dado que de manera constante tiene el riesgo de degradarse, esto es, simplificarse. Método y teoría son componentes imprescindibles del conocimiento complejo. Además de una precariedad del pensar el método involucra una falta de fundamento del conocer como se ha dicho.

Es precisa una toma de conciencia radical al respecto pues hay errores que permean la vida y convivencia humanas. La causa del error en sí no está en el error de hecho (falsa percepción), ni en la equivocación lógica (incoherencia), sino en la manera de organizar el saber en sistemas de ideas (teorías, ideologías). Una nueva ignorancia conectada al crecimiento de la ciencia se percibe, como una ceguera novedosa que se hilvana a la práctica degradada de la razón. Hay un desarrollo 'ciego e incontrolado del conocimiento' que se configuran en amenazas graves para la humanidad: armas termonucleares, desequilibrios ecológicos, manipulaciones de todo orden, entre otros.[122] Por tanto es necesario asumir una conciencia de la naturaleza y las consecuencias de los paradigmas que cercenan el conocimiento y distorsionan lo real. El destino de la era planetaria[123] muestra a la humanidad su involucramiento en una odisea terrena y común a toda ella; humanidad que convive con dos tensiones antagónicas y complementarias: a) ciencia, técnica, industria e interés económico y b) los principios humanistas y emancipadores del ser humano. De ahí que se precise la posibilidad de una sociedad-mundo competente para dirigir a la humanidad en su devenir planetario.[124] La práctica del método que se viene explicando precisa incorporar la noción "error" así como una distinta interpretación de la verdad. Tal error emerge como problema original y prioritario; no obstante lo que se ha dicho y escrito queda aún mucho por pensar. Una gran equivocación sería ignorar el problema del error.[125] "El dominio del error humano es mucho más vasto e incluye dimensiones biológicas y experiencias de la animalidad que portan conocimientos sobre el error ajenos todavía a la problemática de la verdad y el método".[126] Hay que agregar que el predominio del error humano es mayor que el asunto de la verdad como *adecuatio*. También que al error incumbe la emergencia del fenómeno propiamente del hombre circunscrito a la idea y la palabra: el lenguaje. Se puede afirmar que la palabra ha posibilitado una nueva manera de inducir al otro a la equivocación, dicho de otra forma, a la mentira.

Con la idea de *verdad* se hace más evidente el error, se agrava, de alguna manera; pues aquél que se asuma poseedor de la primera es insensible, a su vez, a los yerros

122 *Cfr*. Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 2003, p. 27.

123 Morin apuesta por una identidad y conciencia terrenal o planetaria, donde todos los seres humanos, sobre todo a partir del siglo XX, han asumido que viven los mismos problemas fundamentales de vida y muerte; están unidos de alguna manera a la misma comunidad (la humana) de un destino planetario único. (*Cfr. Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, Unesco, México, 1999, p.71) Esta idea coincide con matices respecto a la noción 'cosmopolita' de los estoicos, que se sentían ciudadanos del mundo y no sólo de Atenas, o cualquier otra ciudad de Grecia; esto es una identificación total y no solo parcial, con la tierra, sus hombres, sus ciudades, con la vida.

124 *Cfr*. Edgar Morin, *Et. al, Educar en la era planetaria*, Gedisa, Barcelona, 2003., p.11.

125 *Cfr. Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, Unesco, México, 1999; obra que principia señalando la importancia de esta cuestión en el ámbito educativo.

126 Edgar Morin, *Et. al, Educar en la era planetaria*, Gedisa, Barcelona, 2003, p.26.

que puedan localizarse en su sistema de ideas y, consecuentemente todo lo que contradiga o se oponga a la verdad que asume, lo considerará error. La mayor fuente de error es precisamente la idea de verdad; la equivocación básica radica en una apropiación exclusiva de ella. En descargo de lo anterior, se descubre que la verdad es frágil y puede ser alterada, lo que posibilita poner en duda verdades establecidas. De tal manera que la cuestión del error, modifica de alguna forma el problema de la verdad; no se niega a esta, sin embargo, la ruta en su sentido resulta una búsqueda sin fin. Los senderos de la verdad tocan al ensayo y el error en una constante itinerancia; sería una equivocación grave andar tras la verdad sin buscar también al error.

2.2 Conocimiento del conocimiento

La estrategia halla recursos, efectúa inversiones y desvíos; es abierta, progresiva, enfrenta a lo no previsto y nuevo; improvisa e, incluso, innova; se desdobla en situaciones aleatorias aprovechando la diversidad y el obstáculo para lograr sus fines; aprovecha de sus equivocaciones, precisa del control, la iniciativa, la decisión y la reflexión. De ahí que en el método, en tanto obra de un ser pensante, se ensayan estrategias para atender lo incierto. En este orden método es aquello que sirve para aprender y, simultáneamente, es aprendizaje; dicho de otra manera, posibilita 'conocer el conocimiento'. Bachelard sostenía que todo discurso del método es una argumentación de circunstancias; pues, no existe un método ajeno a las condiciones que vive el sujeto. El método enseña a aprender, es una travesía que inicia con la búsqueda del propio método; despliegue de una ruta con el temple suficiente, a efecto de resistir las 'tentaciones racionalistas', como: 1) la idealización, 2) la racionalización y 3) la normalización. La primera es la creencia de que la realidad puede reducirse a la idea y, por tanto, valorar que sólo lo inteligible es real; la segunda pretende capturar lo que se comprende por 'realidad' en la coherencia y orden de un sistema, prohibiendo cualquier desbordamiento y justificando este modo de pensar el mundo; la tercera enfrenta y elimina lo ajeno, irreductible e incomprensible.[127]

El método más que una estrategia del sujeto es herramienta creadora de estrategias propias; ayuda a conocer y es así mismo conocimiento; se configura como un arte y estrategia en el pensamiento complejo. Antaño, desde el paradigma clásico arte y ciencia se excluían; ahora son necesarias las manifestaciones artísticas para el hallazgo científico y, en lo sucesivo serán imprescindibles para la ciencia. También el método posee la reflexividad que abre camino a la filosofía; se trata de la aptitud rica del pensamiento cuando este es capaz de 'autoconsiderarse'; dicho de otra manera el acto de pensar es la posibilidad de modificar las condiciones de pensamiento, que permite "la integración de la contradicción en un conjunto en el que pueda continuar fermentando, sin perder su potencialidad destructiva e incluso su potencialidad constructiva."[128]

El camino/ensayo/estrategia: método posee principios que constituyen una guía para el pensar complejo, a saber: a) *Principio sistémico u organizacional* que posibilita la relación de las partes con el conocimiento del todo y viceversa; b) *principio*

127 *Cfr*. Edgar Morin, *Et. al, Educar en la era planetaria*, Gedisa, Barcelona, 2003., p.33.
128 *Idem*., p. 37.

hologramático donde cada parte posee la totalidad de la información del objeto representado, en la organización compleja la parte está en el todo como el todo en la parte; verbigracia, cada persona en tanto individuo lleva la presencia de la sociedad que integra a través de la cultura y el lenguaje; c) *principio de retroactividad*, con este concepto se trasciende la causalidad lineal; frente a la visión causa-efecto la situación puede verse desde otro nivel: no solo la causa actúa sobre el efecto, sino que este retroactúa informacionalmente sobre la causa, lo que permite la autonomía del sistema; d) *principio de recursividad*, entendido el proceso recursivo cuyos productos se requieren para la generación del proceso mismo, se trata de una dinámica auto-organizacional y auto-productiva; e) *principio de autonomía/ dependencia*, donde se introduce la noción de proceso auto-eco-organizacional, esto es que toda organización requiere para preservar su autonomía de abrirse al ecosistema del que se alimenta y al que modifica; f) *principio dialógico*, puede explicarse como una asociación compleja de instancias necesarias para la existencia, función y desarrollo de un fenómeno organizado; auxilia a pensar en un espacio mental único lógicas que se completan y se excluyen; g) *principio de reintroducción del cognoscente en todo conocimiento*, se propone reincorporar el rol del sujeto observador/conceptuador/estratega en todo saber; tener claro que el sujeto no refleja sino construye la realidad a través de los principios referidos.

De tal manera que el método se convierte en central y vital al momento de reconocer al sujeto que indaga, conoce y piensa; cuando se reconoce que el saber no es recopilación de datos e informaciones sino su organización; cuando la lógica se despoja de su valor 'absoluto y perfecto' y, simultáneamente, la cultura y la sociedad posibilitan la duda respecto a la ciencia; cuando se reconoce que la teoría es inacabada que requiere de crítica; en breve cuando emerge la incertidumbre y tensión en el saber, se desvelan y reviven ignorancias y cuestionamientos.

El método es, en suma, 'reaprender a aprender' en un transitar sin meta de antemano definida; reaprender a aprender con la conciencia clara y plena de que el saber conlleva en sí mismo, de manera imprescindible, el sello de la incertidumbre.

2.3 Conocimiento multidimensional; epistemología compleja

La idea de conocimiento parece 'una y evidente', no obstante, cuando se le interroga se diversifica y multiplica en innumerables nociones, formulando cada una de ellas cuestionamientos novedosos. Al considerarse así al saber, se puede suponer 'legítimamente' que contiene en sí diversidad y multiplicidad, pues el conocimiento es un fenómeno multidimensional en el sentido que, de manera inseparable y simultánea, tiene una base biológica, cerebral, cultural, física, mental, psicológica y social. Saber que, a su vez, se puede encontrar en lo no conocido, en la sombra e ignorancia; sin embargo, ese conocimiento, íntimo y filial a nosotros, ocurre que puede ser extraño y ajeno al momento que se le desea conocer. Lo anterior por la dificultad de comprender la disyunción de los saberes; circunstancia que impacta y complica la posibilidad de conocer, el conocimiento, a nosotros mismos y el mundo.[129]

Paradójicamente, cuando se levanta una torre de Babel con los conocimientos, nuestro tiempo se zambulle en una 'crisis de los fundamentos del conocimiento'. Crisis de los saberes científicos y filosóficos que, convergen en una crisis ontológica

129 *Cfr.* Edgar, Morin, *El método; el conocimiento del conocimiento*. Cátedra, Madrid 2002, pp. 18-21.

de lo Real, que enfrenta, a su vez, 'al problema de los problemas': la crisis del fundamento del pensamiento.

En el centro difícil de esta situación, profundizándola aún, se puede partir del logro de la modernidad que se refiere al primer problema del pensamiento: el hallazgo de la inexistencia de fundamento alguno cierto para el saber y, de que éste más bien, posee agujeros, zonas ciegas, sombras.[130]

Ahora bien, el hecho de historiar, relacionar y relativizar los saberes aporta constricciones y limitaciones por una parte, pero también demanda exigencias cognitivas creativas, por la otra. Lo claro es que, de cualquier manera, el conocimiento no esta seguro de fundamento alguno; empero, ¿esto no significa haber adquirido un primer conocimiento básico? En efecto, el saber no puede ser un objeto como los demás, puesto que es el instrumento para conocer a los demás objetos, y lo que simultáneamente permite conocerse a sí mismo.

La idea del 'conocimiento del conocimiento' debe hacer frente a la paradoja de un saber que no es su propio objeto puesto que surge de un sujeto; afrontar ese problema complejo donde el sujeto del saber se transforma en objeto de su conocimiento sin perder el rol de sujeto. Esto lleva a que la epistemología compleja no puede estar suspendida arriba de los conocimientos; por el contrario, debe integrarse en cualquier empresa cognitiva que tenga el apremio, legítimo, de problematizarse. En la crisis de los fundamentos a los que se ha hecho referencia y, ante el desafío de la complejidad de lo real, todo conocimiento necesita hoy –acaso más que nunca– reflexionarse, situarse, problematizarse. Por tanto, la necesidad de todo aquel que conoce, quienquiera que sea, en adelante puede ser: 'no hay conocimiento sin conocimiento del conocimiento'. De ahí que una epistemología compleja debería descender cuando menos a las personas; para tal efecto se requiere de una revolución en las cabezas de los hombres.[131]

Morin sostiene que la cuestión del conocimiento radica en el centro del problema de la vida; y que aun cuando éste se diferenciara y automatizara, continuaría siendo inseparable de la organización, de la acción del ser. Tanto ser, conocer, el dominio de la vida misma están original y estrechamente indiferenciados, y no obstante que se logren distinguir, seguirán siendo inseparables. De tal manera que, no sólo es el ser lo que condiciona el saber, sino también es a la inversa. Expresado de otra

130 *Idem*., pp. 22,24,25.

131 *Idem*., 31-35. Morin piensa que "La educación debe considerar que la experiencia del siglo XX, tanto en las ciencias como en el arte, en general muestra un nuevo rostro de la incertidumbre y de la confusión. No se trata solamente del clásico tópico de la ignorancia humana en general, sino de la ignorancia agazapada, disimulada, casi nuclear, en el corazón de nuestro conocimiento reputado como el más cierto, es decir como el conocimiento científico. El pensamiento complejo pone entre paréntesis el cartesianismo y al mismo tiempo retoma y asume los logros centrales de la filosofía de la sospecha, y también asume plenamente la idea socrática de ignorancia, la duda de Montaigne y la apuesta pascaliana. El pensamiento complejo pretende señalar la humanidad del conocimiento en su radicalidad. Del "conócete a ti mismo" socrático pasamos al "conócete a ti mismo conociendo". (…) Ciencia con conciencia, este es el imperativo del pensamiento complejo". (Morin, *Et, Al, Educar en la era planetaria*, Gedisa, Barcelona, 2003 p. 68) Aunado a lo anterior, la educación en perspectiva a una reflexión y visión compleja de lo real, puede contribuir con los esfuerzos encaminados a atenuar la crueldad y la regeneración de la paz en el mundo.

forma, la vida no puede autoorganizarse más que con conocimiento; el ser viviente no puede sobrevivir en su entorno más que con conocimiento, y la vida no es viable más que con conocimiento; en breve: nacer es conocer, efectuar operaciones que en conjunto implican traducción /construcción/ solución. Esto es que el saber no podría reflejar directamente lo real, pero sí traducir y reconstruir la realidad.[132] .

La aptitud para adentrarse estratégicamente en aquello que es ambiguo e incierto, al buscar y usar al máximo certidumbres, precisiones, informaciones eso es inteligencia. Se le puede ver como la virtud de un sujeto que se resiste al engaño de los deseos, hábitos y ciertos miedos subjetivos. En tal tenor, la información que llega por los sentidos "se 'materializa' en sustancias químicas y modificaciones neuronales que almacenan físicamente la significación simbólica de las recepciones sensoriales."[133]

Por tanto conviene partir del reconocimiento de dos realidades, inseparables; por un lado no hay 'operación del espíritu' al margen de una actividad local y general del cerebro, por otro se precisa dejar atrás la pretensión de cualquier fenómeno psíquico al margen, distante e independiente del basamento biofísico. Se ha descubierto, con algo de estupefacción, que interacciones por miles de millones mediante sólo diez sinapsis constituyen: *un* espíritu, *un* juicio, *un* pensamiento, *una* voluntad. En breve, aquello que conoce es un ser-sujeto a través del espíritu/cerebro, y no un cerebro o un espíritu por separado. Tanto espíritu y cuerpo son constituyentes del individuo humano dotado de cualidad de sujeto.

El hombre es inteligente, no obstante la inteligencia misma constituye un desafío, pues continua habiendo grandes incógnitas en el microuniverso, inaudito y muchas veces inexplorado, de cada individuo. Hay una ignorancia al respecto, la que por cierto, no procede sólo de la insuficiencia de nuestros saberes, sino de la insuficiencia de los medios de conocimiento. Como se ha dicho, cual hoyo negro, el misterio cerebral parece engullir la inteligibilidad del hombre; paradójicamente se localiza justamente en la raíz de la inteligibilidad. El conocimiento, incluso el más racional (matemático, filosófico, científico) moviliza afectividad y emociones que están a su servicio, sin embargo, pueden desbordarlo en manifestaciones de agresividad, celos, apatía. De cualquier manera emoción y razón son inseparables. [134]

2.4 Conocimiento y sus relaciones

¿A que nos referimos cuando hablamos acerca del conocimiento o precisando, qué es el conocimiento? Aunque aparezca determinado estudio con tendencias un tanto prácticas, en ocasiones se muestra necesario dar una primera definición de lo que ha de entenderse por tal concepto. Básicamente el conocer se relaciona directamente con la vida y tenemos entonces un punto de partida, conocer-vivir o vida-conocimiento. No es solamente una cuestión fisiológica la diferenciación que podemos hacer entre el hombre (*homo sapiens*) y los animales, aunque incluido en el reino animal el hombre posee como característica específica de su especie un cerebro más grande en comparación con otros. Esto no constituye un punto y aparte de la naturaleza –en cambio es de gran importancia– sino que el hombre posee además, curiosidad. Aunque también se encuentra presente la curiosidad en

132 *Idem*., 45,58,59.
133 Edgar, Morin, *El método; el conocimiento del conocimiento*. Cátedra, Madrid 2002, p. 81.
134 *Idem*., pp. 82, 93- 96 y 105.

por ejemplo los gatos o los perros –por mencionar a algunos animales– estos no son capaces de mantenerla por demasiado tiempo. Es decir que aunque a otro animal le interese su entorno no por ello su curiosidad lleva a cuestionar por qué es de tal forma y no de otra, cosa que sí sucede con el hombre. La curiosidad en él llega a tal grado que no conforme con lo *evidente,* intenta responderse si ello constituye enteramente lo percibido.

Seguimos entonces encontrando una relación, por lo menos una parte del conocer se enfoca a nuestro entorno, a la realidad. Deseamos conocer nuestra realidad, explicárnosla. ¿Habrá acaso algún hombre que no tenga en menor grado deseo de conocer, curiosidad por saber algo, interés por entender algo nuevo? Resulta difícil pensar en un hombre estático en cuestiones del saber. Morin sostiene que la vida no es ni viable ni vivible más que con conocimientos, que nacer es conocer; también plantea que "hemos adquirido conocimientos sin precedentes sobre el mundo físico, biológico, psicológico, sociológico."[135] No obstante lo anterior, hay que aclarar que a la cuestión de la adquisición de conocimiento no viene aunada el hecho de la conciencia. Hace falta pues un movimiento que nos indique qué es lo adquirido; movimiento que nos haga reflexionar la cuestión de los saberes. Podemos preguntar ¿por qué o para qué, se requiere hacer de los conocimientos algo conciente? No basta ya con la simple acumulación de datos, no basta con el almacenamiento de información, nos encontramos en la apariencia de una edad de la razón, en donde a la par de los distintos avances ocurridos en la ciencia, oculto queda el verdadero saber, superpuesto, bajo montículos de datos e información. Se muestra necesario reflexionar y no sólo adquirir conocimientos. La acumulación de datos nos conduce a un saber irreflexivo, incapaz de pensar acerca de la realidad, se piensa en ella sólo a través y en función de un fin práctico; lo que produce bienes es lo que se debe cultivar no así la reflexión, porque incluso como tal, critica los productos del saber, "Se trata, en consecuencia de desarrollar al mismo tiempo una teoría, una lógica, una epistemología de la complejidad que pueda resultarle conveniente al conocimiento del hombre."[136] No hay razón para pensar que la procedencia en el ámbito de la ciencia no conduzca en ocasiones a cierta toma de postura propia y en consecuencia a una reflexión sobre los fundamentos de la ciencia misma, pero podemos decir que son casos aislados en donde la cuestión práctica experimental va de la mano con una reflexión, –no de los procedimientos, puesto que sería ilógico pensar que no se siguen ciertas reglas al realizar un experimento– sino más bien al resultado. La forma de operar en la ciencia no puede concentrarse por mucho tiempo en el pensamiento del conocimiento adquirido. Si bien es cierto que examina la validez por medio de la experimentación ¿Quién lleva acabo el ejercicio crítico?

Como hombres inmersos en una sociedad nos ocupamos –si lo hacemos– en absorber información, en pocas ocasiones utilizamos los filtros cuestionadores, es decir no preguntamos sobre la veracidad de la información adquirida, porque nos hallamos dentro del "principio de autoridad".

A lo más que llegamos en ocasiones es a verificar la fuente, si es de tal autor digerimos, si es de este otro no la tomamos. ¿Qué ocurre? ¿Acaso nos hemos vuelto tan dependientes de los otros que ahora ni siquiera podemos digerir saberes por nosotros mismos? Más aún, el conocimiento parece hacernos daño.

---

135 Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 2003, p.27.
136 *Ibid*., p. 39.

Y sin embargo, "nos aproximamos a una mutación sin precedentes en el conocimiento: éste está, cada vez menos, hecho para reflexionar sobre él mismo y para ser discutido por los espíritus humanos, cada vez más hecho para ser engranados en las memorias informacionales y manipulado por potencias anónimas, empezando por los jefes de Estado."[137] Hay que poner atención en algunos puntos, la conciencia del conocimiento, su complejidad, la distorsión de este, su relación con el hombre y la sociedad.

2.5 El saber pertinente

Existe una ceguera profunda respecto a la naturaleza propia de lo que debe ser un 'conocimiento pertinente'; de acuerdo a la idea predominante la pertinencia aumenta con la abstracción y la especialización . Un conocimiento mínimo en torno a lo que es conocer muestra que lo más importante es la contextualización. Hay una evolución cognitiva que "no se dirige al emplazamiento de conocimientos cada vez más abstractos sino, al contrario, hacia la puesta en contexto".[138] Una forma de abstracción es el conocer especializado, pues éste abs-trae, es decir extrae un objeto de un espacio determinado al tiempo de rechazar las ligas e intercomunicaciones con su medio. Es claro que los problemas en tiempo y espacio son interdependientes, pero las investigaciones disciplinarias aíslan, delimitan los problemas unos de otros. No obstante lo anterior, efectivamente existe, por lo que concierne al desarrollo y al entorno, una toma de conciencia que induce a la promoción de investigaciones interdisciplinarias, si bien escasas debido a los diplomas, evaluaciones y reconocimientos que se llevan a cabo en el marco de las disciplinas.

Aunado a lo anterior son evidentes las resistencias del '*establishment* mandarín/universitario' a la práctica del pensamiento transdisciplinario, tan acendrado como el equivalente al de la Sorbona del siglo XVII al despliegue de las ciencias. La posibilidad de pensar y el derecho al mismo se ven excluidos por principios de organización disciplinar del saber científico por una parte y, por la circunstancia de que la filosofía se enclaustra en sí misma, por la otra. Gran parte de pensadores desdeñan dedicar su reflexión a nuevos conocimientos que cambian interpretaciones del hombre, del mundo, de lo real. Se apartan de alguna manera del cosmos, del destino humano en la naturaleza.[139] El conocimiento pertinente es aquel capaz de situar toda información en su contexto y, si es posible, en el conjunto en el que ésta se inscribe. Se puede afirmar que el conocimiento avanza no tanto por la abstracción, lo formal o lo sofisticado que puede haber en él, sino más bien por una capacidad de quien se adentra y familiariza, para contextualizar y totalizar.

De ahí que el conocimiento sólo es tal en la medida de la organización, contexto y relación de la información; ésta última constituye espacios de saberes disgregados. Como consecuencia de ello, hay cada vez más una producción y proliferación

137 *Ibid*., p. 31.

138 Claude Bastien, "Le décalage entre logique et connaissance », en *Sciencies cognitives*, 79 octubre 1992, citado por Edgar Morín y Anne-Brigitte Kern en *Tierra-Patria*, Kairós, Barcelona 1993, p. 189.

139 *Cfr*. Edgar Morin y Anne-Brigitte Kern en *Tierra-Patria*, Kairós, Barcelona 1993, p. 192.

de saberes que escapan al control, manejo y administración humanos. Aunado a ello, "el saber se ha vuelto cada vez más esotérico (sólo pueden acceder a él los especialistas) y anónimo (cuantitativo y formalizado). También el conocimiento técnico está reservado a los expertos, cuya competencia en un dominio cerrado está acompañada por una falta de competencia cuando este dominio se ha vuelto parásito, a causa de influencias externas, o ha sido modificado por un acontecimiento nuevo."[140]

En este orden de ideas Morin propondrá una reforma del pensamiento a efecto de emplear cabalmente la inteligencia para responder a los desafíos y vincular las culturas, hasta ahora disociadas. Esta es una reforma paradigmática y no programática, que incumbe a la aptitud humana para organizar el conocimiento. Conocimiento que constituye, al mismo tiempo, una traducción y una 'reconstrucción' desde los signos y símbolos que se muestran como: ideas, discursos, representaciones, teorías. Ahora bien, la organización de saberes se efectúa en base a normas y principios, e implica operaciones de concentración y desunión en un proceso constante, circular pues va de la unión a la separación y viceversa, aún más allá, del análisis a la síntesis. El saber es al mismo tiempo unión–separación, análisis y síntesis. Ahora bien, en todo ello emerge una 'necesidad cognitiva' de poner en contexto cualquier conocimiento específico y ubicarlo en relación a un conjunto. Se ha mostrado desde la psicología cognitiva que el saber avanza y progresa básicamente por la aptitud para integrar los conocimientos en un contexto y totalidad; no tanto por la abstracción y formalización. Por tanto, ese desarrollo de la capacidad para 'contextualizar y totalizar los saberes' puede convertirse en un imperativo, de la educación, por ejemplo.[141] El mayor aporte del siglo XX al conocimiento es el hecho de determinar los límites del saber; con ello aporta la certeza de que no se puede prescindir de lo incierto, tanto en la acción como en el saber mismo. El poeta Salah Stétié lo afirma así: *El único punto casi seguro en el naufragio: el punto de interrogación*.[142] La referencia es a las certezas absolutas de antaño. Sobre la incertidumbre, se pueden distinguir tres tipos de ella, a saber. La cerebral, donde el saber nunca es un reflejo de lo real, sino, por el contrario, será siempre una 'reconstrucción y traducción', lo que conlleva un riesgo de error; la psíquica, donde el saber de los acontecimientos y hechos es tributario de la interpretación y; la incertidumbre epistemológica que se deduce de la crisis de los fundamentos de las certezas primero en filosofía y posteriormente en la ciencia, a partir de Nietzsche, Bachelard y Popper, respectivamente.[143] Aunada a esa reforma del pensamiento se podría concebir la creación de una facultad del conocimiento, propone Morin, con el propósito de conjuntar epistemología, filosofía y ciencias cognitivas. A efecto de instalar y extender una manera de pensar que aliente la reforma, se podría instituir en todas las universidades e instituciones de educación superior un *diezmo epistemológico* o *transdisciplinario*, con el objetivo de preservar el diez por ciento de los cursos de escuelas y facultades para una enseñanza común donde se aborden los presupuestos de los distintos conocimientos y sobre las alternativas de información y comunicación entre ellos. Dicho diezmo podría destinarse al saber

140 Edgar Morin, *La cabeza bien puesta. Bases para una reforma educativa*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007, p. 18.

141 *Cfr*. Morin, *Op. Cit.,* pp. 15-16, 21, 27.

142 En Morin, *La cabeza bien puesta.,* p. 59.

143 *Cfr*. Morin, *Op. Cit.,* p.63.

las determinaciones y presupuestos del conocimiento, la cientificidad, racionalidad, objetividad, la argumentación e interpretación, al pensamiento matemático, a la relación entre el cosmos y los mundos humano, físico-químico, viviente; la interdependencia y vasos comunicantes entre las ciencias; el circuito que existe entre ellas que, a decir de Piaget, las hace interdependientes unas de otras. A manera de ejemplo, pensemos en la metáfora, cuyo indudable valor cognitivo es mostrado en la literatura, no obstante, la mentalidad científica tiene una actitud de recelo y rechazo hacia ella; con todo, "la metáfora es un indicador de una no linealidad local en el texto o en el pensamiento, es un indicador de apertura del texto o del pensamiento hacia diversas interpretaciones o reinterpretaciones, hacia la resonancia con las ideas personales de un lector o interlocutor."[144] De tal manera despierta la metáfora una percepción o visión convertidas en clisés; la realidad misma resulta un cliché que se puede trascender mediante la metáfora, dado que ésta tiene a la comunicación análoga entre realidades distantes y diversas la posibilidad de aportar intensidad afectiva a la inteligibilidad que brinda. Incluso entre las ciencias mismas hay nociones creativas que se mueven de una a otra disciplina. Ya el poeta Machado afirmó: *Una idea no tiene más valor que una metáfora, en general, tiene menos*; y mucho antes el filósofo que 'no era cartesiano' sostuvo que "podría asombrarse de que los pensamientos profundos se encuentren en los escritos de los poetas y no en los de los filósofos. La razón es que los poetas aprovechan el entusiasmo y explotan la fuerza de la imagen".[145]

3. El pensamiento de la ética

La cuestión ética se manifiesta imperativa, como exigencia moral. Dicho imperativo emerge al interior del individuo quien 'siente en su ánimo la conminación de un deber'; pero también deriva del exterior: la cultura, creencias y normas de una comunidad. Incluso se puede hablar de una fuente anterior, que surge de la organización viviente, transmitida genéticamente; estas fuentes se correlacionan de manera común; se trata de la trinidad: individuo-sociedad-especie. En este marco el hombre es, de manera simultánea, cien por ciento biológico y cien por ciento cultural, pues posee todo de su especie y de la sociedad; a la par resulta ser 'irreductiblemente' singular llevando consigo la herencia genética y el *imprinting* [146] y norma de una cultura. En tanto individuo se autoafirma como sujeto al ubicarse en el centro del mundo con la idea de egocentrismo. Cada individuo-sujeto comprende entonces un doble dispositivo lógico, uno que manda "para sí" y dos, que lleva a un "para nosotros" o "al prójimo"; el primero lleva al egoísmo y el segundo al altruismo. Entonces cada quien, de manera dialógica, vive para sí y para el otro, esto es, antagónica y complementariamente; de ahí que ser sujeto es conjugar el egoísmo y el altruismo, por lo que cualquier *mirada sobre la ética debe reconocer el carácter vital del egocentrismo así como la potencialidad fundamental del desarrollo al altruismo. Toda mirada sobre la ética debe considerar que su exigencia es vivida*

144 Knyazeva y Kurdymov citados por Morin, *Op. Cit*., p. 96.

145 Se trata de Antonio Machado y René Descartes a quienes cita Morin, *Op. Cit*., p. 96.

146 Con esta palabra Morin se refiere al sello que impone la cultura (sociedad y familia) en el individuo y que permanece en la vida adulta; se registra mentalmente desde la infancia en inscripciones primeras que marcarn irreversiblemente el pensar individual en la manera de actuar y conocer; a ello se suma y combina con el aprendizaje que desecha otras maneras posibles de comprender y pensar. (*Cfr. El Método 4. Las ideas*, pp. 27-30).

subjetivamente.[147] Morin sugiere que el deber mana de un orden de realidad por encima de la realidad objetiva, y al parecer depende de 'una conminación sagrada'. Es posible que el aspecto místico, fideísta, que comporta el deber, sea una herencia de la ascendencia religiosa de la ética.

Ahora bien, al mirar a la ética se percibirá que el acto moral es individual y de religación con el prójimo, con una comunidad, con una sociedad e, incluso, religación con la especie humana. La fuente personal de la ética se localiza en el principio de inclusión, comunidad (nosotros), amistad y amor que induce al altruismo; a la par hay una fuente social que está en las normas que mueve en los individuos un comportamiento solidario. De ahí podría decirse que la moral es "natural" al humano en tanto corresponde a la naturaleza del individuo y a la de la sociedad. Y son naturales las fuentes éticas en el sentido de que son anteriores a la humanidad; el principio de inclusión está inscrito en la auto-socio-organización biológica del individuo y se transmite vía la memoria genética.[148] Las sociedades humanas evidencian un doble carácter; el de relaciones de interés y rivalidad, y el de comunidad. *El sentimiento de comunidad es y será fuente de responsabilidad y solidaridad, ellas mismas fuentes de la ética.* Por medio del lenguaje, *la ética de comunidad se vuelve explícita en las sociedades arcaicas, con sus prescripciones, sus tabúes y su mito de ancestro común*. Así, la conciencia moral individual emerge históricamente a partir de un tipo de crecimiento complejo en la relación trinitaria individuo/especie/sociedad; es relativamente autónoma y congrega un antagonismo entre las éticas de los grupos predominantes y la del conjunto social que es dominado; se expresa entre el imperativo del amor hacia el hermano y el de obediencia a la ciudad; se manifiesta entre la ética de la comunidad cerrada y la ética universalista de la comunidad humana. Morin observa que en los tiempos modernos han ocurrido dislocaciones y fracturas éticas en la relación trinitaria que alude. Así, la laicización quita a la ética de la sociedad la energía del imperativo religioso; no obstante que la nación moderna impone cultos propios e imperativos en las guerras. Con los tiempos modernos se inaugura la era planetaria que suscita una 'ética metacomunitaria' a favor de todo ser humano sin importar filiación étnica, nacional, política o religiosa. En todos los dominios, los desarrollos de las especializaciones y los bloques administrativos tienden a enclaustrar a los individuos en un dominio de competencia parcial y cerrado, de ahí que se inclinen a parcelar y 'diluir la responsabilidad' y la solidaridad.[149] Ahora bien, los desarrollos de la autonomía individual, simultáneamente han conducido a la autonomización y la privatización de la ética. Así, ésta se encuentra laicizada e individualizada y, al debilitarse la responsabilidad y la solidaridad, ocurre un distanciamiento entre la ética individual y la ética de la ciudad.

Por otra parte, los progresos del individualismo ha impulsado a las personas a liberarse de ciertos constreñimientos biológicos de la reproducción (*coitus interruptus*, aborto, madre de alquiler); en Francia a fines del siglo XX, por ejemplo, una ética del derecho de la mujer se impuso al derecho de la sociedad de proteger su demografía e, incluso a una ética del respeto incondicional a la vida.

El desarrollo del individualismo muestra dos caras antagónicas; el relajamiento

147 Edgar Morin, *El método 6. Ética.*, Cátedra, Madrid, 2006, pp. 22,23.

148 *Cfr.* Morin, *El Método 2: La vida de la vida*, cap. II, "Auto-(geno-feno)organización".

149 Edgar Morin, *El método 6. Ética.*, Cátedra, Madrid, 2006, pp. 25-26,28..

de la opresión comunitaria que induce, a su vez, a un universalismo ético y al despliegue del egocentrismo. Si bien es fuente de responsabilidad de la conducta propia el individualismo genera un egocentrismo en aumento. De tal manera que el egocentrismo, al crecer en todas las esferas inhibe a su vez, las potencialidades altruistas y solidarias contribuyendo así a la desarticulación de las comunidades. Este hecho alienta la primacía del interés y del placer respecto al deber, también el incremento de una necesidad personal de amor donde la búsqueda de la felicidad individual, a cualquier costo, transgrede la ética a un nivel de pareja y familia. Piensa Morin que así "se da la erosión del sentido sagrado de la palabra dada, del sentido sagrado de la hospitalidad, de las raíces más antiguas de la ética".

Respecto a los fundamentos éticos se percibe una situación de crisis, al menos en el mundo occidental. Se puede percibir en cuanto a que 'Dios está ausente' y la ley se ha desacralizado; el Super-yo[150] social no se impone incondicionalmente y, en ciertos casos, también está ausente. El sentido de la responsabilidad se ha estrechado, el sentido de la solidaridad se ha debilitado. La crisis de los fundamentos de la ética se sitúa en una convulsión general de las bases de la certeza, que lleva a su vez a: crisis de los fundamentos del conocimiento filosófico y científico.[151]

Al hablar de crisis de los fundamentos éticos, se piensa que es producida por: el deterioro acrecentado del tejido social en distintos ámbitos; el debilitamiento del imperativo comunitario y de la Ley colectiva en el interior de las mentes; la degradación de las solidaridades tradicionales; la parcelación y en ocasiones disolución de la responsabilidad en la burocratización de organizaciones y empresas; el carácter cada vez más exterior y anónimo de la realidad social en relación al individuo; el superdesarrollo del principio egocéntrico en detrimento del principio altruista; la desarticulación del vínculo entre individuo, especie y sociedad y; la des-moralización que "culmina en el anonimato de la sociedad de masas, el desencadenamiento mediático, la sobrevaloración del dinero".[152]

De tal manera que ahora las fuentes de la ética ya no irrigan, la dinámica y energía individual está asfixiada por el egocentrismo; la fuente comunitaria está deshidratada por la degradación de las solidaridades. Como resultado de lo anterior se observa hoy en día un regreso a la religión que, revela a su vez, la crisis generalizada en

150 Término derivado de la teoría psicoanalítica de Freud, también llamado «superego»; en dicha perspectiva predomina el aspecto biologicista, no obstante su autor resaltó la importancia de la cultura y la sociedad dado que éstas se hallan presentes en la mente del individuo, en el superyó. Su emergencia se da en la infancia cuando el niño aprende de padres y familia el código moral y valorativo que moldeará sus actitudes y motivaciones ulteriores; dicho aprendizaje ocurre básicamente en las etapas pregenitales y como consecuencia del temor al castigo y de la necesidad de afecto. El superyó cumple la función de integrar al individuo en la sociedad; es la instancia que va a observar y sancionar los instintos y experiencias del sujeto y que promoverá la represión de los contenidos psíquicos inaceptables. En gran parte su influencia en la vida del sujeto es inconsciente. En el superyó se puede diferenciar el «ideal del yo» de la «conciencia moral», el primero para apuntar estados, situaciones y objetos valorados de manera positiva por el individuo y a las que orientará sus actos y comportamiento; la conciencia moral por su parte designa el ámbito de prohibiciones y sanciones a las que el sujeto cree debe someterse.

151 *Cfr*. Edgar Morin, *El Método 3. El conocimiento del conocimiento*, Cátedra, Madrid, 1988, p.22, 29.

152 André Jacob, *Cheminements de la dialectique á l'ethique*, Antropos, 1982; en Morin, E. *El Método 6. Ética*, Cátedra, Madrid, 2006, p. 30.

nuestra civilización. Dicha crisis se manifiesta con la aparición significativa de una necesidad ética, dadas la desintegración social, el aumento de corrupciones de todo tipo, la omnipresencia de incivilidades, el desencadenamiento de las violencias. De ahí la pertinencia a volver a las fuentes de la ética; para tal efecto Morin insiste que: *el acto moral es un acto de religación: religación con el prójimo, religación con una comunidad, religación con una sociedad y, en el límite, religación con la especie humana*. Precisamente ésta última conexión es la que hay que afianzar por que es la más descuidada y, paradójicamente, la acción del hombre en lo individual o social, pone en jaque la existencia de la especie humana y de la vida en su conjunto. Por eso la crisis ética de nuestra época es simultáneamente crisis de la religación individuo/especie/sociedad. Lo más complejo comporta las mayores diversidad, autonomía, libertad y riesgo de dispersión; la amistad, el amor y la solidaridad son los cimientos vitales de la complejidad humana. La religación cósmica nos llega por la conexión biológica, por la antropológica que se manifiestan como solidaridad, fraternidad y amistad. El amor es la religación antropológica suprema, es la expresión superior de la ética, Como dice Tagore, "el amor verdadero excluye la tiranía así como la jerarquía".[153] "La humanidad no sólo ha padecido insuficiencia de amor. Ha producido excesos de amor que se han precipitado sobre los dioses, los ídolos y las ideas, y que han vuelto sobre los humanos, transmutados en intolerancia y terror. (…) ¡Tanto amor engullido en la tan a menudo implacable religión de amor y tanta fraternidad engullida en la tan a menudo despiadada ideología de la fraternidad!"[154]

Por otra parte, en los actos y comportamientos del hombre se puede distinguir un principio de incertidumbre, específicamente en la relación intención-acción. Pongamos por caso que, la consciencia del bien y del deber esté asegurada, la ética encuentra problemas irresolubles en la sola consciencia del "bien hacer", de "actuar por el bien", de "cumplir con el deber"; pues hay un distanciamiento entre la intención y la acción. La intención corre el riesgo de fracasar en el acto desafortunadamente; de ahí la insuficiencia de una moral que desconoce el problema de los efectos y consecuencias de sus actos. La imperfección de la moral insular aparece cuando se sabe que la acción puede no realizar la intención. Aún cuando la intención moral aspire a ponderar las consecuencias de sus actos, la dificultad de preverlos se mantiene. La divisa "el infierno está lleno de buenas intenciones" implica que las consecuencias de un acto de intención moral pueden ser inmorales. Lo contrario, las consecuencias de un acto inmoral pueden ser morales. Mandeville en la fábula de las abejas, Adam Smith en su teoría de la "mano invisible", Hegel en su concepción de la "astucia de la razón" indican que las consecuencias de los actos individuales egoístas pueden ser benéficas para una colectividad.

Por tanto hay una relación antagónica y complementaria al considerar juntas la intención y el resultado de la acción moral. La intención moral sólo toma sentido en el resultado del acto. Lo anterior nos lleva a la noción de 'ecología de la acción' que plantea: toda acción escapa cada vez más a la voluntad de su autor a medida que entra en el juego de las interretroacciones del medio donde interviene.

---

153 Rabindranath Tagore, escritor indio (18861-1941) Premio Nobel de literatura 1913, citado por Morin, E. *El Método 6. Ética*, Cátedra, Madrid, 2006, p. 31-32, 40-41.

154 Edgar Morin, *El método 4: Las ideas, su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización*, Cátedra, Madrid, p.247.

De tal manera que la acción no sólo implica un riesgo de fracaso, sino también la posibilidad de que su sentido sea desviado o pervertido.[155] Esa acción, por ejemplo puede volver e impactar a su autor cual bumerang; tal ocurrió, por ejemplo, con la reacción de la aristocracia francesa para recuperar sus privilegios en 1789 que desencadenó la revolución. De ahí el primer principio: los efectos de la acción dependen no sólo de las intenciones del actor, sino también de las condiciones propias del medio en el que tiene lugar.

Ahora bien, cualquier acción presenta una doble y antagonista necesidad de riesgo y de precaución, como también de zozobra e incertidumbre en la correlación entre el fin y los medios. Al respecto la tradición muestra dos ramas distantes –e insuficientes– de la moral: la deontológica que obedece a la regla y la teleológica que responde a la finalidad; la primera privilegia los medios y la segunda los subordina. Como los medios y los fines inter-retro-actúan entre sí, la voluntad realista de eficacia puede recurrir a medios pocos morales que ponen en peligro de adulterar y corromper el fin moral; es frecuente que medios innobles al servicio de fines nobles perviertan a estos últimos. El segundo principio de la ecología de la acción es la impredecibilidad a largo plazo. Se pueden considerar o suponer los efectos de una acción en el corto plazo, sin embargo sus efectos a largo tiempo son impredecibles. Esta condición va en aumento; de tal manera que el actuar humano deviene en catástrofe desde el punto de vista y momento que no se puede prever, pues "se desencadenan procesos cuya salida es imprevisible, de suerte que la incertidumbre (…) se convierte en la característica esencial de los asuntos humanos."[156] En breve, ninguna acción humana tiene asegurado obrar en el sentido de su intención.

3.1 La complejidad ética

No obstante la apuesta a una estrategia sigue habiendo una irreductible incertidumbre ligada a la ecología de la acción, a los límites de lo calculable, a los antagonismos imperativos, a las contradicciones éticas, a las ilusiones de la mente humana. Lo cierto es que 'hay una contradicción y una incertidumbre ética de cara al mundo, a lo real, al mal'; ante ello es precisa una especie de revuelta contra ese mundo, contra lo real, el mal y el destino. Pero, ¿cómo asumir esta contradicción? Encontramos siempre la contradicción, la incertidumbre, pero también la necesidad de apostar y de una estrategia; hay en fin, una incertidumbre interna oculta bajo la apariencia unívoca del bien y el mal. La moral no compleja obedece a un código binario bien/mal, justo/injusto; en cambio la ética compleja concibe que el bien puede contener un mal, el mal un bien, lo justo lo injusto, lo injusto lo justo. Kant en su momento enunció un principio ético intrínsecamente seguro, que tiene fuerza de ley: "Actúa únicamente siguiendo la máxima que hace que tú puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal".[157] Pero lo hemos visto, el bien y el mal no siempre son evidentes y en ocasiones son falsamente evidentes. Comportan incertidumbres y contradicciones internas y, a este título, existe complejidad ética. El deber no es lo que sigue siendo simple frente a una realidad compleja. El deber es en sí mismo complejo. Hay pues, no sólo una incertidumbre, sino también una complejidad intrínseca a la ética.

155 *Cfr.,* Morin, E. *El Método 6. Ética*, Cátedra, Madrid, 2006, p. 46-47.

156 Hannah Arent*, La condition de l'homme moderne*, Pocket/Calmann, 2002, p.297. (Trad. esp.: *La condición humana*, Paidós, 1993)

157 Kant citado en Morin, E. *El Método 6. Ética*, Cátedra, Madrid, 2006, p.63-65.

La fe en nuestros valores éticos no impide en absoluto nuestra incertidumbre sobre su victoria. Pascal lo mostró bien: la duda no impide la fe, y la fe no excluye la duda. Podemos y debemos asumir las contradicciones de la acción (como confianza/desconfianza, audacia/precaución) de manera dialógica. "La única moral que sobrevive a la lucidez es aquella donde hay conflicto o incompatibilidad de sus exigencias, es decir una moral siempre inacabada, imperfecta como el ser humano, y una moral con problemas, en combate, en movimiento como el ser humano mismo".[158]

En cada una de las intenciones, de actos humanos la ética está sometida a la incertidumbre, a la opacidad, al enfrentamiento. Si partimos de toda esta complejidad, después de los efectos inesperados e incluso perversos del acto, luego entonces se impone la necesidad de "trabajar por el bien pensar" conforme a la expresión de Pascal, esto es, pensar de manera compleja. Para tal efecto se requiere de un conocimiento capaz de concebir la acción misma y sus condiciones, de contextualizar antes y durante dicha acción.

La ética del pensamiento. Pascal sostuvo que "trabajar por el bien pensar, ése es el principio de la moral"; estas palabras paradójicas parecen desconocer que no se podría deducir un deber de un saber. La moral es un tipo de verdad subjetiva en tanto el saber pretende la verdad objetiva. La ética del conocimiento entonces comporta un combate contra la ceguera y la ilusión -incluidas las éticas- el reconocimiento, incertidumbres y contradicciones, también éticas. El principio de consciencia intelectual debe aclarar el principio de consciencia moral; ambos son inseparables; hay que establecer un vínculo y a la vez una distinción. El pensamiento complejo reconoce la autonomía de la ética al tiempo que la religa: establece el vínculo entre el saber y el deber. No debemos, ni podemos concebir una ética insular.

Lo anterior nos lleva al individuo ético (autoética), donde el individualismo de nuestra civilización, como bien ha observado Ehrenberg, "no es tanto una victoria del egoísmo sobre el civismo o de lo privado sobre lo público cuanto el resultado del proceso histórico de la emancipación de las masas que, para lo mejor y para lo peor, pone la responsabilidad de nuestros actos en nosotros mismos…"[159] Es la dinámica de la "pasión de ser unimismo" que se encuentra con la "responsabilidad de sí", y simultáneamente de debilitamiento de los superegos; he ahí la posibilidad de una autoética. Ésta noción impone: en la pérdida de la certeza absoluta, en el debilitamiento de la voz interior que afirma "bien" o "mal", en la indecibilidad de los fines: a la teleología religiosa donde a la Providencia divina que guiaba el curso de la historia, le había sucedido la teleología del progreso, devenido providencial. Ya no se sabe cuáles son los fines de la historia humana como tampoco los de la vida y del universo.

En la consciencia de las contradicciones e incertidumbres éticas, en la consciencia de que ciencia, economía, política, artes tienen finalidades que no son intrínsecamente morales.[160]

La idea de 'autoética' se conforma en un nivel de autonomía individual, incluso allende las éticas integradas e integrantes. Las otras dos ramas de la ética (socioética

158 Edgar Morin, *Le Vif du sujet, Seuil*, 1969, p.128.

159 *Cfr*. Alain Ehrenberg, (1999) *L'eIndividu incertain*, Hachette, col. "Pluriel"; en Morin, E. *El Método 6. Ética*, Cátedra, Madrid, 2006, p.63-65.

160 Morin, E. *El Método 6. Ética*, Cátedra, Madrid, 2006, p.98-100.

y antropoética o del género humano) pasan necesariamente por la autoética, dado que implican: consciencia y decisión personal. La autonomía personal de alguna manera autonomiza la ética, puesto que pasa por una decisión y reflexión del individuo, lo que Westermarck llama "subjetivismo ético". Aunque privada de un fundamento exterior la autoética se alimenta por fuentes vivas (psicoafectivas, antropológicas, culturales, sociológicas); sin embargo, la autonomía ética es frágil y difícil desde el momento en que la persona experimenta más la angustia y el desasosiego, las incertidumbres éticas más que las plenitudes de la responsabilidad.

En este orden de ideas se puede hablar de una cultura psíquica, a partir del problema ético central para cada individuo; esto es el de su propia barbarie interior. Para superar tal barbarie traducida en sentimientos egoístas encontrados, que desquician y desequilibran emotivamente al individuo, la autoética emerge cual verdadera cultura psíquica, si bien un tanto más difícil pero necesaria que la cultura física ordinaria. En la autoética que sugiere Morin se pueden distinguir: 1. *La ética de sí a sí comporta*: autoexamen, autocrítica, honor, tolerancia, práctica de la recursión ética, lucha contra la moralina[161], resistencia al talión y al sacrificio del prójimo, un hacerse cargo responsable. 2. *Una ética de la comprensión*: con la consciencia de la complejidad y las derivas humanas, con la apertura a la magnanimidad y al perdón. 3. *Una ética de la cordialidad* (cortesía y civilidad) 4. *Una ética de la amistad*. El autoexamen puede traducirse como un pensarse bien, en un contexto donde la civilización actual da la primacía al exterior sobre el interior, lo que conduce a confiar principalmente en terceros (psiquiatras o psicoanalistas) la exploración de nuestras inquietudes y malestares emotivo-psíquicos. Si bien el prójimo importa para conocernos a nosotros mismos, no podría dispensarnos el autoexamen, que nos permite integrar la mirada del otro en nuestro esfuerzo para comprendernos a sí mismos. El ejercicio constante de la autoobservación suscita una nueva consciencia de sí que permite descentrarnos en relación a nosotros mismos, por tanto reconocer nuestro egocentrismo y tomar la medida de nuestras carencias, lagunas, debilidades. "El continente menos científicamente explorado sigue siendo la mente humana, y cada mente individual es para sí misma su suprema ignorancia."[162]

De ahí que el autoexamen, practicado permanentemente, puede y debe ser concebido como estado de vigilia sobre sí mismo; es una exigencia primera de la cultura psíquica.[163]

La autocrítica es el mejor auxiliar contra la ilusión egocéntrica y para la apertura al prójimo; se trata de dar energía a una consciencia autocrítica de control para

161 Moralina entendida como la simplificación y la rigidificación ética que conducen al maniquísmo, y que ignoran comprensión, magnanimidad y perdón. Podemos reconocer dos tipos de moralina: de indignación y de reducción, que se entrealimentan. La indignación sin reflexión ni racionalidad conduce a la descalificación del prójimo. La indignación se cubre totalmente de moral, cuando a menudo no es más que una máscara de cólera inmoral. La moralina de reducción limita al prójimo a lo que tenga de más bajo, a los actos malos que ha realizado, a sus antiguas ideas nocivas y le condena totalmente. Es olvidar que estos actos o ideas sólo conciernen a una parte de su vida, que después ha podido evolucionar, arrepentirse incluso. Considerar fascista de por vida a quien ha sido fascista en su juventud, estaliniano de por vida a quien ha sido estaliniano, canalla de por vida a quien ha cometido una vileza, eso es moralina. (Edgar Morin, *El método 6. Ética*, Cátedra, Madrid, 2006, p. 63.)

162 *Cfr. El método 5. La humanidad de la humanidad*, p.127.

163 Edgar Morin, *El método 6. Ética* Cátedra, Madrid, 2006, p. 101-103.)

que pueda examinar, con la menor discontinuidad posible, comportamientos y pensamientos para reconocer en ellos las trampas del autoengaño (*self-deception*) y la autojustificación. El problema clave de la ética-para-sí es el de la relación con el propio egocentrismo; la autocrítica se convierte así en una cultura psíquica cotidiana necesaria, una higiene existencial que mantiene una consciencia en vigilancia permanente.

Como complemento de lo anterior bien puede verse a la ética de la comprensión, si partimos de que la cosmovisión humana está sembrada de grandes agujeros negros de incomprensión, donde nacen indiferencias, indignaciones, hastíos, odios, menosprecios. Por doquier se ha extendido el cáncer de la incomprensión cotidiana humana; el mundo de los intelectuales que, aparentemente podría ser el más comprensivo, resulta el más gangrenado por hipertrofia del ego, por la necesidad de consagración, de gloria. Las incomprensiones entre filósofos son particularmente asombrosas.[164] Conviene distinguir la comprensión en: objetiva, subjetiva y compleja. La comprensión objetiva (de *cum-prehendere*, aprender juntos) comporta la explicación (*ex-plicare*, salir de lo implícito, desplegar). La explicación adquiere, reúne, articula datos e informaciones objetivos concernientes a una persona, un comportamiento, un hecho o situación, se trata de una aprehensión global. La comprensión subjetiva es fruto de la comprensión de sujeto a sujeto, lo que permite, por mimesis (proyección-identificación) comprender lo que el otro vive, sus motivaciones, sufrimientos. La comprensión compleja abarca explicación, comprensión objetiva y subjetiva; es multidimensional, no reduce al prójimo a uno sólo de sus rasgos, de sus actos, tiende a aprehender en conjunto las distintas características o aspectos de la persona, insertándolos en un contexto, a percibir sus propiedades singulares y a la vez globales. Existe una comunidad entre los tres modos de comprensión; el prefijo *com* (complejidad y comprensión) indica su vínculo: com-prender, captar conjuntamente , abarcar; la explicación integra objetivamente, la comprensión subjetiva abarca subjetivamente, la comprensión compleja lo hace de manera subjetiva y objetivamente. Es una falta intelectual reducir un todo complejo a uno sólo de sus componentes y esta falta es peor en ética que en ciencia. La reducción hace incapaz de comprender al prójimo.[165]

En este marco, "lo propio del pensamiento complejo es comportar intrínsecamente un metapunto de vista sobre las estructuras del conocimiento. Permite así comprender el paradigma de disyunción/reducción, que reina mayoritariamente en nuestros modos de conocimiento no sólo ordinarios sino también científicos, y finalmente comprender los determinantes paradigmáticos de la incomprensión." (…) "… el pensamiento complejo evita disolver la responsabilidad de un determinismo que disuelve toda autonomía del sujeto, y condenar pura y simplemente al sujeto juzgado responsable y conciente de todos sus actos.

Evita pues el reduccionismo sociológico así como el moralismo implacable. (…) afronta sin cesar la paradoja de la irresponsabilidad-responsabilidad humana."[166] Morin estima que se puede comprender al adversario al mismo tiempo que se le hace frente e incluso, combate; afirma que hay que sustituir la eficacia ciega del

164 *Idem*.

165 *Ibid.,* pp.124-126.

166 Morin, E. *El Método 6. Ética*, Cátedra, Madrid, 2006, pp. 130,134-135.

maniqueísmo por la lucidez de la apuesta y la eficacia de la estrategia. Sobre todo sostiene que siempre hay que salvar la comprensión, pues sólo ella hace de los seres humanos, lúcidos y éticos, a la vez. En breve, la ética tiene como misión resistir al carácter despiadado que adquiere la política librada a sí misma; no se excluye al conflicto, más bien se le coloca en un lugar privilegiado, pero el conflicto de las ideas. Existe, en fin, el conflicto entre la ética de la comprensión y la ética de la responsabilidad. La responsabilidad puede conducir a asumir luchas mortales para proteger vidas, defender la comunidad, mantener el derecho. Con todo ello, es preciso repetir: la lucha a muerte no podría entrañar la reducción del enemigo a un ser abyecto, a un animal dañino; nunca se debe dejar de comprenderlo, contextualizarlo, continuar reconociendo al otro como un ser humano.

4. Conclusiones

Como se vive en el 'paradigma de la simplificación' caracterizado por los principios: *abstracción, disyunción,* y *reducción,* es necesario trascender para mejor comprender el 'conocimiento del conocimiento'. Estamos acostumbrados y alentados en esta forma de pensar que parte de lo claro y distinto, metodológicamente hablando; cierto es que esto da confianza, sin embargo, contrario a lo anterior, el método del pensar complejo propone aprender a transitar en la incertidumbre, en las penumbras donde regularmente nos hallamos. El pensamiento complejo es lógico y, no obstante reconoce el rol de la imaginación, que trasciende a la dimensión lógica; no excluye lo lineal, sino que la incorpora a su construcción de modelos para comprender la realidad; no desprecia o subestima lo simple, por el contrario critica la simplificación; reflexiona a partir de 'macroconceptos', que son el resultado de una asociación de ideas, nociones, términos y conceptos distanciados por lo general, antagónicos incluso, pero en una creativa co-inter-relación de donde surgen formas complejas que, sin esa dinámica de interacción de desvanecen.

Las circunstancias y condiciones de vida actuales permiten asumir una consciencia del destino común en un momento que se le puede identificar como 'la era planetaria' que muestra a la humanidad la manera en que se ve involucrada en lo general como especie, y en lo particular como individuos humanos, en una odisea terrena que pone en grave riesgo, hoy más que nunca, la vida como fenómeno universal, en su conjunto. La humanidad ahora convive con dos tensiones antagónicas y complementarias; por una parte la ciencia, la técnica, la industria y el interés económico que arrasan, 'racionalmente' con los recursos naturales y finitos; y por la otra, los principios humanistas y emancipadores del ser humano que no acaban de comprender, menos de resolver los grandes fenómenos y problemas de la humanidad: corrupción, hambre, ignorancia y pobreza. De ahí la urgencia por precisar la viabilidad de una sociedad-mundo –como la humanidad que es sólo una– competente para dirigir a la población mundial en su inmensa riqueza de la diversidad, en un sólo devenir planetario-universal.

En cuestiones de epistemología una teoría no es propiamente el conocimiento, pero sí alienta y facilita el saber; no es un punto de arribo como pudiese pensarse en tanto que aspira a explicar y comprender un hecho o fenómeno, natural, social, cósmico; es la posibilidad de un arranque, de una partida; no es una solución sino la posibilidad de abordar-tratar un problema. La teoría sólo cumple un rol cognitivo, adquiere vida por decirlo de alguna manera, en el pleno ejercicio y empleo de la

actividad mental del sujeto. Es esta intervención del individuo que aprehende, lo que le confiere al método su indispensable papel. En el pensamiento complejo la teoría esta entramada, esto es un terreno fértil; sólo resta para echar andar al método, iniciativa, estrategia, invención, arte, incluso en el abordaje mediante macroconceptos.

En este contexto la educación deberá considerar que la experiencia del siglo XX, tanto en ciencias como en el arte en general muestra un nuevo rostro de la incertidumbre y de la confusión. Ya no es sólo el clásico rubro de la ignorancia humana, sino del desconocimiento agazapado, disimulado en el corazón del saber prestigiado como el más cierto, esto es, el conocimiento científico. El pensamiento complejo de entrada coloca entre paréntesis 'el cartesianismo' al tiempo que asume y retoma los logros básicos de la filosofía de la sospecha, asume totalmente la idea socrática de ignorancia, la duda de Montaigne y la apuesta pascaliana. El pensar complejo aspira señalar a la humanidad el conocimiento en su radicalidad; del 'conócete a ti mismo' socrático se pasa al 'conócete a ti mismo, conociendo'. Se pretende una ciencia con conciencia, tal es el imperativo del pensamiento complejo que apunta a la sociedad-mundo.

En este marco la epistemología compleja no puede estar suspendida sobre los saberes; a la inversa, debe integrarse en cualquier iniciativa cognitiva que asuma el apremio legítimo de problematizarse. Frente al desafío de la complejidad de lo real, todo pretendido conocimiento requiere, hoy como nunca antes, de reflexionarse, ubicarse. De ahí el requerimiento de quienquiera conocer, sea en lo sucesivo: 'no hay conocimiento sin conocimiento del conocimiento'. Por tanto una epistemología compleja debe descender a las personas interesadas y motivadas en ello; para tal propósito es precisa una revolución en los pensamientos de los hombres a través de la educación.

El método que elabora y propone Morin en el pensamiento complejo es un auxilio a la estrategia para descubrir e innovar; su fin es respaldar al sujeto a pensar por sí mismo y dar respuesta al reto de la complejidad de los problemas. Para tal propósito se requiere la reflexión que enfrente y no esquive la paradoja: el sujeto (operador) del saber es simultáneamente un objeto del conocimiento. Es un método autoproducido desde la necesidad por compartir saberes dispersos que trasciendan posiciones que disjuntan o unifican exageradamente; todo en la intención de dialogar con lo real. Aspira a reincorporar el rol del sujeto observador/conceptuador/estratega en todo conocimiento, donde queda claro que él no refleja sino que construye la realidad. En tal dinámica el sujeto evidencia una aptitud estratégica para adentrarse en lo ambiguo e incierto, busca y ocupa de informaciones y precisiones desde su inteligencia.

El sujeto en Morin tiene la virtud de resistirse al engaño de los deseos, hábitos y miedos subjetivos; no obstante, la información pasa por sus sentidos y se 'materializa' en "sustancias químicas y modificaciones neuronales que almacenan físicamente la significación simbólica de las recepciones sensoriales." Con esto el autor del pensar complejo se adhiere al empirismo como posición epistemológica, no obstante que a lo largo de su obra reivindica también a la razón, a la vez que cuestiona su imperio y cerrazón a otras posibilidades fuera de ella. Así llegamos a una paradoja de la epistemología compleja: cuestiona la 'racionalización' por llevar a la reducción de las cosas y hechos complejos, pero se vale de la razón para comprender, desde la

experiencia individual y construir saberes. Respecto a la ética el sentimiento de pertenencia a una comunidad es una fuente de responsabilidad y solidaridad, que a su vez, irrigan la actitud moral. Es mediante el lenguaje y la comunicación que *la ética se explicita en las sociedades*. Así emerge históricamente la conciencia moral en el individuo desde un desarrollo complejo en la relación triádica: individuo/especie/sociedad; por lo mismo es relativamente autónoma y reúne en sí misma la contradicción entre la moral de los grupos dominantes y la del conjunto social que es dominado; se expresa en el imperativo del amor al hermano y el de solidaridad con la comunidad. Los tiempos actuales apertura la era planetaria que conllevan a una 'ética metacomunitaria' a favor de la humanidad toda, no importando filiación étnica, nacional, política o religiosa.

El individualismo evidencia dos facetas, el relajamiento de la presión comunitaria que induce a un universalismo ético y el despliegue del egocentrismo. Si bien alienta una responsabilidad respecto a la conducta propia, el individualismo lleva a un egocentrismo; de tal suerte que éste al aumentar inhibe las potencialidades altruistas y solidarias, contribuyendo así a la desarticulación de las comunidades. Tal circunstancia motiva la primacía del interés y placer contra el deber.

Ante crisis generalizadas, en diversos ámbitos y espacios, se observa una imperiosa necesidad ética, considerando la desintegración social, las corrupciones de todo tipo que aumentan en lugar de disminuir, la expresión de incivilidades y el desencadenamiento de violencias, por no decir salvajismo en muchas acciones humanas. He ahí la urgencia por mirar y atender las fuentes de la ética. Tener presente que toda acción humana es un acto moral que religa con el prójimo, la comunidad, con la sociedad y, en última y a la vez primera instancia, con la especie humana. Religación cósmica también que proviene de la conexión biológica y antropológica, manifiestas como solidaridad, fraternidad y amistad. Habrá que tener presente que lo más complejo comporta diversidad, autonomía, libertad y riesgo de dispersión; ante ello la amistad, el amor y la solidaridad son las bases vitales de la complejidad del hombre.

La 'ecología de la acción' recapitulemos, plantea que toda acción (humana) escapa a la voluntad de su autor en cuanto entra en la dinámica de las 'interretroacciones' del medio donde se produce. Consta de dos principios, el primero observa que los efectos de la acción dependen no sólo de las intenciones del actor, sino también de las condiciones propias del medio en el que tiene lugar; el segundo establece la impredecibilidad a largo plazo. Se pueden suponer los efectos de una acción a corto plazo, empero, sus consecuencias al paso del tiempo son impredecibles. De tal manera que la acción humana deviene en catástrofes desde el momento que no se puede prever, dado que se desencadenan procesos imprevisibles; entonces la incertidumbre resulta ser la característica esencial de la cuestión humana: he ahí la complejidad que nos resistimos ver. De querer comprender tal situación es preciso un cambio de mentalidad respecto al mundo actual, contra lo real, el mal y el destino, según piensa Morin. Si partimos de toda esta complejidad, después de los efectos inesperados e incluso, algunas veces, perversos del acto, luego entonces se impone la necesidad de "trabajar por el bien pensar" conforme a la expresión de Pascal, esto es, pensar de manera compleja.

La noción de 'autoética' en la visión ética moriniana se conforma en un nivel de autonomía individual, más allá de las éticas integradas; se complementa con la

socioética y la antropoética (o del género humano) que pasan necesariamente por la primera, e implican consciencia y decisión personal. La autonomía personal de alguna manera autonomiza a la ética, desde el momento en que pasa por una decisión y reflexión individuales; en este sentido conviene sustituir la eficacia miope del maniqueísmo por una lucidez de la apuesta y la eficacia de la estrategia. También salvar la comprensión pues sólo ella hace hombres lúcidos y éticos, a la vez.

5. Bibliografía

- Morin, Edgar, *Educar en la era planetaria.* Gedisa. Barcelona 2003.
- ----------, *El hombre y la muerte.* Kairós, Barcelona, cuarta edición,1970.
- ----------, *El paradigma perdido, ensayo de bioantropología*, Kairós, Barcelona, séptima edición, 2005.
- ----------, *El método I: La naturaleza de la naturaleza.* Cátedra. Madrid 1999.
- ----------, *El método II: la vida de la vida.* Cátedra. Madrid 1998.
- ----------, *El método III: el conocimiento del conocimiento*. Cátedra, Madrid 1994.
- ----------, *El método IV: las ideas.* Cátedra, Madrid 1998.
- ----------, *El método V. la humanidad de la humanidad: la identidad.* Cátedra. Madrid, 2006.
- ----------, *El método VI. Ética.* Cátedra. Madrid, 2006.
- ----------, *La cabeza bien puesta. Bases para una reforma educativa*, Nueva Visión, Buenos Aires, 20007. 6ª reimpresión.
- ----------, *Los siete saberes necesarios para la educación del futur*o. UNESCO. 1999.
- ----------, *Introducción al pensamiento complejo. Gedisa. Sexta reimpresión 2003.*
- ----------, *Introducción a una política del hombre,* Gedisa, Barcelona, 2002.
- ----------, *Pensar Europa, la metamorfosis de un continente*. Gedisa. Cuarta edición 2003.
- ----------, *Tierra patria,* Kairós, Barcelona, segunda edición 2005.

La bioética

en la educación y actualización de profesionales e investigadores de la salud

León Olivé[167]

Introducción

En este trabajo se defiende una concepción sobre la epistemología y la ética que las liga al análisis crítico de las prácticas sociales y su estructura axiológica. En particular, se sostiene que la epistemología debe analizar críticamente la estructura axiológica de las prácticas cognoscitivas, es decir, las que generan conocimiento, que pueden ser científicas, técnicas, tecnológicas o de otro tipo (por ejemplo las que generan conocimiento tradicional en sociedades no modernas). Se propone que la ética debe incidir en las prácticas sociales proponiendo normas y valores que permitan la convivencia armoniosa y cooperativa entre grupos humanos con diferentes morales positivas, lo cual significa en muchos casos que se modifique la estructura axiológica de diversas prácticas. La bioética debe analizar críticamente la estructura axiológica de las prácticas sociales que tienen que ver con el fenómeno de la vida en todos sus aspectos (entre ellas las médicas, las profesionales de la salud, las agrícolas, y en general las que pueden incidir positiva o negativamente en el ambiente). Tanto la epistemología como la bioética, entonces, tienen una dimensión descriptiva y una normativa. A partir de tales concepciones se desprenden algunas consideraciones acerca del papel de la bioética en la formación de nuevos médicos y profesionales de la salud, así como en su educación continua. Se discuten algunos problemas bioéticos específicos como el aborto, la relación médico/profesional de la salud-paciente, y el papel social de los médicos y de las instituciones de salud.

167 Profesor investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Cinco contextos relevantes en las prácticas médicas y de salud

A la ciencia en general, a las disciplinas que intervienen en los sistemas de salud, y a la medicina en particular, se les puede analizar en relación con cuatro contextos: 1) la investigación e innovación, 2) la educación (de nuevos científicos, nuevos miembros de la disciplina en cuestión, o médicos) y la comunicación (entre pares y la comunicación con el público amplio), 3) la aplicación y, 4) la evaluación.[168] A estos cuatro contextos, en el caso de las disciplinas de la salud, habría que incluir el "contexto de servicio", el de la práctica profesional, que no se reduce al de aplicación, en virtud del lugar central que ocupa la relación entre los profesionales y las instituciones de salud con los ciudadanos usuarios (pacientes). No se trata de compartimentos estancos, como si cada uno de estos contextos no tuviera que ver con los demás. En realidad hay grandes intersecciones entre los cinco, y en ocasiones son difíciles de separar en la práctica, pero conviene hacer la distinción analítica entre ellos, pues cada uno tiene rasgos característicos, y enfocarse en cada uno de ellos permite plantear y proponer respuestas a problemas éticos específicos.

El contexto de investigación e innovación se refiere desde luego a las actividades encaminadas hacia la generación de nuevo conocimiento, por ejemplo sobre enfermedades y formas de curarlas y prevenirlas. Pero la innovación, sobre todo en los últimos tiempos, no se deriva sólo de la investigación científica en su sentido tradicional, sino de muchos otros procesos creativos y de invención que conducen a la transformación y el mejoramiento de artefactos, procesos, sistemas o servicios, que permiten entender mejor y resolver de manera más eficiente un problema. Sin embargo, la caracterización y la determinación de si hay mayor eficiencia en el tratamiento de un problema, digamos uno de salud pública, como el aborto o el control de una enfermedad como el sida y la atención a los enfermos de dicho padecimiento, es una cuestión directamente relacionada con el contexto de evaluación; los resultados dependerán de los puntos de vista que se tomen en cuenta. No es lo mismo evaluar el tratamiento de enfermos de un cierto padecimiento, digamos el sida, y los resultados, bajo criterios y parámetros establecidos únicamente por "expertos", que si se toma en cuenta, no sólo la opinión, sino si se favorece la participación activa de los pacientes.

El contexto de educación y de comunicación es aquél donde se dan, por una parte, los procesos de enseñanza y aprendizaje de los nuevos médicos y de los profesionales de la salud. La enseñanza y formación de nuevos médicos implica desde luego la comunicación, aunque también hay que subrayar la comunicación en otros procesos, como en la relación médico-paciente, y entre las instituciones de salud y el público amplio, cuya importancia es crucial por ejemplo en campañas sanitarias. El contexto de enseñanza corresponde muy bien con lo descrito por Thomas Kuhn por medio de sus célebres conceptos de comunidad científica, paradigma y matriz disciplinar.[169] Por medio de estos procesos de enseñanza-aprendizaje se transmiten a los futuros médicos los sistemas conceptuales y lingüísticos propios de la profesión médica, los valores metodológicos, epistemológicos, e idealmente deberían transmitirse los éticos, aunque esto no siempre se hace. También se transmiten las representaciones

168 *Cfr*. (Echeverría 1995), pp. 58 y ss.
169 Véase (Kuhn 1970) y su Posdata.

(creencias, teorías, modelos), técnicas (por ejemplo operatorias, de auscultación y diagnóstico), manejo de instrumentos, así como otras formas de conocimiento tácito, no explícito, por ejemplo para relacionarse con los pacientes.

Cada vez con mayor frecuencia resulta importante la manera en que se haga la comunicación con el público no especialista, por ejemplo para el éxito de determinadas campañas de salud (piénsese en el sida, el virus de papiloma humano, la influenza, etc.).

El contexto de aplicación se refiere precisamente a la transformación en los individuos, en los grupos humanos, en las sociedades y en el ambiente, por la realización de acciones, individuales y colectivas, mediante las cuales se aplican conocimientos médicos y de las disciplinas de la salud. En muchos casos tales acciones están guiadas por políticas públicas. Las que nos interesan aquí son políticas públicas en materia de salud.

La evaluación se encuentra presente en todos los procesos científicos y científico-tecnológicos, así como en los de salud, y abarca una gran cantidad de aspectos. Entre los que conviene subrayar se encuentra la evaluación de propuestas de nuevas teorías y modelos, de evidencia que los respalda, de su utilidad para la comprensión y resolución de problemas. También se deben evaluar los protocolos de investigación, tanto desde el punto de vista científico-técnico en sentido estricto, es decir en cuanto al diseño metodológico, la racionalidad de los fines a alcanzar y de los medios a utilizar, como desde una perspectiva ética. Es indispensable la evaluación ética de los protocolos y de la realización y resultados de investigaciones, pues prácticamente en todos los casos estarán involucrados seres vivos, animales no humanos muchas veces, y por lo general en las últimas fases de los protocolos de investigación en salud, seres humanos con quienes se estará experimentando. También deben evaluarse las prácticas en los contextos de enseñanza y comunicación, de aplicación y de servicio. Esto incluye a las políticas públicas en materia de salud y sus resultados, así como los tratamientos específicos a los que se sometan enfermos. Todo esto debe ser evaluado en cuanto a su pertinencia, riesgos, eficiencia y obtención de resultados propuestos, así como en aspectos éticos. Por ejemplo, ¿las políticas en salud, y las relaciones entre médicos y otros profesionales con los pacientes, consideran a los últimos seriamente como agentes morales? Para todas las evaluaciones, no sólo las éticas, será muy importante tomar en cuenta las normas y valores en función de los cuales se hacen las evaluaciones, así como los puntos de vista e intereses que se consideran al hacerlas.

Por último, hemos mencionado en el caso de la salud **el contexto de servicio**. Todos los contextos anteriores cobran sentido en función de la atención que se ofrezca a los seres humanos y la medida y formas en que se comprendan y solucionen sus problemas, como individuos y como grupos y sociedades en su conjunto.

Problemas éticos en las disciplinas y servicios de salud

A las disciplinas que tienen que ver con la salud, y en especial a la medicina, se les plantean problemas éticos particulares, distintos a otras profesiones, en virtud de sus fines, de su objeto de estudio, de la materia de trabajo y de su aplicación, pues en el centro de la atención están los seres humanos, personas racionales y autónomas,

cuya relación con el médico y con otros profesionales de la salud, por definición, se establece a partir de la necesidad de remediar o prevenir padecimientos —que muchas veces van acompañados de un sufrimiento—, o en general de mantener un íntegro y completo estado de bienestar físico, mental y social. Es decir, como parte constitutiva de las disciplinas de la salud se encuentran las relaciones entre los practicantes de las mismas (médicos profesionales, investigadores y otros miembros de los sistemas de salud) con otros seres humanos que buscan aliviar o evitar ciertas formas de sufrimiento, y restablecer o mantener su estado de bienestar físico, mental-emocional y social.[170] Por esta razón, la relación médico-paciente, y el papel social del médico, como individuo, y de la medicina, como conjunto de prácticas y de instituciones que forman parte de los sistemas de salud, constituyen dos de los temas centrales de la ética médica (entendida ésta como parte de la bioética: la parte que se ocupa específicamente de los problemas éticos de la profesión médica y de su entorno).[171]

Estos son dos de los problemas que conviene subrayar y atender en la formación de nuevos médicos y profesionales de salud. En los apartados que siguen defenderemos una propuesta que consideramos adecuada para enfocar la práctica médica, y en general las prácticas profesionales de la salud, para comprender mejor estos dos problemas: la relación de los profesionales de la salud con los pacientes, y el papel social de los médicos y profesionales de la salud. También la consideramos apropiada para discutir las maneras de preparar a los nuevos profesionales para que enfrenten los retos éticos que se derivan de su papel social y en particular de su relación con los pacientes.

Las profesiones de la salud, incluyendo la médica, están constituidas por un complejo de prácticas

La profesión médica es una de las más complejas que han inventado los seres humanos, y el médico debe desempeñar, simultáneamente, una serie de papeles, entre los que se pueden mencionar el médico como científico, como humanista, como educador, como tecnólogo, como artista, como terapeuta y muchas veces como psicoterapeuta, como comunicador, como gestor y como administrador.

Desde luego no quiere decir que cada médico individual deba realizar funciones según todos estos papeles, pero normalmente un médico individual debe combinar varios de ellos, a veces incluso simultáneamente, aunque por lo general transcurre por varios de ellos a lo largo de su carrera profesional. Pero en cambio los miembros de la comunidad médica profesional en su conjunto sí deben desempeñarse en todos esos roles.

Para comprender mejor los problemas éticos que se planean a los médicos y otros miembros de las instituciones y los sistemas de salud, y para fundamentar la propuesta que queremos defender en este trabajo acerca de la manera de enfrentarlos, conviene preguntar por la unidad de análisis más apropiada.[172] La unidad de análisis adecuada, ¿está constituida, por ejemplo, por los médicos y demás miembros de

170 Véase Camarena (2009).

171 *Cfr*. (Pérez Tamayo 2002)

172 Por "unidad de análisis" queremos decir la entidad cuya identidad debemos identificar y cuyo desempeño queremos evaluar, por ejemplo en cuanto al cumplimiento de los fines que se plantean en las instituciones y los sistemas de salud.

los sistemas de salud como individuos, por las instituciones, por cada sistema de salud (a niveles locales—por ejemplo municipales—, estatales, regionales, o nacionales)? Ciertamente no hay una respuesta general válida para todos los casos, según el problema en cuestión será pertinente tomar una u otra unidad de análisis. Por ejemplo, si se trata de evaluar el tratamiento dado a un enfermo en particular, por un médico específico, será relevante evaluar el desempeño de dicho médico en lo individual, lo cual no excluye que se evalúe el desempeño de otros miembros del sistema, enfermeros, trabajadores sociales, funcionarios, laboratoristas, e incluso personal de intendencia, así como el de una institución en su conjunto, una clínica o un hospital en particular. En otros casos podrá quererse evaluar la capacidad de respuesta de un sistema de salud en su conjunto, a nivel nacional y/o a niveles locales.[173]

Para nuestros fines, que consisten en hacer ver la liga entre epistemología y ética, y cómo están imbricadas en relación con diversos e importantes problemas bioéticos, así como discutir la mejor forma de abordar tales problemas y de preparar a nuevos médicos y profesionales de la salud para enfrentarlos, proponemos que la unidad de análisis adecuada es la "práctica médica" y, en general, las prácticas profesionales y de investigación en los sistemas de salud.

Prácticas sociales y otras prácticas (profesionales, médicas, científicas)

Para elucidar los conceptos de "práctica profesional", "práctica médica" y "práctica científica", comentemos primero el de "prácticas social". Las *prácticas sociales* están constituidas por grupos de seres humanos que realizan ciertos tipos de acciones intencionales y son, por tanto, agentes capaces de un comportamiento que puede ser racional o no, además de sujetos con creencias, intenciones, deseos y emociones. Además de los sujetos-agentes, las prácticas incluyen una estructura axiológica compuesta por los fines que se persiguen mediante esas acciones, así como los valores y las normas involucradas al buscar esos fines y al evaluar los fines mismos, la medida en que se alcanzan, así como los medios utilizados para lograrlos. Las acciones son guiadas por las representaciones (creencias, teorías y modelos) que tienen los sujetos-agentes, y también involucran conocimiento tácito. Por lo general en todas las sociedades hay prácticas, por ejemplo, económicas, técnicas, educativas, políticas, recreativas y religiosas. En las sociedades modernas hay además prácticas tecnológicas y científicas. En casi todas las sociedades humanas ha habido prácticas terapéuticas, que en las sociedades modernas se han institucionalizado sobre todo en prácticas médicas y de los profesionales de la salud, por lo general basadas en paradigmas científico-tecnológicos. Veamos entonces algunos rasgos de las prácticas científicas y tecnológicas, pues muchas prácticas de la salud, o bien son de este tipo, o incorporan elementos de ellas, por ejemplos conocimientos, o el uso de determinados artefactos.

Las *prácticas científicas* son un tipo de prácticas sociales. Se caracterizan porque el objetivo principal que se persigue en ellas es la generación de conocimiento, el cual es sancionado de acuerdo con valores y normas metodológicas propias de cada

173 Por ejemplo, es interesante analizar las evaluaciones de la capacidad de respuesta y de manejo eficiente del problema, por parte del sistema nacional de salud en México, a raíz del brote de influenza humana A (H1N1) que apareció en la primavera de 2009. Al respecto véase (Olivé 2009) (en prensa).

disciplina científica que garantizan, humanamente hablando, que los resultados que satisfacen dichas normas y valores constituyen conocimiento fiable, aunque falible.

Desde este punto de vista, entonces, la ciencia se entiende como un conjunto de prácticas que se desarrollan dentro de los sistemas de ciencia, que incluyen no sólo a las instituciones (centros, institutos, universidades, etc.) donde se desarrolla la investigación científica, sino también a las instituciones y agencias encargadas del diseño e implementación de políticas científicas —como el CONACYT y organismos estatales de ciencia y tecnología como el COMECYT en el Estado de México (Consejo Mexiquense de Ciencia y Tecnología), por ejemplo—, e incluyen también a las instituciones y órganos encargados de la enseñanza y de la comunicación de la ciencia.

Lo mismo podemos decir de las prácticas médicas. Se trata de prácticas sociales con una peculiar estructura axiológica, cuyos objetivos centrales constituyen la preservación de los estados de bienestar de las personas, la curación de padecimientos, evitarlos en la mayor medida posible y, en su caso, mitigar el sufrimiento de las personas cuando los padecimientos son incurables.[174] Otras prácticas profesionales dentro de los sistemas de salud coadyuvan a obtener los mismos fines y su estructura axiológica es semejante a la de las prácticas médicas.

Los conceptos de "práctica científica" y "sistema científico" son complementarios. De hecho la distinción se hace para fines del análisis únicamente, pues en la realidad social las prácticas científicas están insertas en sistemas científicos, y éstos no existen al margen de las prácticas; al contrario, los sistemas existen y se reproducen por medio de ellas. Con el concepto de "sistema científico", por ejemplo, se hace énfasis en las instituciones en las que se desarrollan las prácticas científicas (centros de investigación y enseñanza, universidades), así como en las que se diseñan y aplican las políticas científicas (instituciones como CONACYT, COMECYT, etc.), incluyendo los procesos de evaluación (de individuos, de grupos y de instituciones), así como en las relaciones e interacciones entre todas ellas.

Nuevamente, una situación análoga se presenta en el caso de las prácticas profesionales, incluyendo las médicas, y de investigación en los sistemas de salud. Éstos últimos existen y se reproducen por medio de las primeras.

Una importante consecuencia de esta manera de concebir a la ciencia, por una parte, y a los sistemas de salud y sus relaciones con las prácticas de los profesionales e investigadores en materia de salud, por la otra, es que a partir de ella ya no es sostenible la tesis de su neutralidad ética, ni de la ciencia en general, ni de la investigación en salud en particular y desde luego, ni de los sistemas e instituciones de servicios de salud. Para ver eso basta reparar en que desde esta perspectiva la ciencia en general, la investigación en salud en particular, así como los servicios de salud, se conciben como un conjunto de prácticas que consisten en grupos de sujetos-agentes intencionales que realizan determinadas acciones con ciertos propósitos, que utilizan determinados medios para tratar de obtener sus fines, y que de hecho generan resultados, algunos previstos y buscados intencionalmente, pero otros imprevistos y no buscados. Los medios utilizados, los fines que se buscan, las intenciones, y los resultados de hecho producidos (aunque no hayan sido buscados intencionalmente), todo esto es susceptible de evaluación desde un punto de vista ético.

174 *Cfr*. (Pérez Tamayo 2002).

Algo análogo puede decirse con respecto a la *tecnología*. Suele reducirse la tecnología a los artefactos, o en todo caso a los artefactos más las técnicas por medio de las cuales éstos se producen, entendiendo por técnicas a los conjuntos de reglas, instrucciones y habilidades para transformar objetos.[175] De nueva cuenta, el problema de concebir así a la tecnología es que se excluye a los sujetos-agentes que tienen intenciones, buscan determinados fines, utilizan ciertos medios para lograrlos, y obtienen de hecho ciertos resultados que tienen consecuencias en la sociedad y en el ambiente. Y entonces, por ejemplo, los problemas éticos de la tecnología parecen reducirse sólo a la aplicación de determinados artefactos, lo cual abre la posibilidad de considerar a los artefactos mismos como éticamente neutrales, considerando que los problemas éticos surgen sólo con respecto al uso que determinados agentes les den.

Pero existe otra forma de entender a la tecnología, según la cual los problemas éticos que enfrenta se encuentran en todos los contextos que señalamos al principio: los de investigación e innovación, enseñanza y comunicación, aplicación y evaluación. Desde este otro punto de vista se entiende a la tecnología como un conjunto de prácticas que se desarrollan dentro de sistemas determinados conformados por instituciones académicas, empresas, industrias, organismos de regulación (que otorgan o niegan permisos para la fabricación y distribución de determinados artefactos) y que están encargados de establecer y llevar adelante políticas, etc.

Bajo esta concepción, las *prácticas tecnológicas*, a diferencia de las científicas, están orientadas no principalmente hacia la generación de conocimiento, sino a la transformación de objetos, que pueden ser materiales o simbólicos, aunque muchas veces para ello generan nuevo conocimiento. No necesariamente buscan satisfacer un valor de mercado, como lo ilustra el caso de mucho del trabajo que se ha venido realizando en torno al *software* libre en nuestros días, pero es cierto que en las sociedades cuya economía se rige por el mercado, la tendencia dominante es que las prácticas tecnológicas generen productos con un valor de cambio que se realiza en el mercado. Esto es lo que ocurre hoy en día con la mayoría (si no es que todas) las empresas farmacéuticas. Sin embargo, es concebible la articulación de prácticas de innovación que generen resultados, artefactos, terapias y medicamentos que busquen todavía la satisfacción de necesidades humanas básicas, el alivio del sufrimiento causado por ciertos padecimientos, por ejemplo, y que no tengan como objetivo principal la obtención de ganancias económicas en un mercado. La operación y los resultados de los sistemas de salud también pueden evaluarse en términos de mercado, o en función de otros valores, como la satisfacción de las necesidades básicas de salud de la mayor parte de la población, sin atender a ganancias económicas por parte de quienes hacen la inversión, el Estado por ejemplo.

Las prácticas tecnológicas incluyen conocimiento tácito que las hace posibles, pero además están basadas en conocimientos que provienen en gran medida de prácticas distintas. Una de las características de las prácticas tecnológicas —a diferencia de las que podemos llamar simplemente *técnicas*— es que necesariamente deben basarse en conocimientos científicos, aunque no exclusivamente en ellos.

Esta propuesta distingue entonces entre *prácticas técnicas* y *tecnológicas*, reservando el término de "tecnología" para aquellas prácticas cuyo objetivo

175 Véase (Quintanilla 2005).

central es la transformación de objetos mediante procedimientos que se benefician del conocimiento científico, aunque no se basen exclusivamente en él. Las prácticas técnicas, en general, son aquéllas que transforman objetos sin hacer uso necesariamente del conocimiento científico.[176] Entre ellas pueden mencionarse técnicas de caza, de agricultura tradicional, terapéuticas tradicionales, de confección de vestido, de construcción en sociedades premodernas, etc. Por lo tanto, ha habido técnica en toda sociedad humana, pero la tecnología, como aquí se entiende, es peculiar sólo de las sociedades modernas, y las que conviven con ellas —como las sociedades tradicionales contemporáneas, por ejemplo muchas comunidades y pueblos indígenas en América latina— que tienen la posibilidad de incorporar conocimientos científicos a sus prácticas técnicas, convirtiéndolas entonces en tecnológicas.

Las prácticas médicas y las de otros profesionales de la salud incluyen elementos —por ejemplo conocimientos y uso de ciertos artefactos— que provienen de distintos tipos de prácticas, tales como las científicas, las técnicas y las tecnológicas. Pero no por ello las prácticas médicas se reducen a estas últimas.

Desde este punto de vista, entonces, la unidad pertinente de análisis son las prácticas técnicas o tecnológicas. Los artefactos no se conciben como separados de ellas, sino como parte de las mismas. La evaluación ética no se hace, por ejemplo, sobre el uso de un artefacto determinado, como si el artefacto tuviera una existencia por sí mismo, al margen de las prácticas donde se genera y utiliza, sino sobre las intenciones, fines, medios utilizados y resultados de hecho de una práctica técnica o tecnológica. Por eso desde este punto de vista ni la técnica ni la tecnología son éticamente neutrales.

¿Cómo entender la ética y la bioética? Las dimensiones descriptivas y prescriptivas (normativas) de la epistemología y de la bioética

Para obtener ciertas consecuencias de las ideas anteriores en relación con determinados problemas éticos que se enfrentan en las prácticas de los profesionales de la salud, veamos ahora una propuesta para entender los objetivos y el papel de la epistemología y de la ética.

Proponemos entender las tareas centrales de la epistemología y de la ética como facetas distintas de un mismo proyecto, a saber, el análisis y la crítica constructiva de la dimensión y de la estructura axiológica de las prácticas sociales humanas. Un tipo de prácticas que se encuentran en el centro del interés para la epistemología y para la ética en las sociedades contemporáneas son las científico-tecnológicas. Aquellas que son de central interés para la bioética son las que tienen que ver y afectan a la vida en el planeta, utilicen o no recursos científicos y tecnológicos.

Para nuestros fines entenderemos a la epistemología como la disciplina que analiza críticamente las prácticas cognoscitivas, es decir, aquellas mediante las cuales se genera, se aplica y se evalúan diferentes formas de conocimiento. Nos alejamos pues de una concepción de la epistemología como la disciplina filosófica que busca explicitar los *primeros principios* del conocimiento y explicar porqué esos principios son fundamentales, es decir, porqué actúan como fundamentos de todo conocimiento; consideramos que un proyecto así es imposible porque no existen tales principios básicos si se consideran inmutables, absolutos y trascendentes a los paradigmas

176 Véase *idem*.

cognoscitivos y a las prácticas sociales humanas.[177] Tanto la epistemología como la ética tienen entonces una dimensión descriptiva y una dimensión normativa. Se encargan por una parte del análisis de ciertas prácticas sociales tal y como éstas existen y se han desarrollado de hecho, ésta es la dimensión descriptiva. Pero dicho análisis debe ser crítico y conducir al establecimiento de normas más adecuadas para los fines que se persiguen en esas prácticas. Ésta es la dimensión normativa. En el caso de la epistemología, su dimensión normativa debe llevarla a proponer reformas en la estructura axiológica de las prácticas cognoscitivas, de modo que los valores y normas recomendados conduzcan a mejores procedimientos para la generación y aceptación de conocimientos adecuados para realizar determinados fines (por ejemplo la manipulación de fenómenos y la predicción exitosa en ciertos campos, o la comprensión de significados de acciones humanas en otros, o la resolución de ciertos problemas); en el caso de la ética se busca el establecimiento de normas y valores para la convivencia armoniosa, pacífica y cooperativa entre grupos con diferentes morales y con diferentes intereses y visiones del mundo.[178]

En el caso de la bioética se busca el establecimiento de normas y valores que permitan el desarrollo de prácticas —que sean éticamente aceptables— pertinentes para el fenómeno de la vida en todos sus aspectos, desde la salud y el bienestar de los seres humanos hasta la conservación sustentable del ambiente, pasando por ejemplo por el reconocimiento y respeto de los derechos de los animales.

Defendemos, en suma, una perspectiva en la línea de un "normativismo naturalizado", por ejemplo como fue sugerido por Larry Laudan.[179] Esta concepción rechaza la idea de que las normas, sean epistémicas o éticas, tengan un carácter *a priori*, universal y absoluto. Las normas se conciben, desde el punto de vista que queremos defender, como teniendo un carácter *a priori*, en la medida en que son condiciones de posibilidad de juicios de valor (epistémico o ético), pero el sentido de *a priori* aquí asumido incluye la idea de que las normas cambian y tienen un desarrollo histórico, se trata pues de un *a priori* relativo e histórico.

Pero la posición sigue siendo "normativista" porque no deja de lado la tarea prescriptiva de la epistemología y de la ética. Sin embargo se entiende que las normas surgen en el seno de las prácticas sociales humanas y no tienen una fundamentación trascendente a ellas. Por otro lado, este punto de vista es un normativismo "naturalizado", porque parte de la idea de que la fuerza normativa de la estructura axiológica en cuestión, es decir, de cada práctica específica, sea epistémica o ética, debe entenderse dentro de los contextos históricos en donde la aplicación de esas normas y de esos valores han conducido a decisiones exitosas por parte de los

177 Para un desarrollo de estas ideas véanse (Olivé 2000) y (Olivé 2007).

178 Distinguimos entre moral y ética de la siguiente manera: por moral entenderemos la moral positiva, es decir, el conjunto de normas y valores morales de hecho aceptados por una comunidad para regular las relaciones entre sus miembros. Por ética entenderemos el conjunto de valores y de normas racionalmente aceptados por comunidades con diferentes morales positivas, que les permiten una convivencia armoniosa y pacífica entre ellos, y que incluso puede ser cooperativa. El respeto a la diferencia, así como la tolerancia horizontal, por ejemplo, son valores éticos fundamentales. El reconocimiento de toda persona como un sujeto racional y autónomo, que es crucial en la relación médico-paciente, ilustra otro importante principio ético. Bajo esta concepción, la ética tiene la tarea de proponer valores y normas para la convivencia entre grupos con morales diferentes, los cuales deben ser aceptables para cada uno de esos grupos por sus propias razones.

179 (Laudan 1987)

miembros de las prácticas pertinentes reales, y que para comprenderlas y mejorarlas es necesario partir de un análisis empírico de esas estructuras normativas.

Una tarea primordial para la bioética

De acuerdo con las ideas expuestas hasta aquí, una de las tareas centrales para la bioética es el análisis crítico y propositivo de la estructura axiológica de las prácticas biomédicas y en general de todas las prácticas sociales relevantes para el fenómeno de la vida en el planeta. Es decir, a partir de un conocimiento factual de las prácticas pertinentes, la bioética debe revisar constantemente las normas y valores constitutivos de ellas para proponer y defender auténticas normas y valores bio-*éticos* (en el sentido de "ética" antes señalado).

¿Cuál es el estatus de las normas éticas y de las normas bioéticas? Se trata de normas que no suponen una fundamentación en principios absolutos *a priori*, ni se supone que sean aceptables con base en razones universales (es decir, razones que serían tales para todo sujeto racional posible, en el ejercicio de su racionalidad libre de constreñimientos), sino que aspiran a la aceptabilidad por parte de diferentes grupos sociales, con diferentes morales positivas, aunque cada uno las acepte por diferentes razones. Se trata entonces de normas que se llevan a "la mesa de negociación", con pretensión de aceptabilidad racional, pero sin suponer que eso significa que existe un único conjunto de razones universales para aceptar o rechazar la pretendida norma, sino que una norma será universalmente aceptable si realmente los diferentes grupos sociales para quienes resultará pertinente encuentran razones (sus propias razones) para aceptarla.

El caso de la legislación que debería prevalecer en relación con el aborto en un Estado laico puede ilustrar este planteamiento. Puesto que un Estado laico no debe comprometerse con ningún punto de vista religioso ni moral particular en torno a la admisibilidad o condena del aborto, el Estado y los ciudadanos deben llegar a un acuerdo acerca de las normas que regularán las decisiones y acciones del Estado al respecto. Tales normas deberían permitir que los ciudadanos actúen de acuerdo con sus particulares principios y valores morales, pero no deberían por ejemplo obligar al Estado a imponer un castigo a las mujeres, o a las parejas, que decidan un aborto, ni a quienes practiquen abortos, pues la condena del aborto depende de valores y principios morales específicos que varían de un grupo social a otro. La legislación del Estado laico entonces debería basarse en una norma ética que no obligue a castigar a quienes no creen que el aborto sea moralmente condenable. Dicha norma debería ser aceptable para todos los ciudadanos —incluyendo aquellos que condenan *moralmente* el aborto— en aras de una actitud *ética* tolerante con otros puntos de vista morales, con el fin de lograr una convivencia armoniosa entre diversos grupos sociales, religiosos o étnicos. Tal norma, por ejemplo, incluiría las ideas del deber de respetar las convicciones morales de todas las personas, en virtud de su racionalidad y autonomía, y del deber de no imponer las propias convicciones morales sobre otras personas cuyos principios morales pueden ser diferentes. Dicha norma ética procuraría coadyuvar al establecimiento de condiciones para la convivencia respetuosa, armoniosa y cooperativa entre personas con diferentes morales.

Para mencionar otro ejemplo, esta perspectiva permite fundamentar una tesis ética en cuestiones de riesgo y bioseguridad, la cual a la vez tiene consecuencias sobre

legislación y políticas públicas: En las modernas sociedades democráticas, para todo tipo de riesgo que afecte los intereses de un sector de la sociedad, o que afecte a la naturaleza, como es el caso de muchas tecnologías que plantean algunos de los principales retos a la bioética, es indispensable la participación pública en el proceso que va de la identificación a la gestión del riesgo.

Las razones que apoyan dicha norma consisten en que los ciudadanos tienen derecho a participar en los procesos de discusión, elaboración, implementación y evaluación de políticas, programas y medidas específicas que busquen identificar y gestionar riesgos que puedan tener consecuencias en la propia sociedad o en el ambiente.[180]

Si esta tesis es correcta, serviría por ejemplo para fundamentar la obligación de un Estado o de un organismo internacional, en materia de legislación sobre bioseguridad, de establecer mecanismos de vigilancia y control de riesgos, por ejemplo en relación con aplicaciones biotecnológicas (digamos liberación de organismos genéticamente modificados al ambiente) en donde participen junto con expertos de diferentes disciplinas, representantes de diversos sectores sociales, aunque no sean considerados expertos en un sentido convencional, pero cuyos puntos de vista es necesario considerar, si se aspira a una sociedad auténticamente democrática.

La fundamentación de esta tesis ética tiene un inevitable contenido epistemológico porque se sustenta a su vez en la tesis epistemológica de que *no hay una única manera correcta de identificar los riesgos*. Por razones epistemológicas, tampoco hay ni puede haber una sola estimación acertada, ni una única valoración justa, de los riesgos que implica una determinada acción, como la liberación de determinados organismos genéticamente modificados al ambiente, y por lo tanto tampoco es posible una sola gestión del riesgo que sea la única correcta y éticamente aceptable. Sobre todo esto puede haber, y de hecho hay, diferentes puntos de vista tan legítimos unos como otros.

De lo anterior, junto con los supuestos bien atrincherados del pensamiento moderno que ya hemos mencionado y que dicen que las personas son racionales y autónomas, se deriva la justificación ética de la *participación pública en la identificación, evaluación y gestión del riesgo.* Una consecuencia de esta posición será la defensa del ideal de una democracia participativa con fundamentos éticos, que podría superar algunos vicios que se han dado en las democracias formales realmente existentes, como el crecimiento descontrolado de armas (por ejemplo químicas y biológicas) con pleno desconocimiento de los ciudadanos.

Retos para la educación médica y del personal de salud

El primer reto a la educación médica desde el punto de vista de la bioética es que los estudiantes de medicina, y los médicos ya formados, así como otros profesionales de la salud, entiendan cuáles son los problemas éticos que enfrenta su profesión y por consiguiente los que enfrentarán ellos en lo personal en sus actuaciones profesionales.

No se trata de dar un recetario, sino de enseñar y entrenar a los estudiantes y a los profesionales de la medicina y de la salud en la reflexión ética crítica que empieza

180 Para un desarrollo de esta idea véase (Olivé 2007).

cuando la persona toma distancia de las formas de moralidad existentes, es decir, con respecto a los valores y normas prevalecientes en su medio, y se pregunta por la validez de éstas y por la aceptabilidad de sus comportamientos.[181] Más aún, los profesionales en formación, y lo que se encuentran ya en la práctica profesional, deben tener clara la diferencia entre moralizar y actuar de una manera éticamente correcta, y deben tener clara también la diferencia entre sus principios, normas y valores morales, y los principios, normas y valores éticos que deben regir en su práctica profesional.

El primer desafío entonces es el de promover esa actitud crítica para llegar a acuerdos entre la comunidad médica y de los profesionales de la salud, y entre ellas y otras comunidades científicas y profesionales, así como con el resto de la sociedad, acerca de las normas y los valores aceptables en común para una relación armoniosa, constructiva, de respeto y de justicia, entre la comunidad médica, profesionales de la salud, y la sociedad.

El papel del médico ante seres racionales y autónomos

Ante cuestiones como el aborto o la eutanasia, los médicos pueden enfrentar conflictos de valores por diferencias por ejemplo entre la legislación vigente en un país y sus propias convicciones morales, o entre éstas y las de otros sujetos-agentes pertinentes, particularmente de los pacientes.

Es posible un choque de valores entre los del médico y un paciente, por ejemplo cuando una paciente pide a un médico profundamente católico que practique un aborto. En otros casos, un médico puede enfrentar un dilema ante un enfermo terminal cuya vida no le depara nada más sino un gran sufrimiento, sabiendo el médico que no queda ninguna esperanza de curación. El dilema se puede plantear porque el médico contemple dos cursos de acción posibles, cada uno de los cuales puede respaldar con buenas razones: uno sería ayudar a bien morir al enfermo y evitarle mayores sufrimientos a él y a sus seres queridos; el otro sería más bien buscar la prolongación de la vida al máximo, tal vez porque así lo estipule la legislación vigente del Estado donde se encuentran, o porque así lo determinen los principios y valores morales del médico. Recordemos que en efecto, "un dilema ético es una situación en la cual una persona puede escoger entre por lo menos dos cursos de acción, cada uno de los cuales parece estar bien apoyado por algún estándar de comportamiento".[182]

La solución a este tipo de dilemas reside en aceptar como principios éticos la concepción de la persona como sujeto racional y autónomo, que de hecho se encuentra en la base de la organización social y fundamenta prácticamente todas las constituciones políticas de los Estados democráticos modernos. De aquí se deriva un reto ético central en la formación de nuevos profesionales de la salud y en la práctica médica, así como para el resto de los miembros de la sociedad: hacer comprender y practicar el deber ético de respetar la autonomía de cada persona.

¿Qué consecuencias se derivan de este principio ético en la práctica médica y para la relación médico-paciente? Por ejemplo, que el médico debería respetar la decisión autónoma de una mujer que decide abortar. Cierto que un médico que considere que eso va contra sus principios morales no tiene la obligación de hacerlo.

181 *Cfr*. (Villoro 2000), 6-7.
182 (Resnik 1998), 23.

Pero lo importante es que desde un punto de vista ético tampoco tiene el derecho de impedirlo.[183]

Otra consecuencia es que el médico no tiene la obligación de curar a toda costa. En primer lugar debe respetar la decisión del enfermo, según sus circunstancias. Esto arroja luz sobre los casos donde se plantea la práctica de la eutanasia, digamos para enfermos terminales cuya condición de vida es indigna y que por su propia voluntad desean terminar con su vida. El imperativo ético en cuestión, entonces, es el de establecer una relación con el paciente y sus familiares donde prioritariamente se les reconoce como personas, es decir como sujetos no sólo con la capacidad de sufrir, sino con las capacidades de razón y de autonomía.

De aquí se deriva que el papel del médico en la relación médico-paciente debe basarse no sólo sobre principios bien conocidos como el de veracidad, que admite el derecho del enfermo a conocer la verdad sobre su padecimiento y sobre lo que puede predecirse al respecto —supuesto fundamental para que el paciente pueda otorgar su consentimiento informado—, sino que el médico en tal relación debe verse a sí mismo como un consejero —ciertamente, por lo general, con mayores conocimientos que el paciente sobre la naturaleza de su padecimiento y las posibles consecuencias— pero no como autoridad en un sentido ético**.** El médico debería plantear opciones al paciente, quien siempre tiene el derecho, como persona autónoma y racional, a tomar por sí mismo la decisión última. Es indispensable también educar no sólo a los médicos al respecto, sino también a los pacientes. Frases, y las actitudes que reflejan, tales como: "me lo prohibió el médico", o "lo tengo que hacer porque el médico dice", o "el médico me dio permiso de tal", deberían estar fuera del horizonte intelectual y afectivo de las personas. En su lugar siempre debería ser: lo hago porque es una de las opciones que me ayudó a entender el médico, estoy convencido de que es lo mejor para mí, y es lo que deseo hacer por mi propia voluntad.

Otro vínculo importante entre epistemología y ética proviene de la necesidad de que los médicos, el personal de salud y los pacientes reconozcan la falibilidad de la ciencia y de la tecnología. Esta falibilidad ha sido muy discutida sobre todo en la segunda mitad del siglo XX por la filosofía de la ciencia y de la tecnología. Particularmente ha sido bien estudiado el problema de la imposibilidad de predecir todas las consecuencias de las aplicaciones tecnológicas. La medicina es parcialmente una tecnología, en tanto que se plantea intervenir en la realidad para transformar un estado de cosas, por ejemplo el cuerpo o la mente de un paciente, en muchas ocasiones con base en ciertos conocimientos científicos.

183 Cierto que el problema se complica si se introduce como razón para considerar que no es suficiente el carácter autónomo de la mujer y el respeto a su decisión, la idea de que al realizar el aborto se afectan los derechos de una tercera persona, a saber, el embrión o el feto. Pero considerar al embrión o al feto como persona es una tesis metafísica que se sustenta en diferentes concepciones, precisamente metafísicas, sobre las cuales no hay ni puede haber consenso, ni se trata de una tesis que la ciencia pueda dirimir. El Estado no debería inclinarse a favor o en contra de una tesis metafísica de este tipo, de la misma manera que no debe adoptar ningún punto de vista moral particular. Por consiguiente, esta idea no debería afectar la legislación de un Estado laico que debería respetar la autonomía de la persona que decide abortar. Quien acepte la tesis metafísica de que el embrión es una persona, tiene derecho a condenar moralmente el aborto, pero no tiene derecho a imponer sus creencias metafísicas a los demás, del mismo modo que no tiene derecho a imponer sus convicciones morales a quienes no las comparten.

Los médicos, entonces, entre otros de sus papeles desempeñan el de tecnólogos. Por esto es importante que al actuar tengan conciencia de la imposibilidad de predecir todas las posibles consecuencias de una acción que transforma un estado de cosas. El médico tiene también la responsabilidad de instruirse en estos temas y de comunicar a sus pacientes los riesgos que se corren al tomar determinadas decisiones, y sobre todo advertir cuándo puede haber consecuencias que nadie conoce todavía.

Dicho lo anterior, es preciso reconocer que en muchas ocasiones se plantean problemas excepcionales —como literalmente ocurre con niños pequeños por ejemplo—en los que queda abierta la posibilidad de asumir una posición *paternalista* por parte del médico, que esté éticamente justificada. Es decir, en estos casos habría justificación ética para obligar al paciente a realizar ciertas acciones, o a someterse a determinados tratamientos, aun contra su voluntad. Pero dichas actitudes deberían ser la excepción a la regla, y quedar plenamente justificadas de manera racional.

La responsabilidad social del médico: la organización social de la medicina

Otro principio de organización social sujeto a debate para llegar a posibles acuerdos entre diferentes sectores sociales, con profundas implicaciones sobre la responsabilidad social del médico y la organización social de la medicina tiene que ver con la pregunta sobre la justicia social: ¿cuál es más justo, un Estado de Bienestar que busca que todos sus ciudadanos tengan las condiciones para satisfacer sus necesidades básicas, y por ende es un Estado que asume la responsabilidad de organizar un sistema nacional de salud pública, o un Estado que se desentiende de ello y promueve la práctica médica privada, tratando de que quienes buscan los servicios de salud se conviertan en clientes, en vez de ser ciudadanos con derechos y obligaciones ante el Estado?

Desde el punto de vista que defendemos, el imperativo ético que se impone a todo ciudadano, y a los médicos en particular, es el de ayudar a establecer y mantener las condiciones que permitan la satisfacción de las necesidades básicas de la gente, bajo un principio de justicia social que sostiene que una sociedad es justa si está organizada de tal manera que todos sus miembros pueden satisfacer sus necesidades básicas (por ejemplo, salud, alimentación, abrigo, educación), de acuerdo con la manera en que ellos entienden dichas necesidades, y mediante formas de satisfacción de las mismas aceptables para ellos, de acuerdo con su cultura, y si al mismo tiempo pueden realizar sus capacidades y planes de vida, mientras sean compatibles con la realización de planes de vida de los demás miembros de la sociedad.

Los médicos no deberían desentenderse del examen crítico de esta problemática, y ciertamente es una que debería estar en el centro de la discusión en la formación de nuevos médicos y profesionales de la salud.

Conclusión

El principal reto en la formación de nuevos médicos y profesionales de la salud, así como en la actualización de los que ya se encuentran en la práctica profesional, es decir, entre los principales retos para la medicina y los servicios de salud en los contextos de la enseñanza y de la comunicación, así como de la aplicación, de servicio y de evaluación, pero también en el de investigación e innovación, es lograr que todos los participantes en las prácticas médicas y de la salud tengan la capacidad de comprender los auténticos problemas éticos, diferenciarlos de los

problemas morales que enfrentan a partir de sus convicciones propias, y poder decidir cursos de acción con base en principios, normas y valores socialmente legítimos, es decir, éticamente legítimos. Esto significa tener la capacidad de actuar y tomar decisiones, de establecer formas de relación con el público y los pacientes, así como de participar en formas de organización social de los servicios de salud, que sean éticamente aceptables en el contexto de las sociedades contemporáneas, integradas por personas racionales y autónomas, con una amplia diversidad de puntos de vista morales, donde todos tienen derecho a vivir con respeto a sus propias creencias, costumbres y valores.

El mayor desafío, en suma, es diseñar las estrategias para que todos los participantes en las prácticas médicas y de la salud, incluyendo los pacientes, se reconozcan recíprocamente, y a sí mismos, como personas racionales y autónomas, así como ciudadanos con derechos y obligaciones éticas y políticas, y aprendan a convivir en armonía dentro de un contexto de pluralidad de concepciones del mundo y de sistemas de normas y de valores morales, lo cual significa aprender a tomar decisiones y a actuar de una manera auténticamente ética.

Bibliografía

- Camarena, Paulina (2009), *Pluralismo Terapéutico: hacia la construcción de una diversidad regulada.* Tesis de Maestría en Filosofía de la Ciencia, UNAM, inédito.
- Echeverría, Javier (1995), *Filosofía de la Ciencia*. Madrid: Akal.
- Kuhn, Thomas (1970), *La Estructura de las Revouciones Científicas*. Translated by Carlos Solís. 2004 ed. México: Fondo de Cultura Económica.
- Laudan, Larry (1987), "Progress or Rationality? The prospects for Normative Naturalism", *American Philosophical Quarterly* 24 (1):19-31.
- Olivé, León (2000), *El Bien, el Mal y la Razón. Facetas de la ciencia y la tecnología*. México: Paidós.
- ——— (2007), *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. Ética, política y epistemología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ——— (2009), "La cultura científico-tecnológica como condición de las sociedades democráticas contemporáneas", *Acta Sociológica*.
- Pérez Tamayo, Ruy (2002), *Ética Médica Laica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Quintanilla, Miguel Ángel (2005), *Tecnología: un enfoque filosófico, y otros ensayos de filosofía de la tecnología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Resnik, David B. (1998), *The Ethics of Science*. London and New York: Routledge.
- Villoro, Luis (ed.) (2000), *Los linderos de la ética*. México: UNAM.

Epistemología
e Investigación para la Paz

Irene Comins Mingol, Sonia París Albert y
Vicent Martínez Guzmán[184]

Introducción

Desde la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la *Universitat Jaume I* de Castellón, España, es un honor poder realizar nuestras aportaciones a esta colección de investigaciones sobre la relación entre Epistemología y Ética. Compartimos las preocupaciones expresadas por el Dr. Salvador Benítez, por reflexionar sobre el estatuto epistemológico de las acciones humanas, de lo que nos hacemos unos seres humanos a otros, en sus momentos de configuración y ejecución. Veremos que la ejecución entendida como "realización" o "performatividad", será un núcleo importante de nuestra investigación epistemológica. Hace años que centramos nuestras investigaciones en el reconocimiento complejo de lo que nos hacemos, decimos y callamos, cuando nos relacionamos los seres humanos.[185] Reconocemos que podemos hacernos mucho daño, hacer guerras, ejercer cualquier tipo de violencia, personal, estructural o cultural, pero también que podemos hacernos cosas que incrementen las diversas formas de convivir en paz, de "hacer las paces", según la fórmula que venimos usando, tratándonos con ternura, cariño o cuidado, desde el punto de vista interpersonal, y profundizando en formas pacíficas de política como la democracia o promoviendo la justicia, desde el punto de vista institucional.[186]

184 Cátedra UNESCO Filosofía Paz Universitat Jaume I Castellón (España).

185 Este trabajo forma parte del proyecto de investigación "Epistemología e Investigación para la Paz. Necesidad de una nueva fundamentación epistemológica de la investigación para la paz desde una perspectiva filosófica", realizado por las doctoras Irene Comins Mingol y Sonia París Albert, y asesorado por el Dr. Vicent Martínez Guzmán, coautores de este capítulo.

186 V. Martínez Guzmán, «Saber hacer las paces. Epistemologías de los Estudios para la Paz», *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales,* 7, 23, 2000, 49-96, *Filosofía para hacer*

La cuestión sería qué tipo de saber o de episteme tienen las afirmaciones relativas a lo que nos hacemos los seres humanos: ¿Son "científicas" para que puedan ser consideradas como estudios universitarios? ¿Cuáles son sus criterios de cientificidad? Estas preguntas formarían parte del debate sobre la relación entre ética y epistemología, tal como nos proponen los organizadores de esta investigación. En nuestro caso, centramos nuestra indagación en la relación entre epistemología e investigación para la paz desde la filosofía para hacer las paces en que venimos trabajando, tal como hemos mencionado en la bibliografía ya citada.

Para desarrollar estas reflexiones, en primer lugar, resumiremos las inquietudes epistemológicas que en el debate internacional se han producido por algunos de los autores y revistas más conocidos en la Investigación para la Paz y que han influido en nuestras propias propuestas. En la segunda parte, realizaremos una síntesis del estado actual de nuestras investigaciones sobre las epistemologías para hacer las paces, desde nuestra perspectiva filosófica.

Indicadores epistemológicos en la Investigación para la Paz

Podríamos sintetizar algunos de los elementos que tomamos de la tradición de la Investigación y los Estudios para la Paz que están influyendo en nuestra propuesta de filosofía para hacer las paces en las siguientes:

De Galtung[187] son interesantes los tres tipos de violencia: la violencia directa que da lugar una concepción negativa de la paz, el intento de positivar la paz como alternativa a la violencia estructural, su relación con las necesidades básicas y el desarrollo y, finalmente, la cultura de Paz como alternativa a la violencia cultural. De este último tipo de violencia consideramos relevante que "pueda hacer opaca nuestra responsabilidad moral". Equiparamos la violencia cultural, a la violencia simbólica de Bourdieu[188] y a los análisis feministas que consideran que hay formas de dominación para las que somos "ciegos" precisamente por la manera sutil en que penetran las relaciones humanas. La tarea de trabajadoras y trabajadores de la paz aquí es clara: producir procesos de concientización como los que proponía Freire, y abrir los ojos a las diferentes formas de dominación, para crear nuevas formas de culturas para hacer las paces. Así mismo, nos influye Galtung, en la necesidad de clarificar cuál es el estatuto epistemológico de la Investigación y los Estudios para la Paz, qué tipo de ciencia o saber constituyen. Él mismo lo ha estudiado en diversas ocasiones pero cuando al final sintetiza, según autores estudiosos de su obra[189] todavía parece tener una gran influencia de la concepción de ciencia dominante en Occidente a partir de la Modernidad y la Ilustración[190]. No obstante, sigue siendo una fuente de inspiración por su gran conocimiento de la diversidad cultural y por su propia crítica de las ciencias modernas como fuente de violencia

las paces, Barcelona: Icaria, 2001, *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*, Ética aplicada 3, Bilbao: Desclée de Brower, 2005, I. Comins Mingol, *Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz*, Antrazyt 293, Barcelona: Icaria, 2009, S. París Albert, *Filosofía de los conflictos*, Barcelona: Icaria, 2009.

187 J. Galtung, *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*, Gernika: Bakeaz-Gernika Gogoratuz, 2003.

188 P. Bourdieu, *La dominación masculina*, Barcelona: Anagrama, 2000.

189 P. Lawler, *A question of Values. Johan Galtung's Peace Research*, Boulder/London: Lynne Rienner Pub., 1995.

190 Martínez Guzmán, *Filosofía para hacer las paces*, p. 100.

cultural. En cualquier caso sigue inspirándonos su propuesta de que los estudios para la paz son una ciencia social, clara y explícitamente orientada por valores, sobre los que hay que tener un consenso mínimo. Precisamente veremos, que un problema epistemológico heredado de la concepción científica de la modernidad será como compatibilizar la aparente neutralidad de valores que deberían tener las ciencias, con el compromiso con los valores de las ciencias sociales en general y, en particular, la ética y, en nuestro caso, la investigación para la paz.

Los esposos Boulding[191], nos han influido por su compromiso con la transformación del presente, del que nos sentimos decepcionados, para el diseño de un futuro diferente. Para ellos la ciencia sería el aprendizaje que necesitamos realizar para hacer frente a esa decepción y construir ese futuro diferente. Kenneth Boulding asume la teoría de los sistemas, y aunque piensa que no pueden cambiar, admite que pueden mejorar a través de la *evolución noogenética*, con un incremento de la complejidad de los sistemas, en el sentido en que actualmente lo está estudiando Francisco Muñoz en trabajos todavía inéditos. Aplicamos su teoría de las tres caras del poder[192] a nuestra propuesta de transformación de conflictos. Él mismo cree que los sistemas basados en la *amenaza* son muy inestables, los basados en el *intercambio* son más estables, y los basados en la *integración*, tienen un gran potencial evolutivo. Los esposos Boulding creen en el potencial creativo del cerebro humano, la intuición poética, y como cuáqueros de influencia cristiana, en la capacidad de amar de los seres humanos.

Elise Boulding[193] por su parte, introduce la perspectiva de género en la investigación para la paz que después será completada por Birgit Brock-Utne, Betty Reardon, y Sara Ruddick y, entre nosotros, Carmen Magallón.[194] Esta perspectiva influye en nuestra filosofía para hacer las paces hasta el punto de profundizar en las éticas del cuidado, además de las de la justicia y en la elaboración de criterios para unas nuevas masculinidades desde las culturas para hacer las paces.[195] La epistemología feminista propuesta por Elise Boulding consistiría en explicar la parte interior de la historia. No sería sólo como las mujeres han reclamado el espacio público, sino cómo han cambiado el carácter de ese espacio público desde lo local a lo global.

---

191 E. Boulding y K. E. Boulding, *The Future. Images and Processes*, London: Sage, 1994.

192 K. E. Boulding, *Las tres caras del poder*, Paidós Estado y Sociedad, 13, Barcelona-Buenos Aires-México: Ediciones Paidós, 1992.

193 E. Boulding, «Feminist Inventions in the Art of Peacemaking», *Peace & Change,* 20, 4, 1995, 408-38, M. L. Morrison, "The Life and Work of Elise Boulding: Honoring Women as Peacemakers", *Affilia. Journal of Women and Social Work,* 21, 2, May 1, 2006, 169-83.

194 B. Reardon, *Sexism and the War System*, New York/London: Teachers College, Columbia University, 1985, B. Brock-Utne, *Educating for Peace: A Feminist Perspective*, New York: Pergamon/ Teachers College Press, 1987, C. Magallón Portolés, *Mujeres en pie de paz: pensamiento y prácticas*, Madrid: Siglo XXI de España, 2006, S. Ruddick, *Maternal thinking: toward a politics of peace; with a new preface*, Boston: Beacon Press, 1995, xxvii, 291.

195 Comins Mingol, *Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz*, V. Martínez Guzmán, "Culturas para hacer las paces y educar con cuidado", en F. A. Muñoz, B. Molina Rueda, y F. Jiménez Bautista (eds.), *Actas del I Congreso Hispanoamericano de Educación y Cultura de Paz*; Granada: Editorial Universidad de Granada, 2003, 55-69, "Roles masculinos y construcción de una cultura de paz", en A. Rincón (ed.), *Congreso Internacional: Los hombres ante el nuevo orden social*; San Sebastián: Emakunde/ Instituto Vasco de la mujer, 2002, 135-56.
http://www.ejgv.euskadi.net/r53-2291/es/contenidos/informacion/material/es_gizonduz/adjuntos/rolesmasculinosyconstruccióndeunaculturadepaz.pdf.

Rapoport[196] nos ha influido en su combinación de la teoría evolutiva y la de sistemas. Desde el punto de vista evolutivo, defiende la evolución de la *noosfera* o esfera del conocimiento en la que aparecería entre otras ideas, la de paz. Sería una idea latente, como en la evolución genética hay genes latentes. De nosotros depende crear las condiciones interpersonales y políticas para que la idea de paz se haga patente. De esta manera podríamos crear los sistemas de paz que sustituyeran a los sistemas de la guerra. Para este autor, la ciencia tiene la función de mantener "sana" la mente humana. Así tendremos un progreso o un retroceso, según vayamos hacia una mentalidad más saludable, o hacia una enfermedad de nuestras formas de ver las cosas y organizar las relaciones humanas. Respecto de los conflictos, tomamos de Rapoport la consideración de la cooperación y el conflicto como dos caras de la misma moneda. Respecto a los estudios de los conflictos, además de incluir su relación con las tres formas de poder de Boulding, y la relación entre conflicto y cooperación de Rapoport, completamos nuestras investigaciones con las ideas de "provención" de Burton,[197] en el sentido de "adelantarse" a lo que pueda pasar en un conflicto, para transformarlo por medios pacíficos desde una perspectiva que llama de filosofía política. También son fundamentales las aportaciones de Lederach[198] de quien tomamos la superación de las fases de resolución y gestión, para referirnos a los conflictos como inherentes a las relaciones humanas y que serán positivos o negativos según los transformemos, como también afirma Francisco Muñoz, haciendo uso de la imaginación moral y muchas veces aprovechando la "serendipia" o las casualidades. Considerar a los conflictos inherentes a las relaciones humanas, nos ha hecho profundizar en la propuesta kantiana de que las seres humanos nos caracterizamos por una "insociable sociabilidad". Desde la perspectiva epistemológica es relevante la importancia que Lederach otorga al trasfondo del conocimiento social que compartimos, desde el que hay que entender los conflictos en el marco de una teoría de la comunicación, similar a la que nosotros estamos desarrollando y veremos en la segunda parte de este trabajo. En lo que respecta a los estudios del desarrollo, analizamos la introducción por Galtung de la noción de paz positiva ligada a la justicia, el desarrollo y la satisfacción de las necesidades básicas. Fue un paso importante que trascendía la paz negativa más ligada a la ayuda humanitaria. Además los completamos, por una parte, con las deconstrucciones de las nociones de desarrollo que, desgraciadamente, muchas veces han servido para seguir colonizando. Cuando se identifican a los países del hemisferio sur como "subdesarrollados", se dan las bases cognitivas para justificar epistemológicamente, es decir, "por razones científicas" la intervención arrogante del Norte desarrollado y la autocompasión patética de los que desde entonces se identificaban a sí mismos como subdesarrollados, como si estuvieran discapacitados para su propia supervivencia.

196 A. Rapoport, *Peace. An Idea Whose Time Has Come*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1992.

197 J. Burton, *Conflict: resolution and provention*, London: Macmillan, 1990, J. W. Burton, "Conflict resolution as a political philosohy", en D. J. D. Sandole y H. Van Der Merwe (eds.), *Conflict resolution theory and practice: integration and application*: Manchester Univ. Pr. & St. Martin's Press, 1993, 55-64.

198 J. P. Lederach, *Preparing for Peace: Conflict Transformation Across Cultures*, Syracuse (NY): Syracuse University Press, 1995, *La imaginación moral. El arte y el alma de la construcción de la paz*, Bilbao/Gernika-Lumo: Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 2007, París Albert, *Filosofía de los conflictos*.

Por este motivo, estamos profundizando en los estudios de posdesarrollo y postcoloniales.[199] Por otra parte, además de hacer el seguimiento de los informes del PNUD, hemos introducido la relación entre desarrollo y libertad propuesta por Amartya Sen, así como sus teorías sobre las capacidades humanas que pueden desarrollarse si se dan las oportunidades adecuadas.[200] Desde esta última perspectiva nos hemos encontrado recientemente autores que proponen una nueva síntesis entre paz y desarrollo a través, precisamente, de la noción de libertad de Sen. Así, Barnett[201] propone una teoría de la paz como libertad, y la define como la distribución equitativa de las oportunidades económicas, las libertades políticas, las oportunidades sociales, las garantías de transparencia, la seguridad protectora y el sentirse libres de la violencia directa. Para ello se refiere a las instituciones que serían necesarias para llevar a la práctica este tipo de paz como libertad en el marco de un estado plural. También nos ha influido en nuestra filosofía para hacer las paces el debate entre las Relaciones Internacionales que se consideraban más "realistas"[202] y, a su vez, consideraban a la Investigación para la Paz, más "idealista". Son claras las implicaciones epistemológicas y su relación con determinadas concepciones de política internacional de este debate. Se consideraban realistas porque fijaban los límites de la ley e, incluso, de la moral dentro de las fronteras de los Estados nacionales, a los que había que preservar su soberanía y gobernabilidad dentro de sus límites territoriales siguiendo el orden mundial posterior a la Paz de Westfalia de 1648. El orden mundial era anárquico[203] y sólo se podía estudiar con el rigor científico de la epistemología positivista para buscar auténticas explicaciones causales. Nuestro interés filosófico radica en seguir el rastro de teóricos de las relaciones internacionales que han tratado de introducir la *Teoría Crítica* tanto desde la perspectiva más radical inspirada en Foucault o autores postmodernos, como la inspirada en Habermas y la teoría del discurso.[204]

De esta manera se admite que también las Relaciones Internacionales son una construcción social, y un ejercicio de poder por parte de las potencias que se consideren hegemónicas y llegan a someter a estados o naciones más frágiles,

199 W. Sachs (ed.), *Diccionario del Desarrollo. Una guía del conocimiento como poder* Lima: PRATEC: Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, 1996, S. M. Omar, *Los estudios postcoloniales. Una introducción crítica*, Castelló: Servei de Publicacions de la Universitat Jaume I, 2008.

200 A. K. Sen, *Desarrollo y libertad*, Barcelona: Editorial Planeta, 2000, V. Martínez Guzmán, "Globalización, desarrollo y libertad: una perspectiva filosófica", en V. Martínez Guzmán y S. París Albert (eds.), *Amartya K. Sen y la globalización*; Castelló de la Plana: Universitat Jaume I, 2006, 117-38.

201 J. Barnett, «Peace and Development: Towards a New Synthesis», *Journal of Peace Research,* 45, 1, January 1, 2008, 75-89.

202 H. J. Morgenthau, *Politics Among Nations. The Struggle for Power and Peace*, New York: McGraw-Hill, 1993, K. N. Waltz, *Theory of International Politics*, New York: McGraw-Hill, Inc., 1979.

203 H. Bull, *The anarchical society: a study of order in world politics* 2 ed., New York: Columbia University Press, 1995.

204 N. Rengger y M. Hoffman, «Modernity, Postmodernism and International Relations», en J. Doherty, E. Graham, y M. Malek (eds.), *Postmodernism and the Social Sciences*; London: Macmillan, 1992, 127-47, N. J. Rengger y B. Thirkell-White, *Critical international relations theory after 25 years*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2007, vi, 176 p.

muchas veces en nombre de la diplomacia realista[205]. De hecho, hemos seguido alguna publicación[206] sobre el estatuto epistemológico de la teoría de las Relaciones Internacionales que se inserta en el debate más amplio sobre si las ciencias sociales se "comprenden", mientras que las naturales "se explican", como veremos en la segunda parte. De esta manera se plantean temas de interés filosófico como los límites de la comunidad política, la reconceptualización de la seguridad y el compromiso con la emancipación de los seres humanos en la marco de una "comunidad de comunidades" global. Así mismo, nos interesa el impacto de las aportaciones feministas a la Teoría de las Relaciones internacionales que cuestiona quién es el "nosotros" de esas relaciones en el marco de una tensión teórica entre identidad y diferencia.[207]

En la propia Investigación para la Paz ha habido momentos de autorreflexión que nos sirven de indicadores para nuestra filosofía para hacer las paces. Así el *Journal of Peace Research* dedicó en 1981 un número extraordinario a la teoría de la paz.[208] Smoker trata de profundizar en la paz positiva entendida como armonía entre cultura y estructura, antes de que en los años 90 empezáramos a desarrollar con más detalles las culturas para hacer las paces a que ya nos hemos referido. Defiende que hay muchas "pequeñas paces" en diferentes contextos de las relaciones humanas que, quizás podríamos relacionar con las paces imperfectas de Francisco Muñoz, que presuponen una realidad simbólica compartida. Desde estas pequeñas paces podemos ir construyendo la paz mundial. Por su parte, el artículo de Wiberg es bien conocido y muy citado en la bibliografía internacional porque hace un análisis de los artículos publicados en esta importante revista desde 1964 a 1980. El marco conceptual que se iba diseñando relacionaba la paz con el equilibrio de poder, con la disuasión, las causas y roles de la carrera armamentista, las causas de las guerras y otros tipos de violencia, y estudios sobre cómo terminar la guerra. Este predominio de estudios sobre la paz negativa, se veían completados por otros más ligados a la paz positiva entre los que incluían sanciones económicas, paz mundial a través del desarrollo de lo que llama el derecho mundial, integración y estructuras de paz, raíces y roles de la socialización, y el transfondo y papel de los movimientos por la paz. Su conclusión provisional ya en 1981, además de enfatizar la necesidad de positivar la investigación, es que la Investigación para la Paz ha crecido en tan diferentes direcciones que está más allá de la competencia de una persona individual y requiere algo más que el conocimiento de unas pocas áreas, la conversación con otras áreas que influyan en la construcción de la paz, y la asunción de la ignorancia en muchos de sus aspectos.[209]

---

205 J. Der Derian, *On Diplomacy: A Genealogy of Western Estrangement*, Oxford: Basil Blackwell, 1987, "The desert of the real and the simulacrum of war", *International Affairs,* 84, 5, 2008, 931-48.

206 M. Hollis y S. Smith, *Explaining and Understanding International Relations*, Oxford, 1990.

207 K. Booth y S. Smith (eds.), *International Relations Theory Today* Cambridge: Polity Press, 1995, M. Zalewski *et al*., "Roundtable Discussion: Reflections on the Past, Prospects for the Future in Gender and International Relations", *Millennium - Journal of International Studies,* 37, 1, August 1, 2008, 153-79.

208 H. Wiberg, «JPR 1964-1980 -- What Have We Learnt about Peace?», *Journal of Peace Research,* 18, 2, January 1, 1981, 111-48, P. Smoker, "Small Peace", *Journal of Peace Research,* 18, 2, 1981, 149-57.

209 En los años 70 ya hubo un intento de balance de la Investigación para la Paz que todavía

Por la relevancia que tiene en el panorama internacional el Departamento de Estudios de la Paz de la Universidad de Bradford, también sus reflexiones han influido en nuestro planteamiento de una filosofía para hacer las paces desde su iniciación por Curle.[210] Así, un importante articulo[211] precisamente en la fecha clave de 1999 por el final de la Guerra Fría, hacen un balance de cómo estaba la situación de la Investigación para la Paz entonces, en sus inicios, y ahora, al final de los años 90 con los acontecimientos importantes que se produjeron. Después de una reconstrucción conceptual de las diferentes etapas y controversias, apuntaban ese año 1999 como principales desafíos a la Investigación para la Paz, las desigualdades globales y las limitaciones medioambientales, señalando tres tendencias generales que podrían provocar nuevos conflictos: el aumento de las migraciones, los ya mencionados conflictos medioambientales y lo que consideraban la tendencia más importante, las respuestas a las violencias estructurales por los países dominantes de grupos y países dominados en el marco de las situaciones poscoloniales. Parece que adivinaron cómo comenzaríamos el nuevo milenio, con migraciones y el llamado terrorismo global como puntas del iceberg de las desigualdades globales, que ha hecho que nosotros mismos reflexionemos sobre los retos de la investigación para la paz después del 11 de septiembre de 2001. En estos debates intervino la misma Elise Boulding[212] tratando de resaltar la visión de "otra América" y el papel de quienes fueran capaces de perdonar y de hacer las paces.

Finalmente, seguimos los debates conceptuales que se están produciendo recientemente sobre la Investigación para la Paz. Por ejemplo, los que plantean la necesidad de introducir la Teoría Crítica en la Investigación para la Paz[213], como nosotros mismos intentábamos desde 1994 a través de la ética del discurso. Se enfatizaría el papel emancipador que debe jugar la Investigación para la Paz que se basaría en lo que llaman "realismo crítico" y una noción de política pluralista y republicana que ponga en interacción la investigación con la *praxis política*. Se insiste en la necesidad de reflexionar sobre los fundamentos, significación y metodología del proyecto emancipador de esa relación entre investigación y práctica política. Sería una ontología, epistemología y metodología emancipadora que pudiera prevenir la transformación de la política en violencia y transformar la violencia en política, más allá de lo que llama el "positivismo pragmático" de Galtung.de la metáfora médica, y de la neutralidad política.

---

resulta de interés: J. Dedring, *Recent Advances in Peace and Conflict Research. A Critical Survey*, New York: UNITAR, Sage, 1974. Una revisión más actualizada con algunas reflexiones metodológicas y epistemológicas que venimos estudiando es la realizada por D. J. Dunn, *The first fifty years of peace research: a survey and interpretation*, Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2005, viii, 149 p. Este mismo autor tiene un importante estudio sobre la aportación a la teoría de conflictos de Burton: *From power politics to conflict resolution: the work of John W. Burton*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire New York: Palgrave Macmillan, 2003.

210 A. Curle, *Conflictividad y pacificación*, Barcelona: Herder, 1971.

211 P. Rogers y O. Ramsbotham, «Entonces y ahora: pasado y futuro de la investigación para la paz», en Centro Investigación Para La Paz (ed.), *Anuario CIP 2000*; Barcelona: Icaria, 2000.

212 E. Boulding, «The Other America: The Forgivers and the Peacemakers», *Peace & Change,* 28, 3, July 01 2003, 446 - 54.

213 H. Patomäki, «The Challenge of Critical Theories: Peace Research at the Start of the New Century», *Journal of Peace Research,* 38, 6, 2001, 723-37.

También más allá de la guerra ligada a la violencia, la Investigación para la Paz como Teoría Crítica se centra en los conflictos sociales de carácter socio-económico y de identidad, sin olvidar el control y la desaparición de las armas de destrucción masiva. La alternativa a la metáfora médica consiste en situar a la Investigación para la Paz en los procesos históricos y sociales que profundicen y prevengan la violencia política de todo tipo. Como nosotros mismos venimos haciendo, Patomäki propone superar la noción de política ligada a la violencia ("el estado tiene el monopolio de la violencia legítima" sería la fórmula de Max Weber) en la clásica afirmación de Clausewitz de que la guerra es la política por otros medios para imponer la voluntad de unos sobre otros, y sustituirla por la política como capacidad de concertación en la esfera pública, plural y diversa, tal como la defiende Hanna Arendt y nosotros mismos venimos estudiando, como resumiremos más adelante. Este sería el sentido republicano de política al que se refería este autor: entender la política como capacidad de concertación y de alcanzar acuerdos.

Para agudizar todavía más el carácter crítico de la investigación para la paz, considera que no sólo hay que estudiar los casos de violencia que aparecen aislados de su contexto, sino estudiar la violencia más profunda implícita en los diferentes trasfondos (*backgrounds*) de las relaciones humanas que muchas veces damos por supuestos y que incluso asumimos de manera inconsciente. No obstante no adopta sólo la visión catastrofista de muchos autores post-estructuralistas y en nota al pié matiza que también puede haber consensos básicos y pacíficos entre los diferentes trasfondos que constituyen las relaciones humanas. Insiste en que el investigador para la paz no puede realizar diagnósticos, pronósticos y terapias, pretendiendo ser objetivo, sin tener en cuenta esos trasfondos implícitos en las interacciones humanas.

Una investigación para la paz emancipadora adoptará una *ontología realista*, en la que considerará a los sujetos desde estos trasfondos y en el marco de procesos históricos abiertos, en los que no se puede "predecir objetivamente", pero sí se pueden analizar los cambios sociales que puedan producir, tratando de emanciparse de la violencia innecesaria e indeseable, sin retrotraer la violencia a la política, y considerando a los sujetos siempre situados en contexto a pesar de que puedan hacer afirmaciones con pretensiones de universalidad. Se trata, a mi juicio, de estar atentos, como hemos estudiado en diferentes lugares, a la advertencia de Foucault de que se podía invertir el dicho de Clausewitz y hacer que la política sea la guerra por otros medios, que sea siempre violenta. En una línea similar, encontramos un reciente artículo que promueve lo que llaman Investigación Crítica para la Paz (*Critical Peace Research CPR*) frente a la mera *Peace Research* (PR),[214] relevante para nuestra filosofía para hacer las paces. Jugando con la metáfora médica, estos autores tratan de aplicar una recuperación cardio-pulmonar del que ya podría ser el cadáver de la PR sino incluye una agenda con metodología crítica.

El diagnóstico de la PR que hace que necesite una recuperación, es precisamente la pérdida de su carácter inicial en el que se consideraba una ciencia comprometida con valores y, explícitamente, con el valor de la paz. Así, tratará de recuperar su carácter normativo y alertará contra el peligro de convertirse en una "ciencia normal", con

214 M. Jutila, S. Pehkonen, y T. Vayrynen, «Resuscitating a Discipline: An Agenda for Critical Peace Research», *Millennium - Journal of International Studies,* 36, 3, May 1, 2008, 623-40.

análisis empíricos, cuantitativos, teoría matemática de juegos y decisiones, etc. en menoscabo de su carácter ontológico y epistemológico.

Los cuatro criterios para una Investigación Crítica para la Paz serían: 1) Participar de los debates teóricos sociales contemporáneos y ofrecer propuestas positivas para la acción social. 2) Dar cuenta de las condiciones históricas y culturales en las que se insertan los propios teóricos sociales. 3) Reexaminar continuamente las categorías constitutivas y los marcos conceptuales de sus interpretaciones teóricas, incluyendo los análisis históricos de esas mismas interpretaciones. 4) Confrontar las propias propuestas con otras aportaciones y explicaciones sociales, y mostrar las razones que se pueden ocultar detrás de los malentendidos y los prejuicios para los que se puede estar ciego.

Una de las tareas de la Investigación Crítica para la Paz, será dar cuenta de la movilidad y multiplicidad de prácticas de paz, desde la autorreflexión crítica. Usan la metáfora de la silla de ruedas, no en el sentido de resaltar la incapacidad física, sino en el de la movilidad desde una posición fija (la silla de ruedas): la de ser capaces de moverse entre diferentes aportaciones y disciplinas, manteniendo el contacto con el estudio científico riguroso, mediante una *acción de investigación participativa*. En este contexto los "trabajos de campo" tendrían su importancia contextual, en marcos explicativos más amplios, sin dogmatizar unos ni otros. Los temas de estudio, no serían sólo pacientes a diagnosticar, sino marcos conceptuales de explicaciones amplias que tienen en cuenta los contextos sociales desde los que se realizan los análisis.

De nuevo se enfatiza el papel de la emancipación, sin que se caiga en la dominación neocolonial de quienes se consideran sujetos a ser emancipados. Son estos sujetos quienes han de ser agentes de su propia emancipación, como interpretamos también para el empoderamiento. No se pretende una investigación neutral respecto de los valores, sino que todas las propuestas y teorías han de ser reflexionadas para aclarar quién y con qué propósito las propone. El investigador no es un héroe que realiza trabajo de campo simplemente, considerando pacientes a los investigados, sino que analiza también los cambios pacíficos y las mediaciones políticas de transformación. Así mismo, la Investigación Crítica para la Paz, fomenta el diálogo en los asuntos en los que interviene y ella misma se implica en diálogo con otras disciplinas. De esta manera se formará una "comunidad epistémica" que puede alojar una variedad de perspectivas, intentando una interpretación o comprensión compartida sobre la importancia de la reflexión crítica, el diálogo y la creatividad.

Epistemologías para hacer las paces desde nuestra propuesta filosófica

Desde nuestra perspectiva filosófica, hace ya más de 15 años que empezamos a realizar una aproximación a la investigación para la paz indagando, entre otras cuestiones, la de la clarificación de su estatuto epistemológico, en nuestras publicaciones mencionadas:

Un primer instrumento filosófico que teníamos era la influencia de la fenomenología de Husserl en relación, por una parte, con el tema de la caracterización de las relaciones humanas basadas en la intersubjetividad y, por otra, una crítica a lo que este autor llamaba la enfermedad de Europa. Una enfermedad que se caracterizaba, precisamente, por la unilateralización de la racionalidad que se había convertido en matematización y experimentación, olvidando el mundo de la vida de las

relaciones cotidianas donde, en terminología posterior de Habermas, se producen las experiencias de comunicación que nos constituyen como seres humanos. De esta manera, cuestionábamos el papel de Europa en la construcción de una occidentalidad que, como se denuncia más agudamente desde los estudios postmodernos, en el imaginario de un Occidente dominador y conquistador, política, económica, y epistemológicamente, produce la miseria, marginación y exclusión de tantos pueblos y seres humanos del mundo que todavía estamos sufriendo. La alternativa epistemológica entre la fenomenología y la teoría de la acción comunicativa, con la alerta crítica de la postmodernidad, está siendo considerar nuestro ser europeos, como una actitud de responsabilidad, en terminología de Ricoeur, en la construcción de nuevas formas de racionalidad no separada de la expresión de sentimientos, que se sometan a la interpelación de "otros" saberes, racionalidades y expresión de sentimientos, hasta ahora considerado marginales y sometidos, en palabras de Foucault. [215] Por consiguiente, en las nuevas epistemologías para hacer las paces necesitamos teorías y acciones críticas de la(s) racionalidad(es), teorías y acciones críticas de las nociones de Occidente, Oriente, Norte, Sur, o cuantas denominaciones sirvan para organizarnos los seres humanos, y teorías y acciones críticas sobre nuestras capacidades para expresar la diversidad de sentimientos y emociones que como seres humanos tenemos.[216]

La noción de intersubjetividad será clave, porque no se realizará desde epistemologías que privilegien el "yo" frente a los "otros y otras", sino que defendemos que nos caracterizamos precisamente por ser seres en relación, sujetos en interacción entre

215 V. Martínez Guzmán, «De la fenomenología comunicativa a la filosofía de la paz», en M. L. Pintos Peñaranda y J. L. González López (eds.), *Actas del Congreso Fenomenología y Ciencias Humanas, 24-28 de Septiembre de 1996*; Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1998, 87-101, "Von der linguistischen Phänomenologie zum Friedensdiskurs", en J. San Martín (ed.), *Phänomenologie in Spanien*; Wüzburg: Königshausen & Newmann, 2005, 237-50, S. París Albert, "Hacer las paces desde la fenomenología", *Investigaciones fenomenológicas,* 4, 2005, 205-12, E. Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, trad. J. M. Y. S. Mas, Clásicos, Barcelona: Crítica, 1991, J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, trad. M. J. Redondo, 2 vols., Madrid: Taurus, 1987, M. Foucault, *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*, Madrid: La Piqueta/Endymion, 1992, V. Martínez Guzmán, "Europa como compromiso de reflexión filosófica.", *Ciencia ergo sum. Universidad Autónoma del Estado de México,* 4, 2, julio, 1997, 231-38, P. Ricoeur, *Husserl. An analysis of his phenomenology*, trad. E. G. Ballard y L. E. Embree, Evanston: Northwestern University Press, 1967.

216 I. Buruma y A. Margalit, *Occidentalismo: breve historia del sentimiento antioccidental*, Atalaya; 199, Barcelona: Península, 2005, 158, E. Said, W., *Orientalismo*, Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1990, S. P. Huntington, "El occidente: único, no universal", *Metapolítica,* 1, 3, 1997, 347-61. Esta bibliografía muestra diferentes aproximaciones a las nociones de occidentalismo y orientalismo; curiosamente, la primera con autores de procedencia judía y la segunda, la de Said, más antigua, desde un autor de procedencia palestina. Huntington sigue con su propuesta de choque de civilizaciones, considerado la singularidad de Occidente que hay que defender, si hace falta con el ejército de la OTAN. Por nuestra parte, deconstruimos y reconstruimos etimológicamente las mismas nociones de Occidente y Oriente, enfatizando la raíz latina de la primera, relacionada con *occídere* cuyo participio pasivo es "ocaso" (del sol y de la vida) y en cambio, nos consideramos singulares, únicos y con pretensiones de que nuestro saber sea universal. Por el contrario, "oriente" vine de *oriri* que significa nacer, pariente de origen, de donde viene la luz, a pesar de habernos atribuido la "Ilustración" a occidente (Martínez Guzmán, *Filosofía para hacer las paces*, p. 320 s.) y considerar que las aportaciones de Oriente como mínimos más "exóticas".

nosotros mismos y con la tierra a la que pertenecemos. En este sentido ya no defendemos epistemologías que se pretenden objetivas o neutrales respecto de los valores, sino siempre intersubjetivas, relacionales, y sometidas a la interpelación mutua por lo que nos hacemos, decimos y callamos unos seres humanos a otros. Lo que está epistemológicamente en juego es qué tipos de valores defendemos, si los que potencian una convivencia pacífica por medios pacíficos, o si los que potencian los medios violentos desde las guerras a las desigualdades sociales.

Es cierto que en la tradición occidental, moderna e ilustrada que hemos heredado, preguntar por el estatuto epistemológico de un saber, en este caso, el de la Investigación para la Paz, sería preguntar en qué sigue el modelo de matematización y experimentación que parecía constituir el método de la física moderna. Desde esta perspectiva, la Investigación para la Paz, como ciencia social, estaría afectada por el debate ya mencionado y aplicado a la Teoría de las Relaciones Internacionales, sobre si las ciencias humanas y sociales se basarían en la "comprensión", mientras que las ciencias naturales serían las que proporcionarían "explicaciones" científicas auténticas. Cuando esta distinción fue propuesta por Dilthey, fue criticada porque se entendía la comprensión que podía tener, por ejemplo, un historiador, sólo en términos de empatía y, por consiguiente, hacía que las ciencias humanas y sociales fueran acusadas de subjetivismo. Nuestra alternativa, como estamos viendo, se inspira en la noción de intersubjetividad que, completada con la teoría de la acción comunicativa, superaría el subjetivismo atribuido a las ciencias humanas y sociales enfatizando que la comprensión como base de este tipo de ciencias, pero también de todo tipo de ciencias, saberes e interrelaciones humanas, se basaría en la intersubjetividad de la acción comunicativa. De esta manera, nos alinearíamos con la herencia de la Teoría Crítica (como vimos que hacen las teorías de las relaciones internacionales y la investigación crítica de la paz) que, en su primera generación con Horkheimer y Adorno, reivindicarían una racionalidad emancipadora; en su segunda generación con Apel y Habermas, defenderíamos una racionalidad comunicativa que daría un nuevo sentido a la intersubjetividad de la comprensión no sólo de las ciencias sino de todo saber humano; en su tercera generación, defendería la importancia del reconocimiento con autores como Honneth, la perspectiva del género concreto de los seres humanos con Benhabib y Fraser, sin olvidar el papel de los sentimientos en lo que Cortina llama una razón cordial. Como hemos mencionado, el pensamiento postmoderno, los análisis genealógicos y deconstructivos nos servirían para estar atentos a quiénes dejamos al margen o qué exclusiones realizamos, pero siempre dejando abierta la posibilidad de reconstrucciones, en el sentido que Habermas ha tribuido a las que llama ciencias reconstructivas.[217]

217 K.-O. Apel, *Understanding and Explanation. A Transcendental Pragmatic Perspective*, trad. G. Warnke, Cambridge (MA): MIT Press, 1984, K. Baynes, "Rational Reconstruction and Social Criticism: Habermas's Model of Interpretive Social Science", en M. Kelly (ed.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*; London, Cambridge (MA): The MIT Press, 1990, 122-45, A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica, 1997, N. Fraser, "¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? Habermas y la cuestión del género", en S. Benhabib y D. Cornel (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*; València: Edicions Alfons el Magnànim, 1990, 49-88, S. Benhabib, "El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista", en S. Benhabib y D. Cornel (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*; València: Edicions Alfons el Magnànim, 1990, 9-28, A. Cortina Orts, *Ética de la razón cordial: educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Oviedo: Nóbel, 2007.

Para profundizar en estas nuevas epistemologías basadas en la comprensión comunicativa e intersubjetiva y no sólo en las explicaciones matemático-experimentales, recuperamos la noción de performatividad de la teoría de los actos de habla propuesta por Austin.[218] En la concepción heredada de la ciencia occidental, objetiva y neutral respecto de valores se primaba el carácter referencial, descriptivo, apofántico (mostrador de hechos) en terminología de Aristóteles, o constatativo de hechos, del lenguaje. El lenguaje científico debía tener todas esas características, y las emisiones o expresiones usadas serían verdaderas cuando lo que se dijera se correspondiera con los hechos.

Austin nos hizo darnos cuenta que lo importante no es a qué referimos o qué hechos constatamos, sino "qué nos hacemos al hablar", qué cosas hacemos con las palabras. Además, a las emisiones o expresiones que usamos no sólo las calificamos de verdaderas o falsas, sino que según lo que nos hagamos al hablar nuestra comunicación podrá ser afortunada o desafortunada. La emisiones performativas son aquellas en las que al decir algo, no referimos, o no solamente referimos a hechos, sino que hacemos otras muchas cosas: expresamos intenciones, seguimos convenciones, asumimos compromisos sobre los que se nos puede pedir cuentas, advertimos, recomendamos, prometemos, etc. El modelo suele ser la emisión "prometo". Al decir "prometo", lo importante no es a qué hechos refiero, sino a qué me comprometo, qué intenciones tengo de cumplir, que convenciones sigo al prometer y, si es captado como una promesa por el oyente quedo sometido y él o ella tendrán todo el derecho a exigirme que cumpla. La importancia de las emisiones performativas ya no es, como inicialmente, que se presentaban dicotómicamente frente a las constatativas, sino que la performatividad va ganando terreno y desde entonces, se propone, que "todo decir es hacer" en el sentido de asumir compromisos y pedirnos y darnos cuentas, por lo que nos hacemos, decimos y callamos. La performatividad pasa a ser una característica de nuestra condición humana.[219] Como seres humanos relacionales performamos nuestras acciones interactivamente desde los compromisos que asumimos unos y unas con otros y otras y siempre podemos pedirnos cuentas de cómo nos hacemos lo que nos hacemos.

Esta es la nueva manera de entender la objetividad que ahora será intersubjetividad, comunicativa, performativa, relacional. La comprensión en que se basa las relaciones humanas y, por consiguiente, los saberes, las ciencias, las epistemes, las nuevas epistemologías en las que cabe la investigación para la paz, es una comprensión performativa. Sabemos que podemos performar o configurar las relaciones humanas de muchas maneras diferentes, porque diversas son las competencias y capacidades que tenemos los seres humanos. Por eso podemos investigar, en la Investigación para la Paz, si ejercemos nuestras competencias y capacidades, para marginarnos, excluirnos, hacer guerras o todo tipo de violencias, o si las ejercemos para expresar ternura en nuestras relaciones interpersonales, o justicia en nuestras relaciones interpersonales.

---

218 J. L. Austin, *Palabras y Acciones. Cómo hacer cosas con palabras*, trad. G. C. I. E. Rabossi, Buenos Aires: Paidós, 1971, *Ensayos Filosóficos*, trad. A. G. Suárez, Madrid: Revista de Occidente, 1975.

219 K.-O. Apel, «Die Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Tragweite der Sprechakttheorie", en H.-G. Bosshardt (ed.), *Perspektiven auf Sprache. Interdisziplinäre Beitrage zum Gedenken an Hans Hörmann*; Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1986, 45-87.

La filosofía para hacer las paces será la reconstrucción normativa de las competencias y capacidades humanas para hacer las paces, como la lingüística desde Chomsky es la reconstrucción normativa de las competencias morfo-sintácticas de los seres humanos, y la pragmática comunicativa de Habermas, la reconstrucción normativa de las competencias y capacidades para comunicarnos de manera afortunada. Las epistemologías que fundamentan la investigación para la paz, desde esta perspectiva filosófica, se basarán en el uso de la comprensión intersubjetiva, comunicativa y performativa de las acciones humanas.

Con ello recuperamos una noción más amplia de la noción de episteme heredada de los clásicos griegos. Ciertamente *episteme* se ha traducido como ciencia que, al pasar por el cedazo de la metodología moderna, reducida a matematización y experimentación, ha cribado el sentido amplio de saber y reducido su campo de aplicación. Efectivamente en Griego, *episteme* es ciencia, conocimiento, pero también inteligencia, saber, destreza, arte, habilidad. *Epístemai* significa *ser práctico* y *capaz*, entendido, hábil y, efectivamente, también significa pensar, creer y conocer. El adjetivo *epistámenos* se aplica a quien es hábil, práctico, conocedor, entendido, el que hace las cosas con arte, con destreza. Se ha traducido al latín por *scientia* que, ciertamente, significa conocimiento, saber; pero con una *interacción entre la teoría y la práctica*: por ejemplo en el sentido de saber lenguas (*omnes linguas scire*). En estos sentidos y desde esta perspectiva filosófica, los Estudios y la Investigación para la Paz, estudiarían las competencias, capacidades, habilidades, conocimientos, teóricos y prácticos a la vez, relativos a la transformación de los conflictos, las relaciones internacionales, la ayuda humanitaria y los estudios del posdesarrollo. El que sean conocimientos teóricos y prácticos a la vez, significa que los trabajadores para la paz, investigan, estudian y practican las competencias humanas para hacer las paces. Estamos realizando una investigación, en la que tratando de completar este sentido amplio de episteme para reflexionar sobre el estatuto epistemológico de la Investigación para la Paz o, lo que preferimos llamar, epistemes o competencias para hacer las paces, recuperamos la propuesta de Aristóteles de distinguir tres tipos de ciencias o epistemes. Para Aristóteles[220] todo en el universo tiene una finalidad, y se explica por naturaleza, arte (*téchnē*) o azar. La naturaleza y el arte se caracterizan por la finalidad, esto es, por la adaptación de los medios a los fines, de las partes al todo. En la obra de arte, el artista la tiene primero en la conciencia y, como agente exterior, realiza su obra en una materia. En cambio, la naturaleza es como un arte inmanente, como el médico que se cura a sí mismo. La técnica o el arte, se relaciona con la producción (*poíēsis*), precisamente en que tiene esos dos momentos: el de la concepción mental (*nóēsis*) y el de la producción o realización que es propiamente la *poíēsis* (100). *Una de nuestras tesis es que, siguiendo la sugerencia de la versión griega de la bienaventuranza de Mateo 5,9*, (felices quienes "trabajan" por la paz) *las ciencias o epistemes para hacer las paces serán poiéticas en un sentido que inspirará el carácter preformativo a que aquí nos estamos refiriendo*.

En la *Ética Nicomáquea* distingue tres tipos de ciencias o saberes: la ciencia (*epistēmē*) propiamente dicha, o *teoría*, que es la que estudia las cosas que no pueden ser de otra manera, aunque puede ser enseñable, y las ciencias que estudian las cosas que pueden ser de maneras diferentes. Entre éstas está la *praxis*, que es un tipo de acción que tiene un *agente* y su finalidad está en ella misma, pues consiste

220 J. Moreau, *Aristóteles y su escuela*, Buenos Aires: EUDEBA, 1972.

en obrar bien y se basa en la elección consciente (*proaíresis*) (VI 3, 1139 b 18-24; 2, 1139 a 27-b 5; 1140 a 1-b 7, en las citas de las ediciones críticas de esta obra).

Otra ciencia que estudia las cosas que pueden ser de distintas maneras es, precisamente, la *poíēsis*, un tipo de acción creadora o productora. El modo de ser racional productivo tiene como finalidad un objeto que está fuera de la acción misma. Por eso el arte, la *téchnē*, es una disposición a producir acompañada de razón verdadera. En la *Metafísica* (Z 7, 1032 b 15-17), al referirse a la producción artificial se explica la acción poiética como la de la "realización". El plano de una casa está en la mente del arquitecto es el momento de la *noēsis*. Cuando ya se "realiza", estamos en el momento de la *poíēsis* como ya hemos dicho. Recordemos que la traducción al español más conocida del sentido de *performative* en Austin es, precisamente, "realizativo", lo que realizamos al hablar, o como nosotros hemos dicho en otra ocasión, con palabras de Ortega y Gasset, "ejecutando acciones", que se relacionaría con la "ejecución" que mencionamos en la introducción a estas reflexiones aludiendo a los organizadores de esta investigación.[221]

También en la *Metafísica* (E 1, 1025 b 22-24), a propósito de la definición de la Física vuelve a distinguir entre la acción como *praxis* y como *poíēsis*. El principio de la *praxis* como ya hemos dicho, es el agente que se basa en la voluntad y la elección consciente. En cambio los principios de la *poíēsis* pueden ser la inteligencia (*nous*), la técnica (*téchnē*) o cierta potencia (*dýnamis*) particular. Estos principios residen en el autor, creador, productor, realizador, o "poeta", como agente de la *poíēsis*.

Desgraciadamente, en la *Política* (1 2, 1254 a 1-13) afirma que los esclavos no son instrumentos poiéticos como las lanzaderas para tejer o las púas para tocar el arpa que producen objetos diferentes de ellos mismos. Son instrumentos de la acción como *praxis*, para ser usados ellos mismos como propiedad del amo.

Finalmente, la *Poética* también es un tipo de estudio que se relaciona con la *poíēsis*. Sin embargo las obras que produce, como explica Moreau en el libro que estamos mencionando, no son objetos reales. Más bien son como las obras de la naturaleza o de los artesanos análogas a las del pintor o del escultor, es decir, son imitaciones (hoy diríamos representaciones) de la realidad. Es una representación de la vida humana que puede expresarse también por la danza y la música y que imita "caracteres, pasiones y acciones" (*ēthē kai páthē kai práxeis*) (I 1447 a 21-28). Lo que caracteriza, pues la poesía, es la manera de «representar» la vida humana. Recordemos, así mismo, que también *to perform* en inglés es representar un papel en una obra de teatro.

Estas reflexiones aristotélicas las comparamos con las que estamos realizando sobre la aplicación del concepto de performatividad a lo que signifique el "hacer" en la expresión "hacer las paces". En una terminología actual decimos que las acciones humanas las realizamos, configuramos o "performamos" y siempre nos podemos pedir cuentas de lo que nos hacemos, decimos y callamos. Así, en una actualización del saber poiético heredado de los clásicos, sabemos que, desafortunadamente, tenemos capacidades para hacernos las cosas de maneras violentas, basadas en la muerte, la exclusión o marginación. Sin embargo, también sabemos que tenemos capacidades y competencias para realizar, obrar, ejecutar, actuar, o producir

221 Austin, *Palabras y Acciones. Cómo hacer cosas con palabras*, V. Martínez Guzmán, "Estudio fenomenológico-lingüístico del yo ejecutivo", en J. San Martín (ed.), *Ortega y la Fenomenología*; Madrid: UNED, 1992, 167-80.

nuestras acciones de otras maneras, con miras a la justicia y el cuidado de unos y unas a otros y otras, personal e institucionalmente. Ahora ya podemos decir, que "el arte de hacer las paces" consistirá en reconstruir nuestras capacidades para actuar poiéticamente por medios pacíficos, que es la definición que veníamos dando de filosofía para hacer las paces.

Pues bien, en la cultura cristiana la fórmula griega que encontramos para referirse a lo que se traduce como "los que trabajan por la paz" (Mt 5,9), a la que ya nos hemos referido, es precisamente este "arte poiético": *makárioi oi eirēnopoioi*: felices los que trabajan por la paz. El desglose de la fórmula lo vengo estudiando en otros lugares[222]. En este contexto interesa el uso de *poioi* sustantivo plural relacionado con la palabra *poíēsis* que estamos indagando. Así pues en terminología del griego clásico y el evangélico, hacer las paces, se basaría en un tipo de ciencia que, aristotélicamente, estaría entre una buena teoría y una buena práctica moral. A su vez, él mismo tendría un carácter técnico y artístico, porque sería productivo, efectivo, realizador o ejecutor, nosotros diríamos, performativamente, de acciones humanas encaminadas a buscar la felicidad de vivir en paz. Finalmente las acciones en las que hacemos las paces, tendrían que hacer uso de la imaginación creadora, etimológicamente, poética, porque quienes hacen las paces, los trabajadores de la paz, podrían interpretarse también como "poetas" de la paz en el sentido epistemológico que aquí estamos proponiendo y no en el de mero romanticismo utópico. Este uso de la imaginación en la construcción de la paz y la transformación pacífica de los conflictos, ha sido defendido recientemente por Lederach en un libro que nosotros mismo hemos prologado en su versión en español. [223]

Tenemos, pues, que el estatuto epistemológico que reclamamos para la Investigación para la Paz, desde nuestra perspectiva filosófica, refiere a la complejidad de competencias y capacidades que tenemos los seres humanos, cuando configuramos, realizamos o performamos nuestras relaciones. Sabemos que podemos hacernos mucho daño, pero también sabemos que podemos hacer las paces, de manera poiética, en interacción con una buena reflexión teórica, como la que aquí estamos pretendiendo mantener, y un buen compromiso práctico-moral, del que siempre tendremos que dar cuenta y someternos a que se nos pidan responsabilidades.

De hecho, el mismo Austin, a quien debemos la noción de performatividad, reconoce, por una parte, que hay relación entre saber y poder y, por otra, que la expresión "yo sé" también puede ser entendida de manera performativa. Es cierto que, como hemos mencionado, aprendemos de Foucault que la relación entre saber y poder puede ser perniciosa en la medida en que las implicaciones políticas de quien se considera que tiene el saber dominante, subyuga y somete a otros tipos de saberes, sean de las mujeres, de los que llamamos indígenas, o en general, de los que consideramos "subdesarrollados" al imponer una noción de desarrollo. En la

222 V. Martínez Guzmán, «Cultura clàssica per a fer les paus», en J. Bermúdez et al. (eds.), *Miscel·lània en honor a Joan F. Mira*; Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, 2008, 195-206.

223 Lederach, *La imaginación moral. El arte y el alma de la construcción de la paz*, V. Martínez Guzmán, "Prólogo a la edición en castellano. Sobre la construcción de las paces con imaginación", en J. P. Lederach (ed.), *La imaginación moral. El arte y el alma de la construcción de la paz*; Bilbao/Gernika-Lumo: Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 2007, 11-20.

misma línea, que nos sirve de advertencia estaría Mignolo, cuyas aportaciones son muy válidas desde una perspectiva latinoamericana.[224]

Sin embargo, el uso que estamos haciendo de la performatividad como realización de capacidades o competencias, en nuestro caso, para hacer las paces, nos hace darnos cuenta de una relación positiva entre saber y poder o capacidades y competencias, siguiendo a Austin.[225]. Cuando decimos que alguien sabe algo, aludimos simplemente, y ya es mucho, a que tiene ciertas *capacidades* para identificar aquello que estamos mencionando, si se da la oportunidad, o que tiene la oportunidad de identificarlo si tiene la capacidad o quizá ambas cosas. Saber, como poder, son verbos que aparecen como nudos de redes que los unen a otros conceptos, nociones y expresiones, como tener *oportunidades*, capacidades, haber tenido unas determinadas experiencias, haber sido educados de determinadas formas, haber ejercitado y desarrollado una cierto tipo y cantidad de agudeza, haber aprendido a discriminar o discernir, haber adquirido determinadas usanzas lingüísticas, ser capaz de corregir esas mismas usanzas lingüísticas, estar en una determinada posición que me permite saber determinadas cosas. etc.

A veces las razones que damos para decir que sabemos apelan a autoridades ("lo dice la Biblia, o Aristóteles", como aquí mismo hemos hecho), a los testimonios de los otros ("me lo ha dicho mi padre"). Es cierto que las autoridades o los testimonios pueden ser parciales, confusos, exagerados, etc. Por eso, si tenemos razones para dudar, desconfiamos. Pero en general hay *una relación entre lo que decimos que sabemos y la confianza*. Creer en las personas, aceptar su testimonio, es la, o una principal, clave del hablar, dice Austin. Por otra parte, decir que sabemos está dentro de la ya mencionada característica de las acciones humanas y los actos de habla que llamamos *performativa*. Saber es algo que *hacemos*, realizamos, ejecutamos o performamos los seres humanos; por eso son confusas terminologías como "ir a los datos", como si tuviéramos algo dado que conociéramos de manera pasiva; o "ir a los hechos" como si yo no tuviera nada que ver con ellos. Saber es *poder hacer* y cuando decimos que sabemos estamos *sometidos a la interpelación de las otras y los otros*. Hay un cierto paralelismo entre decir "yo sé" y decir "yo prometo". Al decir que sé y al decir que prometo, les doy a los demás mi palabra*, me comprometo*, en esa relación de recíproca confianza acabada de mencionar, en que se basan las relaciones humanas. Por eso, si mi comunicación ha sido afortunada estoy *sometido a que los otros me pidan cuentas*: "Di que sólo lo creías, no que lo sabías"; "Si lo has prometido tienes que cumplir o presentar tus excusas". En general al decir que sé, no puedo estar equivocado. No puedo decir "sé que es así, pero puedo estar equivocado", como no puedo decir "lo prometo pero puede que no lo haga". En estos casos, en la interrelación de confianza con las otras y los otros estoy sometido a que se me rete "pues no digas, que lo sabes… o que lo prometes"; "di solamente que lo crees". Efectivamente esto no significa que es humanamente imposible que me equivoque.

Es claro que puedo estar confundido, equivocado, o mentir descaradamente. Pero al decir que sé establezco unos *sólidos* lazos de compromiso con mis interlocutores que son básicos para cualquier tipo de interacción humana.

---

224 W. D. Mignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid: Akal, 2003, 452.

225 Austin, *Ensayos Filosóficos*, p. 90 ss. y 214.

Si descubrimos que estaba confundido, equivocado o que mentía, es porque tenemos una intuición de fondo de cómo habría sido de otra manera, que nos liga unos a otros, como mínimo, a decir la verdad, ser sinceros y hablar con corrección que son los presupuestos de la ética comunicativa. Estos lazos sólidos son, a mi juicio, la expresión básica de la *solidaridad*. La solidaridad no es algo añadido a las relaciones humanas, sino una característica básica de cualquier tipo de interacción cuando vemos las acciones humanas desde lo que nos hacemos unos a otros, los compromisos que asumimos y las responsabilidades que ejercemos; es decir desde la performatividad. Estamos trabajando para desarrollar la propuesta de que *la violencia* comienza con la ruptura de la solidaridad "originaria" en todas las interacciones humanas. La violencia rompe la confianza básica en cualquier acto de habla. En la violencia ejerzo mi poder y saber, mis capacidades, para anular las capacidades y poderes de otros. Aquí sí nos inspiramos en Foucault, como hemos mencionado: el saber como poder puede convertir a los otros saberes en *saberes sometidos, cuando todos no tienen las mismas oportunidades de desarrollar sus capacidades*. Precisamente la relación entre capacidades, oportunidades y desarrollo, la hemos investigado desde la perspectiva de Amartya Sen.[226] El desarrollo sería el ejercicio con libertad de las capacidades de los seres humanos desde la perspectiva de lo que consideran digno de valorar. Por otra parte la noción de competencias, reiteradamente mencionada, tiene una nueva línea de investigación por su relación con el reconocimiento. Así estamos trabajando en la propuesta de Ricoeur a partir de Boltanski,[227] para potenciar el reconocimiento entre los seres humanos, no sólo desde las "luchas" por el reconocimiento como también hemos estudiado a partir de Honneth en la obra ya mencionada, sino desde la explicitación de lo que llaman los estados de paz y que se configuran a partir de las competencias humanas para la justicia y el amor. Ya no podemos desarrollarlo aquí por cuestiones de espacio, pero son indicadores para entender la relación entre epistemología y ética, como se nos había solicitado y, en nuestro caso, para seguir profundizando en las epistemologías para hacer las paces.

Bibliografía

- Apel, Karl-Otto, *Understanding and Explanation. A Transcendental Pragmatic Perspective*, trad. Georgia Warnke, Cambridge (MA): MIT Press, 1984.
- ----------, "Die Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Tragweite der Sprechakttheorie», en Hans-George Bosshardt (ed.), *Perspektiven auf Sprache. Interdisziplinäre Beitrage zum Gedenken an Hans Hörmann*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1986.
- Austin, John Langshaw, *Palabras y Acciones. Cómo hacer cosas con palabras*, trad. Genaro Carrió y Eduardo Rabossi, Buenos Aires, Paidós, 1971.
- ----------, "Ensayos Filosóficos", trad. A. García Suárez, Madrid: *Revista de Occidente*, 1975.

226 Martínez Guzmán, «Globalización, desarrollo y libertad: una perspectiva filosófica», Sen, *Desarrollo y libertad*.

227 P. Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, Madrid: Trotta, 2005, L. Boltanski, *El amor y la justicia como competencias: tres ensayos de sociología de la acción,* trad. I. M. Pousadela, Biblioteca de sociología, Buenos Aires: Amorrortu, 2000, 353 p.

- Barnett, Jon, “Peace and Development: Towards a New Synthesis”, *Journal of Peace Research,* 45, 1, January 1, 2008.
- Baynes, Kenneth, “Rational Reconstruction and Social Criticism: Habermas’s Model of Interpretive Social Science”, en Michael Kelly (ed.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, London, Cambridge (MA): The MIT Press, 1990.
- Benhabib, Seyla, “El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista”, en Seyla Benhabib y Drucilla Cornel (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*, València: Edicions Alfons el Magnànim, 1990.
- Boltanski, Luc, *El amor y la justicia como competencias: tres ensayos de sociología de la acción*, trad. Inés María Pousadela, Biblioteca de sociología, Buenos Aires: Amorrortu, 2000.
- Booth, Ken y Smith, Steve (eds.), *International Relations Theory Today* Cambridge: Polity Press, 1995.
- Boulding, Elise y Boulding, Kenneth E., *The Future. Images and Processes*, London: Sage, 1994.
- Boulding, Elise, “Feminist Inventions in the Art of Peacemaking”, *Peace & Change,* 20, 4, 1995.
- ----------, "The Other America: The Forgivers and the Peacemakers", *Peace & Change,* 28, 3, July 01 2003.
- Boulding, Kenneth E., *Las tres caras del poder*, Paidós Estado y Sociedad, 13, Barcelona-Buenos Aires-México: Ediciones Paidós, 1992.
- Bourdieu, Pierre, *La dominación masculina*, Barcelona: Anagrama, 2000.
- Brock-Utne, Birgit, *Educating for Peace: A Feminist Perspective*, New York: Pergamon/ Teachers College Press, 1987.
- Bull, Hedley, *The anarchical society: a study of order in world politics* 2 ed., New York: Columbia University Press, 1995.
- Burton, John, *Conflict: resolution and provention*, London: Macmillan, 1990.
- Burton, John W., “Conflict resolution as a political philosohy”, en Dennis J.D. Sandole y Hugo van der Merwe (eds.), *Conflict resolution theory and practice: integration and application*: Manchester Univ. Pr. & St. Martin’s Press, 1993.
- Buruma, Ian y Margalit, Avishai, *Occidentalismo: breve historia del sentimiento antioccidental*, Atalaya; 199, Barcelona: Península, 2005.
- Comins Mingol, Irene, *Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz*, Antrazyt 293, Barcelona: Icaria, 2009.
- Cortina Orts, Adela, *Ética de la razón cordial: educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Oviedo: Nóbel, 2007.
- Curle, Adam, *Conflictividad y pacificación*, Barcelona: Herder, 1971.
- Dedring, Juergen, *Recent Advances in Peace and Conflict Research. A Critical Survey*, New York: UNITAR, Sage, 1974.
- Der Derian, James, *On Diplomacy: A Genealogy of Western Estrangement*, Oxford: Basil Blackwell, 1987.
- Der Derian, James “The desert of the real and the simulacrum of war”,

International Affairs, 84, 5, 2008, 931-48.

- Dunn, David J., *From power politics to conflict resolution: the work of John W. Burton*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- ----------, *The first fifty years of peace research: a survey and interpretation*, Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2005, viii.
- Foucault, Michel, *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*, Madrid: La Piqueta/Endymion, 1992.
- Fraser, Nancy, "¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? Habermas y la cuestión del género", en Seyla Benhabib y Drucilla Cornel (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*, València: Edicions Alfons el Magnànim, 1990.
- Galtung, Johan, *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*, Gernika: Bakeaz-Gernika Gogoratuz, 2003.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, trad. Manuel Jiménez Redondo, 2 vols., Madrid: Taurus, 1987.
- Hollis, Martin y Smith, Steve, *Explaining and Understanding International Relations*, Oxford, 1990.
- Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica, 1997.
- Huntington, Samuel P., "El occidente: único, no universal", *Metapolítica,* 1, 3, 1997.
- Husserl, Edmund, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, trad. J. Muñoz y S. Mas, Clásicos, Barcelona: Crítica, 1991.
- Jutila, Matti, Pehkonen, Samu, yVayrynen, Tarja, "Resuscitating a Discipline: An Agenda for Critical Peace Research", *Millennium - Journal of International Studies,* 36, 3, May 1, 2008 2008.
- Lawler, Peter, *A question of Values. Johan Galtung's Peace Research*, Boulder/London: Lynne Rienner Pub., 1995.
- Lederach, John Paul, *Preparing for Peace: Conflict Transformation Across Cultures*, Syracuse (NY): Syracuse University Press, 1995.
- ----------, *La imaginación moral. El arte y el alma de la construcción de la paz*, Bilbao/Gernika-Lumo: Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 2007.
- Magallón Portolés, Carmen, *Mujeres en pie de paz: pensamiento y prácticas*, Madrid: Siglo XXI de España, 2006.
- Martínez Guzmán, Vicent, "Estudio fenomenológico-lingüístico del yo ejecutivo", en Javier San Martín (ed.), *Ortega y la Fenomenología*, Madrid: UNED, 1992.
- ----------, "Europa como compromiso de reflexión filosófica.", *Ciencia ergo sum. Universidad Autónoma del Estado de México,* 4, 2, julio, 1997.
- ----------, "De la fenomenología comunicativa a la filosofía de la paz", en María Luz Pintos Peñaranda y José Luis González López (eds.), *Actas del Congreso Fenomenología y Ciencias Humanas, 24-28 de Septiembre de 1996*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1998.
- ----------, "Saber hacer las paces. Epistemologías de los Estudios para la Paz", *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales,* 7, 23, 2000.

- ----------, *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona: Icaria, 2001.
- ----------, "Roles masculinos y construcción de una cultura de paz", en Ana Rincón (ed.), *Congreso Internacional: Los hombres ante el nuevo orden social*, San Sebastián: Emakunde/ Instituto Vasco de la mujer, 2002, 135-56.
- http://www.ejgv.euskadi.net/r53-2291/es/contenidos/informacion/material/es_gizonduz/adjuntos/rolesmasculinosyconstrucciondeunaculturadepaz.pdf.
- ----------, "Culturas para hacer las paces y educar con cuidado", en Francisco A. Muñoz, Beatriz Molina Rueda, y Francisco Jiménez Bautista (eds.), *Actas del I Congreso Hispanoamericano de Educación y Cultura de Paz*, Granada: Editorial Universidad de Granada, 2003, 55-69.
- ----------, *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*, Ética aplicada 3, Bilbao: Desclée de Brower, 2005.
- ----------, "Von der linguistischen Phänomenologie zum Friedensdiskurs", en Javier San Martín (ed.), *Phänomenologie in Spanien*, Wüzburg: Königshausen & Newmann, 2005, 237-50.
- ----------, "Globalización, desarrollo y libertad: una perspectiva filosófica", en Vicent Martínez Guzmán y Sonia París Albert (eds.), *Amartya K. Sen y la globalización*, Castelló de la Plana: Universitat Jaume I, 2006, 117-38.
- ----------, "Prólogo a la edición en castellano. Sobre la construcción de las paces con imaginación", en John Paul Lederach (ed.), *La imaginación moral. El arte y el alma de la construcción de la paz*, Bilbao/Gernika-Lumo: Bakeaz/ Gernika Gogoratuz, 2007, 11-20.
- ----------, "Cultura clàssica per a fer les paus", en Jesús Bermúdez*, et al.* (eds.), *Miscel·lània en honor a Joan F. Mira*, Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, 2008, 195-206.
- Mignolo, Walter D., *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid: Akal, 2003, 452.
- Moreau, Joseph, *Aristóteles y su escuela*, Buenos Aires: EUDEBA, 1972.
- Morgenthau, Hans J., *Politics Among Nations. The Struggle for Power and Peace*, New York: McGraw-Hill, 1993.
- Morrison, Mary Lee, "The Life and Work of Elise Boulding: Honoring Women as Peacemakers", *Affilia. Journal of Women and Social Work,* 21, 2, May 1, 2006 2006, 169-83.
- Omar, Sidi Mohamed, *Los estudios post-coloniales. Una introducción crítica*, Castelló: Servei de Publicacions de la Universitat Jaume I, 2008.
- París Albert, Sonia, "Hacer las paces desde la fenomenología", *Investigaciones fenomenológicas,* 4, 2005, 205-12.
- ----------, *Filosofía de los conflictos*, Barcelona: Icaria, 2009.
- Patomäki, Heiki, "The Challenge of Critical Theories: Peace Research at the Start of the New Century", *Journal of Peace Research,* 38, 6, 2001, 723-37.
- Rapoport, Anatol, *Peace. An Idea Whose Time Has Come*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1992.
- Reardon, Betty, *Sexism and the War System*, New York/London: Teachers College, Columbia University, 1985.
- Rengger, Nick y Hoffman, Mark, "Modernity, Postmodernism and International Relations", en Joe Doherty, Elspeth Graham, y Mo Malek (eds.), *Postmodernism*

and the Social Sciences, London: Macmillan, 1992, 127-47.

- Rengger, Nick J. y Thirkell-White, Ben, *Critical international relations theory after 25 years*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2007, vi, 176 p.
- Ricoeur, Paul, *Husserl. An analysis of his phenomenology*, trad. Edward G. Ballard y Lester E. Embree, Evanston: Northwestern University Press, 1967.
- ----------, *Caminos del reconocimiento*, Madrid: Trotta, 2005.
- Rogers, Paul y Ramsbotham, Oliver, "Entonces y ahora: pasado y futuro de la investigación para la paz", en Centro Investigación Para la Paz (ed.), *Anuario CIP 2000*, Barcelona: Icaria, 2000.
- Ruddick, Sara, *Maternal thinking: toward a politics of peace; with a new preface*, Boston: Beacon Press, 1995, xxvii, 291.
- Sachs, Wolfgang (ed.), *Diccionario del Desarrollo. Una guía del conocimiento como poder* Lima: PRATEC: Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, 1996.
- Said, Edward, W., *Orientalismo*, Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1990.
- Sen, Amartya Kumar, *Desarrollo y libertad*, Barcelona: Editorial Planeta, 2000.
- Smoker, Paul, "Small Peace", *Journal of Peace Research,* 18, 2, 1981, 149-57.
- Waltz, Kenneth N., *Theory of International Politics*, New York: McGraw-Hill, Inc., 1979.
- Wiberg, Hakan, "JPR 1964-1980 -- What Have We Learnt about Peace?", *Journal of Peace Research,* 18, 2, January 1, 1981 1981.
- Zalewski, Marysia*, et al.*, "Roundtable Discussion: Reflections on the Past, Prospects for the Future in Gender and International Relations", *Millennium - Journal of International Studies,* 37, 1, August 1, 2008.

Epistemología y Paz:

Hacia los Estudios para la paz y los conflictos

Francisco Jiménez Bautista[228]

En este texto pretendemos defender una idea de saber pacífico que se ha convertido en uno de los desafíos epistemológicos, ontológico, axiológicos y metodológico actuales más acuciantes dada la creciente envergadura de los problemas sociales (económicos, políticos y culturales), ambientales y tecnológicos. *¿Qué es lo pacífico?* ¿Podemos admitir la conveniencia de construir este tipo de conocimiento como un conjunto de relaciones y nociones de diversa entidad disciplinar, como por ejemplo, una *Ciencia de la paz*?[229] Estas preguntas nos van a ayudar a construir nuestra idea de un paradigma pacífico, necesario para la realidad y sociedad en la que vivimos.

1.- Introducción

La Investigación para la paz (*Peace Research*), reúne un conjunto de esfuerzos, desde diversas disciplinas, para reconstruir la violencia presente en las diferentes dimensiones de las sociedades humanas y construir un concepto de paz como una categoría independiente, compleja y de igual multidimensionalidad. Así, en este capítulo vamos a revisar cómo se han desplegado las distintas fases de la *Investigación para la paz* desde su nacimiento hasta la actualidad, marcando algunas *etapas cardinales* de su propio desarrollo.

Podemos señalar y destacar tres fases. *La primera*, la fase fundacional donde se construye el patrimonio científico (núcleo disciplinar o momento de anclaje), que se ajusta a la paz negativa; *la segunda*, fase de expansión y especialización donde se produce un enriquecimiento inicial mediante la contribución de numerosos científicos

228 Investigador de la Universidad de Granada, España; email:fjbautis@ugr.es

229 JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (2009) *Saber pacífico: la paz neutra*, Loja, Ecuador, UTPLoja.

sociales, que corresponde al período de la paz positiva; *la tercera*, corresponde a la fase de hibridación o amalgama, donde se produce un entrecruzamiento de distintas disciplinas y la aparición de la ONU, ONG's, etc., y personalidades que construyen cada día la paz. Recombinación de especialidades o de fragmentos disciplinares vecinos, que corresponde a la década de la paz neutra.

El punto de partida esencial de la *Investigación para la Paz* y en general de todo quehacer científico se debe remontar a los fundamentos epistemológicos por medio de los cuales se aprehende la realidad social.[230] De igual forma, el contenido epistemológico se sustenta así mismo en determinadas características cognitivas, las cuales se configuran a partir de la educación, la cultura, los valores y las experiencias individuales de cada ser humano.

Los diferentes paradigmas epistemológicos que se han desarrollado en la historia de lo que hoy denominamos como Ciencias Sociales y Humanas han oscilado, *en primer lugar*, entre un paradigma empírico-analítico, que busca principalmente interpretar y tiende a estar más o menos comprometido con la transformación de la realidad social,[231] que abraza el interés cognitivo-teórico; *en segundo lugar*, las ciencias hermenéutico-históricas que quedan emparejadas con el interés práctico; y, *en tercer lugar*, las ciencias críticamente orientadas que incorporan un interés cognitivo emancipatorio.[232]

No olvidamos que una de las características más notorias de las Ciencias Sociales y Humanas es la diversidad de sus enfoques. Tal diversidad no sólo existe entre las diversas ciencias (sociología, antropología, psicología, geografía, historia, politología, etc.), sino que también aparecen en el seno de cada una de ellas. Todo ello se debe a que no hay un acuerdo generalizado en lo referente a la naturaleza de las ciencias, su forma específica de cientificidad, su método, los objetos sobre los que inevitablemente tendrán que pensar. La epistemología de las Ciencias Sociales y Humanas consiste, básicamente, en la reflexión sobre los muy debatidos problemas que acabamos de mencionar. En este sentido la *Investigación para la paz*, entender su epistemología y su carácter ético, no se trata, por tanto, de un mero complemento formativo del que podrían prescindir, sino de una toma de conciencia y un examen crítico de asuntos sobre los que inevitablemente tendrán que pensar y mucho.

Un nuevo modelo antropológico de construcción en Investigación para la paz necesita un criterio fiable. No se trata de construir nuevas doctrinas y pensamiento sino ser consciente de lo que existe. Se trata de realizar los actos de aclaración necesarios para que se disipen confusiones y errores dentro de cualquier disciplina. Habermas suele inclinarse por el análisis del conocimiento, donde establece una relación entre el interés y la ciencia. En este sentido, este autor afirma que el quehacer científico además de tener un elemento cognoscitivo también está guiado por un determinado interés, ya sea *intrateórico*, es decir, que se deriva del conocimiento mismo; o

230 Véase, GALTUNG, Johan (1996) *Peace by Peaceful Means*, Londres, Sage/PRIO; (2003a) *Paz por medios pacíficos*, Bilbao, Bakeaz; MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2001) *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria; JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (2004b) Propuesta de una Epistemología Antropológica para la Paz, *Convergencia 34*, enero-abril, México, pp. 21-54; (2009), *Op. cit.*

231 MARDONES, José María (1992) *Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales. Materiales para una fundamentación científica*, Barcelona, Anthropos.

232 GIDDENS, Anthony, HABERMAS, Jürgen *et. al. (*1988) Habermas y la modernidad, Madrid, Cátedra, p. 24.

extrateórico, que surge de las experiencias y preferencias del investigador o de su comunidad académica. Basado en lo anterior, Habermas identifica tres formas de interés en las Ciencias Sociales: «*el interés por el control técnico, el interés por el entendimiento intersubjetivo necesario para la práctica de la vida en común y el interés por la emancipación respecto de coerciones inconscientes, coerciones no transmitidas por la reflexión, fijan los puntos de vista específicos, sólo desde los cuales no es posible aprehender lo que llamamos realidad*».[233]

II.- Estudios para la paz y los conflictos

Los saberes y ciencias de investigación que buscan la paz suelen establecer intercambios con campos localizados más allá de la disciplina madre en la que cada investigador se siente más cómodo, sin embargo, dichos investigadores si no sienten el peligro de estancarse en los procesos de construcción de la paz, pueden acercarse a la «*la investigación monodisciplinaria sobre un objeto de estudio determinado experimenta rendimientos decrecientes y, a partir de cierto punto, requiere de influencias externas para reactivarse*»,[234] en este marco conceptual, teórico y metodológico (multi-inter-transdisciplinar), construimos unos Estudios para la paz y los conflictos.

Dichos Estudios para la paz y los conflictos suelen realizar una división tripartita siguiendo la clasificación de Johan Galtung, que establece una distinción de tales estudios en tres ramas específicas:[235]

a) *Estudios empíricos sobre la paz*, basados en el empirismo, donde se retoma la relación teoría-realidad y compara de manera sistemática tal relación. En ellos, se opta por modificar las teorías cuando éstas se confrontan con los datos.

b) *Estudios críticos sobre la paz*, elaborados desde una propuesta crítica, como es el caso de la comparación sistemática entre la realidad empírica (datos) y los valores, intentando mediante palabras o acciones modificar la realidad que no está de acuerdo con los valores, siendo éstos últimos los más importantes. El pensamiento crítico señala que no sólo hay que conocer la realidad sino que además hay que transformarla, en la vieja idea de Marx.

c) *Estudios constructivistas sobre la paz*, fundamentados en el constructivismo. Mediante ellos se trata de «armonizar» las teorías a los valores, produciendo visiones sobre una nueva realidad en la que predominen los valores sobre las propuestas teórico-académicas.

Galtung menciona que, en sentido amplio, los estudios sobre la paz pueden versar sobre el pasado, el presente y el futuro. En la lógica del empirismo, los datos prevalecen sobre las teorías; en la del criticismo, los valores se anteponen sobre los datos; y, en el constructivismo se concluye de manera transitoria que los valores se privilegian sobre las teorías. De esta forma, *los Estudios para la paz constituyen una ciencia social aplicada y explícitamente orientada en valores*.

233 Véase, HABERMAS, Jürgen (1982) *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus; (1988) *Teoría y Praxis*, Madrid, Tecnos.

234 DOGAN, Matei y PAHRE, Robert (1993) *Las nuevas ciencias sociales: la marginación creadora*, México, Grijalbo, p. 83.

235 Véase, GALTUNG, Johan (1993a) Los fundamentos de los estudios para la paz, en RUBIO, Ana (Ed.) *Presupuestos teóricos y éticos sobre la Paz*, Granada, Editorial Universidad de Granada, p. 16.

Por otra parte, no olvidamos que la elaboración, revisión y reflexión sobre el ciclo histórico de la *Investigación para la paz* nos saca del lugar acotado por los *Estudios para la paz y los conflictos* y nos ubica en un terreno amalgamado o híbrido. En este caso la confluencia de fragmentos de disciplinas como antropología, historia, geografía, sociología, psicología social, etc., provee de acervos de conocimiento pertinente para enfrentar nuestros problemas de investigación.

III.- Etapas en la evolución de los Estudios para la paz

La Investigación (de, sobre, para) la paz,… se comenzó a tomar en mayor consideración con las aportaciones de otras disciplinas y otras culturas que comenzaron a dejar de creer, como en el «monomorfismo de la cultura, (ya que finalmente se ha comprendido que) todos necesitamos los unos de los otros, y todos somos interdependientes en todos los ámbitos»,[236] por lo tanto se cuida que la Investigación para la paz, no caiga en el etnocentrismo de corte occidental, pues ya en esta etapa, es claro que, la única manera de que la humanidad avance hacia la paz, hay que dejar de circunscribir los problemas a los límites de los antiguos estados-nación, pues ahora son globales; ejemplos de ellos serían los problemas medioambientales, del armamentismo, financieros, demográficos, energéticos, etc.

Como señala Vicent Martínez Guzmán, la Investigación para la paz, hizo la observación siguiente: «*Uno de los problemas de la Investigación para la paz, ha sido su falta de reconocimiento como ciencia*».[237] Por ello, los Estudios para la paz son la exploración científica de las condiciones pacíficas para reducir la violencia.

La *Investigación para la paz*, como otros ámbitos de interés en las ciencias sociales y humanas, ha transcurrido por diversas fases de desarrollo: a) fundacional; b) expansión-especialización-fragmentación, y c) hibridación o amalgama, que los han configurado con un patrimonio específico y un capital acumulado gracias al aporte de numerosos científicos que contribuyeron a forjar el cuerpo central de dichos estudios.

Pese a que advertimos la importancia de la perspectiva histórica, no pretendemos realizar un análisis exhaustivo de las diversas fases, sino marcar algunos puntos fuertes de su propio desarrollo, que nos ayuden a comprender de la mejor forma posible las fases de la Investigación para la paz.

Dogan y Pahre señalan que la investigación científica se encuentra siempre en continua expansión, marcada por dos movimientos paralelos; *en primer lugar*, la especialización científica implica la fragmentación de disciplinas en subdisciplinas y, en *segundo lugar*, cuando esta especialización llega a sus límites naturales, los investigadores recombinan los fragmentos en dominios híbridos, pero dicha hibridación sólo tiene lugar después de la especialización. Al desplazarse desde el centro hacia la periferia de una disciplina, al transgredir sus fronteras e incursionar en el dominio de otra especialidad, el científico dispone de mayores posibilidades para ser innovador y creativo.[238] En los Estudios para la paz se pretenden delimitar, en líneas generales, las distintas etapas en el que se han ido configurando los

236 PANIKKAR, Raimon (1993) *Paz, desarme cultural*, Santander, Sal Térrea.

237 MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2005) *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*, Bilbao, Desclée de Brouwer, p. 21.

238 DOGAN, Matei y PAHRE, Robert (1993) *Las nuevas ciencias sociales: la marginalidad creadora*, México, Grijalbo, pp. 11-12.

ámbitos que hoy constituyen la Investigación para la paz en algunos objetos de estudio, como por ejemplo, una gran superficie.[239]

Ante la imposibilidad de presentar todas las perspectivas que contribuyeron a formar el campo de los Estudios para la paz, nos limitaremos a destacar los aportes más significativos y de mayor relevancia en la Investigación para la paz.

Con los trabajos de investigación realizados por Johan Galtung, Vicent Fisas Armengol,[240] Linda Groff y Paul Smoker,[241] Vicent Martínez Guzmán y Francisco Jiménez Bautista intentaremos concretar y crear las etapas de la *Investigación para la paz*. Todos ellos tienen diversas clasificaciones, e incluso se pone en entredicho la validez académica de los Estudios para la paz, pues se considera que no son lo suficiente objetivos al introducir temas de política y, además, están comprometidos con valores, ya que la ciencia continúa anclada en el modelo tradicional occidental de ciencia moderna, objetiva y neutral.

3.1. Primera etapa: Paz negativa y estudios científicos sobre la guerra

En términos históricos, se han dado tres maneras de abordar el concepto de paz. Paz como *paz negativa* (ausencia de violencia directa); *paz positiva* (ausencia de violencia estructural o indirecta: propia de las estructuras sociales que soportan algún tipo de desigualdad social -económica y política- o militar). La Investigación para la paz, con un sentido de paz positiva, relacionada con la creación del término de justicia social, como satisfacción de las necesidades básicas. Y, en últimas fechas, se menciona la *paz neutra* (ausencia de violencia cultural y/o simbólica).[242]

El concepto de paz negativa se define en cuanto a falta de conflictos armados, de violencia expresa. Esta es la primera idea sobre el tema que nos viene a la cabeza y en la que durante mucho tiempo se ha centrado los estudios sobre el pacifismo. Además, es concebida como un equilibrio dinámico de factores sociales (económicos, políticos y culturales) y tecnológicos, ya que la guerra aparece como el desequilibrio de uno o más factores respecto de los demás.

Algunos antropólogos como Marvin Harris, señalan que con la agricultura la guerra se hace más frecuente. La guerra dispersaba a las poblaciones por lo que se creaban tierras de nadie que servían de espacios ecológicos donde los animales podían reproducirse libremente. La guerra tenía como objetivo indirecto el control de la población, era útil para obtener mayores tierras y recursos. O como menciona Pierre Clastres: «Volvamos, entonces, al problema de la guerra. Esta última heredaría de la caza -técnica de obtención de alimentos- su carga de agresividad; la guerra no sería más que una repetición, una "réplica", una reorganización de la caza: dicho de modo más prosaico, para Leroi Gourhan la guerra *es dar caza al hombre*».[243]

---

239 CORNEJO PORTUGAL, Inés (2007) *El lugar de los encuentros. Comunicación y cultura en un centro comercial*, México, Universidad Iberoamericana.

240 FISAS ARMENGOL, Vicent (1987) *Introducción al estudio de la paz y los conflictos*, Barcelona, Lerna, pp. 41-61.

241 GROFF, Linda y SMOKER, Paul (1996) *Creating Global/Local Cultures of Peace, in UNESCO, From a Culture of Violence to a Culture of Peace*, Paris, pp. 103-128.

242 Véase, JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (2004b), *Op. cit.*

243 CLASTRES, Pierre (2004) *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, México, F.C.E., p. 20.

Sin embargo, no hay que olvidar que quizá el sentido inmediato de la guerra es el conseguir mayor cantidad de poder y/o de recursos. Ya desde la Prehistoria se han observado cuadros de violencia entre los cazadores-recolectores, llegando hasta la Edad del Bronce con la producción creciente de armas cada vez más sofisticadas y el auge de la figura del guerrero, las luchas incesantes entre ciudades y entre estados, etc.[244]

Los conceptos de paz y guerra están ineludiblemente ligados. Sin embargo, la guerra ¿es intrínseca a la biología del hombre? ¿es una competencia entre grupos para apropiarse de bienes escasos? o es, como sostiene Lévi-Strauss, ¿resultado de un intercambio «malogrado»?

Cabe mencionar que en algunas sociedades no se ha dado el concepto de paz, principalmente porque se estaba de manera constante en guerra o preparándose para ella. De igual forma, la paz es una definición que proviene de la cultura grecolatina, en la que la paz (*eirene*) es un estado de ausencia de guerra o de intermedio entre dos conflictos. La paz para los griegos es racional y surge del intercambio entre ciudadanos. *Eirene* es sinónimo de *Homonoia* «armonía», término que se refiere a un estado de tranquilidad aplicada sólo a los grupos griegos y en el interior de éstos: pueblos, ciudades-estado, pero nunca a la colaboración o interrelación entre los griegos y los «bárbaros». La *Eirene* se relaciona con armonía mental, exterior y anímica que se traduce en sentimientos apacibles.

Para el caso de Roma, esta ausencia de guerras o rebeliones estaba garantizada por un poderoso aparato militar (*si vis pacen, para bellum* = si quieres la paz, prepara la guerra) vinculado a *pactum*. La pax romana constituía todo un sistema de orden, control y relación legal, era ausencia de violencia, pero no garantizaba justicia y prosperidad.

Johan Galtung[245] reconoce dos tendencias en esta concepción de paz negativa:

a) *La paz como una unidad interior frente a una amenaza exterior*. De este concepto han surgido las luchas que han caracterizado la historia de Occidente durante siglos, al igual que la concepción político-militar de todas las épocas. Los aparatos militares aparecen como una necesidad de defensa y conquista de la paz y tiene sus expresiones en el desarrollo del militarismo y el armamentismo (nivel nacional), y del imperialismo, expansión colonial y política de pactos y alianzas contra amenazas enemigas (nivel internacional).

b) *El universalismo que nace y tiene su centro en Occidente*. Esta tendencia se presenta desde el Imperio Romano entendida como una paz netamente eurocéntrica (etnocentrismo, jerárquico y dominante), que se adjunta al concepto de *derecho de Estado* y que aspira al *universalismo* con un centro socio-político y cultural en Occidente.

Durante el siglo XIX, cuando los conflictos bélicos parecen conformar la realidad social, el concepto de paz comienza a emerger pero sin una articulación teórica. Es con la I y II Guerra Mundiales, cuando se comienza a elaborar una teoría de la paz. Fueron necesarios el progreso de la Ciencias Sociales y Humanas a lo largo de los siglos XIX y XX y el impacto de las dos Guerras Mundiales para que se pensara el problema desde una reflexión teórica.

---

244 GUILAINE, Jean y ZAMMIT, Jean (2002) *El camino de la Guerra. La violencia en la Prehistoria*, Barcelona, Ariel.

245 GALTUNG, Johan (1985) *Sobre la paz*, Barcelona, Fontamara.

Por lo tanto, es en el siglo XX cuando la Investigación para la paz, la *Peace Research*, la incluye como el elemento opuesto a la violencia. La idea de violencia se verbaliza dentro de una cultura concreta y se pone de manifiesto a través del concepto de *violencia directa* (verbal, psicológica y física). Mientras que la paz negativa se relaciona con los estudios de confrontaciones bélicas.

Fueron los análisis de Wright y de Richardson, así como las teorías sociológicas y culturales de Pitirim Sorokim en los años 20, los que hicieron grandes esfuerzos por clarificar los motivos de las guerras. Eran estudios que criticaban la guerra como extensión de la política desde una mirada científica y no moral. Aunque Richardson y Wright constituyen los antecedentes o padres fundadores de Estudios para la paz en su versión más genuina de *paz negativa*; sin embargo, es difícil afirmar que los estudios para la paz no habrían empezado, como campo académico, hasta después de los años cuarenta y cincuenta.

Muchos análisis históricos sobre los orígenes de la Investigación para la paz y los conflictos, especialmente aquellos que ponen el acento en la atención del contexto internacional, subrayan el impacto que las dos guerras mundiales han tenido sobre estos estudios. Muchos estudiosos concuerdan en considerar los horrores, los sufrimientos y la destrucción provocada por las dos guerras que han inducido a buscar alternativas al paradigma del realismo político y de la *guerra justa* dominante hasta entonces.

Durante los años cuarenta y cincuenta del siglo XX, se crean los primeros centros y se editan las publicaciones iniciales sobre la Investigación para la paz. En Francia, el *Instituto francés de Polemología*,[246] se funda en 1954. Bert Roling fue la figura central de la polemología (la Investigación sobre la guerra), sus estudios constituyen una herramienta esencial para el desarrollo del derecho internacional. En Estados Unidos, Theodore Lentz establece el centro de investigación para la paz que más años lleva operando en el mundo, alentando la movilización de científicos sociales para una *Ciencia de la paz* –como él la llamó- que trajera una revolución científica que implicara cambios tanto en los hechos, en los valores y en las conductas.

Existe una línea de interés por parte de la disciplina de la Psicología hacia el estudio de la guerra como comportamiento exclusivamente humano y, por tanto, como un fenómeno social e individual. Dicho interés está representado por la *Society for the Psichological Study of Social Issues* que se estructuró en el *Comité sobre la Psicología de la Guerra y de la Paz* previo a la II Guerra Mundial, pero en la práctica estuvo inactivo durante la conflagración.

En 1948, finalizada la II Guerra Mundial, se introduce por primera vez un programa de Estudios de la Paz en el *Manchester College* de Indiana. En 1950, se publican el *Research Exchange on the Prevention of War* y después, en la Universidad de Michigan (USA) bajo la influencia de Kenneth Boulding, Herbert Kelman y Anatol Rapoport.

El año 1954 constituye un momento significativo ya que fue la creación, por un grupo interdisciplinar, del *Center for Avanced Studies in the Behavioral Sciences* en la Universidad de Stanford. Entre los más destacados centros, tenemos: el *Center for Peace Research on Conflict Resolution*, en 1959, Michigan, USA, asociado al *Journal of Conflict Resolution* desde 1956.

246 El término polemología de *pólemos* en griego significa guerra contra los extranjeros; se encarga de estudiar la guerra y no la paz.

Ahora bien, todo este planteamiento de relaciones no tendría sentido sin la consolidación de la acción humanitaria. Como señala Ferré, la acción humanitaria tiene sus antecedentes en la caridad cristiana de las órdenes monásticas medievales, la mezcla de monjes y soldados (la espada y la cruz) de las órdenes hospitalarias, y su secularización en el humanitarismo ilustrado, la misión civilizadora de la colonización y el desarrollo de la medicina colonial. En el siglo XIX destacan Florence Nightingale y, finalmente, Henri Dunant con la creación de la Cruz Roja en 1863 y la Convención de Ginebra en 1864. El desarrollo de la Cruz Roja y de la Media Luna Roja se produce durante la I Guerra Mundial con una importante acción en la crisis provocada por la II Guerra Mundial frente a los fascismos y totalitarismos alemanes y soviéticos.[247]

La acción humanitaria afronta nuevos retos y nuevas formas de entender la independencia y la neutralidad: «la relación entre la urgencia de la intervención y la teoría y el compromiso con el desarrollo a largo plazo, reforzando el papel del testimonio y la denuncia en su compromiso con los más débiles, y reconociendo el papel de interlocutores de las víctimas de la exclusión y las catástrofes».[248]

Por último, entre 1934 y 1945, surgen en los Estados Unidos las primeras organizaciones humanitarias privadas que más tarde se llamarán Organizaciones No Gubernamentales (ONG's), para distinguirlas de los organismos gubernamentales y de los intergubernamentales de la ONU. En 1942, se crea en Europa, el *Oxford Famine Relief Committe* (OXFAM) para socorrer a la población griega de la hambruna de la guerra.

Las propuestas y reflexiones sobre la paz se apoyan en estos puntos de partida básicos que constituyen, con ligeras variaciones terminológicas y en distintas versiones, el *momento de anclaje* de los estudios sobre Paz desarrollados en esta *fase que denominamos fundacional*. Parafraseando a Turner, es posible entender la «fase fundacional», como el caudal de conceptos básicos y un cuerpo de conocimientos acumulados en los dominios de este ámbito analítico que eran suficientemente comunes para que un estudioso de este campo pudiera aportar contribuciones significativas y hablar con autoridad de la disciplina en general.

Igualmente, es pertinente mencionar a las primeras generaciones de especialistas precursores,[249] quienes como Wright y Richardson, así como Pitirim Sorokim, en las décadas de los veinte y treinta, vincularon al Estudio para la paz y los conflictos con el proyecto de construcción de una ciencia social y humana sobre bases empíricas.

De acuerdo con Dogan y Pahre, los patrimonios científicos cambian constantemente, se desarrollan, pero también se fragmentan. La especialización en cada dominio conlleva nuevos progresos; ésta es necesaria cuando una disciplina evoluciona, ya

247 FÉRRE, Jean Luc (1997) *La acción humanitaria*, Madrid, Paradigma.

248 Véase, MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2001), p. 69.

249 Para Dogan y Pahre, «un investigador precursor amplía el territorio de una disciplina determinada, mediante el alejamiento de las fronteras de ésta. El precursor no va a encontrar ninguna resistencia de parte de las otras disciplinas: más bien, va a conquistar y anexar territorios vírgenes. Este investigador no se lanza verdaderamente fuera de las fronteras de su disciplina de origen, sino que va ensanchando su dominio y apropiándose la mayor parte del tiempo de la 'tierra de nadie'. Los precursores constituyen siempre la primera generación de especialistas. Son marginales en la medida en que exploran los límites de un campo en expansión y reivindican nuevas territorios. Logran apoderarse de estos últimos porque no topan con obstáculos», (DOGAN, Matei y PAHRE, Robert (1993), p. 193).

que permite el análisis profundo de un objeto de estudio determinado, posibilitando una mejor comprensión de los fenómenos examinados. A medida que una mirada teórica se expande, sus practicantes se especializan cada vez más.[250] Es decir, la especialización supone la segmentación del objeto de estudio según diferentes criterios: de instituciones específicas (multinacionales, Estados, gobiernos, etc.,); de aspectos o dimensiones de hechos sociales particulares (desarrollo, ecología, democracia, educación, por mencionar algunas); de formas y estilos de relaciones (civilizaciones, familia, individuos, etc.), y de escalas (global, internacional, nacional, regional, local).

3.2. Segunda etapa:
Paz positiva, cooperación al desarrollo, desarme y refugiados

A lo largo de toda la historia de la humanidad y bien entrado el siglo XX, la paz es entendida a partir de lo que *no lo es*, es decir, paz negativa heredada de los romanos, como ausencia de guerra (*absentia belli*). Este concepto ha estado vigente hasta 1959, cuando Johan Galtung fundó el *Instituto Internacional de Investigación para la Paz*, en Oslo, Noruega (*Peace Research Institute de Oslo* –PRIO-) y plantea la definición de *paz positiva* y *violencia estructural*. Hoy día, la *paz negativa* debe incluir ausencia de malos tratos, violaciones, abusos de la infancia, y matanzas callejeras (violencia directa no organizada). Asimismo, Johan Galtung en 1960, introdujo la noción de *violencia estructural* mencionando que mientras existan injusticias e insatisfacciones de las necesidades humanas básicas (bienestar, libertad, identidad y sobrevivencia) por parte de algunos seres humanos, no existe la paz aunque no nos agredamos directamente. Entonces, la tarea del trabajador por la paz es la construcción de la justicia social y el desarrollo para que todos los seres humanos puedan satisfacer sus necesidades básicas más elementales.

En la década de los sesenta, se crean todo un conjunto de instituciones que reabren las temáticas de la paz. Así, en 1960 aparece el *Stockholm International Peace Research Institute* (SIPRI); se funda por Saul H. Mendlovitz y Richard Falk el *Institute for Word Order* en 1961 que ahora se denomina *World Policy Institute* en Nueva York, donde se publica la revista *Alternatives*; en 1963 el *Peace Research Society*, que actualmente se llama el *Peace Science International Society* de Suecia y la *International Peace Research Association* (IPRA) que surge en un congreso de los cuáqueros en Suiza. Los Cuáqueros de Suiza es una doctrina protestante fundada en Inglaterra en el siglo XVII por George Fox. Esta doctrina condena el lujo y la violencia y es, un antecedente claro del pacifismo moderno, su pacifismo se plantea como una lucha que se enfrenta sobre todo con las violencias estructurales e institucionales: contra el racismo, la injusticia social y económica, la pena capital y la guerra.[251]

A todo esto hay que añadir, un conjunto de asociaciones nacionales para la paz en Japón, Canadá, entre otros, además, el *Council on Peace Research in History*, creado especialmente para denunciar el asesinato del presidente Kennedy y la participación de los Estados Unidos en la guerra de Vietnam. En el año 1964 aparece el *Journal of Peace Research*, que hoy se denomina *Security Dialogue*. Algunas de estas publicaciones periódicas estimulan la hibridación y se vuelven

250 *Ibíd*., pp. 68-69.

251 LEDERACH, John Paul (1984) *Educar para la paz*, Barcelona, Fontamara.

verdaderamente pluridisciplinares. Al permanecer concentradas en un problema y abiertas a la influencia de numerosas disciplinas y subdisciplinas, estas revistas constituyen medios privilegiados para la hibridación.

En los años setenta, los Estudios para la paz amplían su campo de trabajo hacia los movimientos sociales por los derechos humanos, las reivindicaciones feministas, las manifestaciones en contra de la guerra de Vietnam. Además, se elabora una autocrítica sobre el papel de los Estudios para la paz. Es importante también mencionar, la descolonización y la crisis del petróleo que privilegió los estudios sobre el desarrollo en el Tercer Mundo, la pobreza, la desigualdad y la desnutrición. Los problemas de la objetividad de la ciencia y la promoción de los valores, crearon nuevos centros y revistas científicas.[252]

Asimismo, en esta década, se fundan los programas y cátedras de *Peace Studies* en la Universidad de Bradford. Se establece dentro de la IPRA una Comisión de Educación para la Paz que hace más accesible la investigación sobre el tema y promueve experiencias de aprendizaje y pedagogías democráticas y críticas. En 1973, se instituye la Asociación de Estudios de la Paz en Japón, *Caucus for a New Political Science* así como la *Asian Peace Research Association* y el Consejo Latinoamericano de Investigación para la Paz que se crean en 1974. Durante este periodo da inicio la interacción *paz* y *desarrollo*.

Por su parte, los años ochenta están más ligados a los movimientos sociales, especialmente, a las organizaciones que combaten la carrera de armamento nuclear: *Physicians for Social Responsibility, International Physicians for the Prevention of Nuclear War, Artists for Social Responsibility, Educators for Social Responsibility, United Campuses Against Nuclear War, Center for Teaching of International*

---

252 Algunos centros a considerar, son: el *Peace Research Institute of Oslo* (PRIO, Noruega, 1959), en el que participa Johan Galtung; el *Laboratory of Peace Research* (Saint Louis, USA). En 1959, debemos añadir algunos centros más como el *Richardson Peace Research Centre en Lancaster* (Inglaterra), o la presencia de Alan y Hanna Newcombe en el *Peace Research Institute de Dundas* (Cánada) que profundiza la definición negativa de paz. Además, señalar el *Polemological Institute,* Groningen, Holanada, 1962, (que después fundará el *Journal of Peace Research*); el *Canadian Peace Research Institute* (Notario, Canadá, 1963); el *Stockholm Internacional Peace Research Institute* (SIPRI, Suecia, 1966).

En los próximos años, la sensibilización sobre la necesidad de investigar la paz se vio apoyada por nuevos centros, manifiestos (Russell-Einstein), organizaciones como la *Internacional Peace Research Association*, (IPRA, 1964 y para Europa, el EUPRA o el movimiento científico Pugwash) y diversas publicaciones al respecto. Estos centros de investigación trabajan en el contexto de la unidad de los principios de investigación, educación y acción. En el ámbito de América de Norte: el COPRED (*Consortium on Peace Research, Education and Development*), que colabora con el IPRA, donde fomenta, entre otros temas, el desarrollo de la Educación para la paz (EpP).

El IPRA se fundó en 1973, la comisión PEC (*Peace Education Comisión*), donde tratarían de impulsar todo lo relacionado con la EpP: publicaciones, desarrollo de materiales, organizaciones de actividades, facilitación de la cooperación internacional entre educadores, investigadores y activistas por la paz. En este mismo año se creó los Programas y *Cátedra de Peace Studies* en la Universidad de Bradford. La lista es muy extensa. Respecto a revistas de más o menos relevancia internacional tenemos las siguientes: *Journal of Conflict Resolution*; *Journal of Peace research*, más tarde, *Bulletin of Peace Proposals* y ahora *Security Dialogue*; *Peace and Exchange*; *Alternatives*; *Defense & Disarmaments News*; *International Peace Research Newsletter*; *Peace Research*; *Peace Research Abstraes Journal*; *Peace Research Reviews*; *Pugwash Newsletter*; *SIPRI Yearbook*; *UNESCO Yearbook of Peace and Conflict*.

Relations de la Universidad de Denver, entre otras. En 1984 se crea la revista *Nuclear Times*; en 1989 la *Peace Review* y la *The Peace Studies Association* (PSA). Y entre 1986 a 1987 algunas investigadoras feministas de la paz como Betty Reardon y Birgit Brock-Utne, establecen la perspectiva de género en la Investigación para la paz, completando el trabajo iniciado por Elise Boulding quien amplia la distinción entre paz positiva y paz negativa introduciendo los análisis de la violencia a escala micro como la violencia de género o doméstica contra las mujeres y los niños.[253]

Johan Galtung suele mencionar que el resumen del gandhismo es *la unidad de la vida y la unidad de los medios y fines*. «El primero emana del segundo, si se asume que ninguna vida, y en especial ninguna vida humana, puede ser utilizada como medio para alcanzar un fin. Si el fin es la supervivencia, entonces el medio ha de potenciar la vida».[254] La conclusión de Gandhi sobre estos dos axiomas era el respeto a lo sagrado de toda la vida (de ahí su vegetarianismo) y la aceptación del precepto de «cuida los medios y los fines y ellos cuidarán de sí mismos».[255] Un ejemplo de esto, suele ser el arquetipo: la rueda budista, donde los elementos de pensamiento, palabra y acción tienden a estar al mismo nivel de prioridad, no una pirámide cristiana que hace más hincapié en unos que en otros (por ejemplo, *la fe frente a los hechos*).

Como señala el Dalai Lama, «la no violencia tiene dos directrices: si puedes, ayuda y sirve a los seres; si no puedes, al menos no les perjudiques».[256] Pero ¿por qué es tan importante la no-violencia (*ahimsa*)? En la relación sistémica la *ahimsa* o no-violencia no sólo es no perjudicar a los demás, también es un acto de compasión. Como acota Gandhi, un *no*, cuando es dicho sin miedo, puede ser mejor y más importante que un *sí* expresado solamente para agradar o, lo que es peor, para evitar problemas.

3.3. Tercera etapa:
Paz neutra, nuevas culturas *versus* nuevas realidades

En esta tercera etapa, donde vive la paz neutra, a la manera de Dogan y Pahre, es ineludible hacer una aclaración: *en primer lugar*, se debe «educar» al investigador de Investigación para la paz en el lenguaje de su disciplina como formación básica para que obtenga la pericia especializada.[257] No obstante, una vez alcanzado ese nivel de destreza, los investigadores deben ampliar su horizonte en dirección de subdisciplinas contiguas, esto es, la *hibridación o amalgama* como estrategia de investigación. Sin olvidar lo que Johan Galtung, define como *paz cultural* y la UNESCO suele hablar de *Cultura de paz*.

Los distintos Institutos, Escuelas y Universidades que trabajan con currículum que contemplan estos subdominios especializados en Investigación para la paz, es decir, los conflictos, la paz y la violencia no conectan entre ellas para realizar esfuerzos de debatir distintos planteamientos y categorías de análisis.

---

253 BOULDING, Elise (2000) *Cultures of Peace. The Hidden Side of History*, New York, Syracuse University Press.

254 GALTUNG, Johan (2003b) *Violencia cultural*, Bilbao, Gernika Gogoratuz (Documento de trabajo nº 14), p. 21.

255 *Ibíd*.., p. 27.

256 LAMA, Dalai (2001) *Compasión y No Violencia*, Barcelona, Kairós, p. 51.

257 DOGAN, Matei y PAHRE, Robert (1993), p. 41.

Sin embargo, la expansión del patrimonio científico de la Investigación para la paz ocasiona fragmentaciones sucesivas «al ampliarse una disciplina, se divide, y la mayor parte de los segmentos se convierten en sectores nuevos de investigación más o menos independientes».[258] Por ejemplo, lo que en su origen representó el estudio del derecho se convierte en derecho y ciencia política; la antropología se divide en antropología física, lingüística, arqueología y prehistoria, cultural, aplicada, etc.

La fase de hibridación o amalgama donde la paz es una de las prácticas sociales que todo el mundo reconoce, pero que pocos pueden definir satisfactoriamente. *¿Qué es la paz? ¿Qué es la Cultura de paz? ¿Qué es el Derecho Humano a la paz?* A pesar de este y otros cuestionamientos, todavía hoy los científicos sociales y humanos no se han puesto de acuerdo acerca de la naturaleza de la misma, de forma que la mayoría de las definiciones, propuestas por tal o cual (*Peace Research*) no han sido aceptadas por consenso.

Por ello, en los años noventa, la caída del Muro de Berlín y el final de la Guerra Fría, constituye un periodo donde el análisis de la paz negativa y positiva como alternativa a las violencias directas y estructurales, se une a las discusiones sobre la violencia cultural y simbólica, ésta más sutil y legitimadora de los otros dos tipos de violencia.[259]

Inmanuel Wallerstein ha señalado que los «próximos 25-50 años serán unos años terribles en términos de las relaciones sociales» y que, del mismo modo, «los próximos 25-50 años serán unos años excepcionales en el mundo del conocimiento ya que la crisis sistémica forzará a la reflexión social».[260] Desde una opción de paz neutra, todas estas crisis en palabras de Albert Einstein

«No pretendemos que las cosas cambien, si siempre hacemos lo mismo. La crisis es la mejor bendición que puede sucederle a personas y países, porque la crisis trae progresos. La creatividad nace de la angustia, como el día nace de la noche oscura. Es en la crisis que nace la inventiva, los descubrimientos y las grandes estrategias. Quien supera la crisis, se supera a sí mismo sin quedar 'superado'. Quien atribuye a la crisis sus fracasos y penurias, violenta su propio talento y respeta más a los problemas que a las soluciones. La verdadera crisis, es la crisis de la incompetencia. El inconveniente de las personas y países es la pereza para encontrar las salidas y soluciones. Sin crisis no hay méritos. Es en la crisis donde aflora lo mejor de cada uno, porque sin crisis todo viento es caricia. Hablar de crisis es promoverla, y callar en la crisis es exaltar el conformismo. En vez de esto, trabajemos duro. Acabemos de una vez con la única crisis amenazadora, que es la tragedia de no querer luchar por superarla».[261]

La evolución de los conceptos de violencia y paz discurren paralelos y en íntima conexión. Cuando el estudio de los conflictos se hace más complejo, se amplía el concepto de *violencia*, entendiendo ésta como todo aquello que, siendo evitable, impide el desarrollo humano, comprende no sólo *la violencia directa o física*, sino también la denominada *violencia estructural* (pobreza, represión, alienación, contaminación ambiental, entre otros). Cabe mencionar el concepto de *violencia*

258 *Ibíd*., 69.

259 Véase, GALTUNG, Johan (1990) Cultural violence, *Journal of Peace Research 3*, vol. 27, pp. 291-315.

260 WALLERSTEIN, Immanuel (1998) *Utopistics. Or, Historical Choices for the Twenty first Century*, New York.

261 EINSTEIN, Albert (1995) *Mi visión del mundo*, Barcelona, Tusquets Editores.

cultural para señalar a todo aquello que en el ámbito de la cultura legitime y/o promueva tanto la violencia directa como la violencia estructural. Frente a la violencia cultural es posible situar la *paz neutra* que configura y *entendemos un marco diferente de acción caracterizado por la implicación activa de las personas en la tarea de reducir la violencia cultural* (*simbólica*) que según Galtung se legitima a través del silencio y de la apatía social. Este autor señala, de forma sucinta, que la paz: «se define como la capacidad de manejar los conflictos con empatía, no violencia y creatividad».[262]

Trabajar por la paz neutra supone emplear como método el *diálogo*. De igual forma, los medios deben ser acordes y coherentes con la meta y los fines. Todo ello nos llevará a una cultura neutral, de mestizajes, hibridaciones y amalgamas como los elementos que estructurarán nuestras relaciones personales en un futuro dónde se presentan nuevas formas de violencia. Es a través de las construcciones mentales, de la deconstrucción del lenguaje como se puede ayudar a reducir la violencia (cultural, estructural y directa).

Cuando apareció, en 1990, el concepto de *Violencia cultural* acuñado por Galtung, se vio como una vez más el concepto de violencia avanzaba más rápidamente que el concepto de paz ya que muchos intelectuales suelen trabajar y describir formas de violencia, sin hacer el mismo esfuerzo para presentar la realidad social desde la óptica de paz.

Una cultura neutral que implique una cultura de paz debe nacer, en primer lugar, de una actitud de *empatía*, es decir, de comprender la cultura del «*otro*» para adquirir una posición *tolerante* hacia otras culturas y llegar a valorar así las *diferencias* como algo positivo y enriquecedor, sin olvidar, que la solidaridad representa el último espacio a conquistar.

Empero, ¿cómo neutralizar nuestros esquemas mentales para poder encontrarnos con esos «otros» distintos? Sostenemos que la construcción y los avances hacia una paz neutra demandan cambios profundos que sólo podrán realizarse por medio de la transformación social y cultural.

La violencia cultural opera «cambiando el color moral del acto» y actúa imaginarios antropológicos fuertemente arraigados en el inconsciente colectivo. La paz neutra, actuaría mediante el diálogo, coherencia de fines y medios, empatía, cómo el catalizador de las manifestaciones de violencia cultural operantes en las instituciones que utiliza Johan Galtung en su libro *Violencia cultural*: religión, ideología, lenguas, arte, ciencias empíricas, ciencias formales, cosmología.

Como señala Martínez Guzmán «*La idealización matemático-experimental heredada de la tradición galileana ha olvidado el mundo de la vida en donde se constituyen genuinamente las relaciones entre los seres humanos y ha imposibilitado el desarrollo de las ciencias humanas*».[263] Dejamos de lado que una verdadera Epistemología para la paz es su capacidad de denuncia, de movilización, de ruptura con relaciones injustas, donde podamos hacer primar ese componente emotivo inherente a la naturaleza humana y del que adolece, en buena medida, el paradigma científico a través de una pretendida racionalidad de las relaciones humanas. Este es el reto que debe plantearse una reflexión sobre la paz. Debe tener un carácter polifónico, es decir, superar el discurso etnocéntrico, jerárquico y

262 GALTUNG, Johan (1996), pp. 13-14.

263 MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2001), p. 81.

meritocráticos de la sociedad occidental -androcéntrica y blanca- con una propuesta en la que múltiples voces puedan expresarse y ser escuchadas. Se debe anteponer la comprensión del «otro» como requisito para la producción de conocimiento, algo que desde el discurso científico parece no contemplarse.

Los trabajos de Martínez Guzmán suelen hacer un repaso histórico de la epistemología occidental que va desde Aristóteles a Galileo, pasando por los postmodernos y los movimientos sociales que aportan conocimiento actual. Su perspectiva, *la hermenéutica,* le sirve para dotar de comprensión una realidad compleja de difícil delimitación y con un carácter fuertemente *intersubjetivo*, pero difícilmente podrá servirnos para explicar y entender acontecimientos sociales actuales.

Para operar, la paz neutra necesita actuar con verdaderos cambios dentro del paradigma científico y cultural en el que nos movemos hoy día y fundarse en metodologías del tipo de la Gestalt, donde se neutralicen los modos «unívocos» y «preestablecidos» de acercarnos a comprender la realidad, para construir un paradigma pacífico.

En este sentido, puede resultar preocupante la separación entre hechos y valores que se ha dado y se sigue dando en la ciencia. Sin embargo, la racionalidad hace referencia *al principio de verdad* que desde Aristóteles (Analíticos primeros) era definida como: «Decir lo que es, que es y de lo que no es, que no es». Aunque esta idea se plantee de forma simplista, no podemos negarla. Si bien, ha sido criticada a lo largo de las corrientes lógicas y epistemológicas del siglo XIX y sobre todo en el siglo XX. No obstante, si pretendemos construir *Teoría* y *Estudios para la paz*, debemos hacer un esfuerzo epistemológico de acercarnos a la *racionalidad*,[264] no podemos estar de acuerdo en introducir, por ejemplo, la dulzura, la ternura, las emociones en el análisis de las amenazas nucleares como generadoras de conocimientos de tales amenazas, o por ejemplo, hablar del la paz en el país Vasco y no hacer referencia a ETA. Hoy día como afirma Arundhaty Roy nos encontramos ante la primacía de lo que se ha venido en llamar la «dictadura de la élite nuclear», [265] que nada tiene que ver con expresiones como la dulzura o la ternura con las que aparentemente se intenta combatirla.

En los debates de esta tercera fase, donde prima la paz neutra, existen al menos dos ideas que debemos señalar:

* *Primera*, «Cultura de paz», en un marco conceptual de Investigación para la paz, la Cultura de paz es el conjunto de valores, actitudes y comportamientos que reflejan el respeto a la vida de la persona humana, a su dignidad, y a todos los derechos humanos; el rechazo de la violencia en todas sus formas y la adhesión a los principios de libertad, justicia, tolerancia y solidaridad, así como la comprensión tanto entre los pueblos, los grupos y las personas.[266]

Muchas veces olvidamos que toda cultura se basa en el lenguaje. La neutralidad del lenguaje va a ser esencial como factor indispensable para los seres humanos, neutralizar los espacios de violencia cultural como un valor que perseguir; en

264 *Pensamos que la epistemología debe conservar una cierta distancia crítica respecto a los saberes que estudia.*

265 ROY, Arundhaty (1998) *El final de la imaginación*, Barcelona, Anagrama, p. 20.

266 Véase, JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (2007a) Cultura de paz, educación y valores, en RUEDACASTAÑÓN, Carmen Rosa y VILLÁN DURÁN, Carlos (Eds.) *La declaración de Luarca sobre el Derecho Humano a la Paz*, Siero (Asturias), Ediciones Madú, pp. 283-304.

que cuando yo expreso una palabra, sé que para usted que me está escuchando tiene el mismo valor. Para la Paz Neutra no es un problema de tener más o menos información, sino de comprender que la información no es conocimiento. Una cultura a neutralizar que implique una *Cultura de paz* debe producirse dentro de un proceso lógico de cambio de actitud y comportamiento entre los seres humanos.

* *Segunda*, «Derecho Humano a la paz», es un derecho humano y como tal debiera ser definitivamente codificado por los órganos competentes de las Naciones Unidas. Para llegar a esta situación se trabajó por la AEDIDH[267] en la localidad de Luarca (Asturias) los días 29 y 30 de octubre de 2006, un comité de expertos se encargó de redactar un proyecto de declaración universal del derecho humano a la paz sobre la base de las conclusiones obtenidas en las diferentes consultas regionales en el territorio español. El 30 de octubre de 2006 culminaron con éxito los trabajos de redacción y se hizo pública la «Declaración de Luarca sobre el Derecho Humano a la Paz» en honor a la localidad que había acogido al comité de expertos. Este texto fue posteriormente consultado (noviembre-diciembre de 2006) con las organizaciones y expertos que habían tomado parte de las amplias consultas regionales, de manera que la AEDIDH está en condiciones de afirmar que el texto finalmente aprobado en Luarca representa el sentir genuino de la sociedad civil española, sus anhelos y aspiraciones a la hora de establecer las bases de una nueva sociedad inspirada en el valor universal de la paz.[268] Además, esta tercera fase, siguiendo a Dogan y Pahre, señalan que un campo *hibrido o amalgamado* es el resultado de la recuperación de zonas marginales de dos o varias disciplinas.[269] Los debates de paz neutra, paz imperfecta y paz cultural,… etc., constituyen una fase de amalgama o hibridación que permite crear pasarelas entre disciplinas o subdisciplinas emparentadas que intercambian conceptos, teorías y métodos, y contribuyen a la recombinación de los mismos. A propósito de las Ciencias Sociales, Jean Piaget ha destacado que «una de las características más notables del movimiento científico en los últimos años es la cantidad creciente de ramas nuevas del saber, surgidas de la unión de dominios contiguos de estudio pero que se han propuesto metas novedosas, las cuales han ejercido un impacto enriquecedor sobre las ciencias de que son producto».[270] Esto es precisamente lo que nosotros denominamos híbrido o amalgamado.

En palabras de Giménez, que puntualiza: «La hibridación o amalgama consiste en la fusión, recombinación o cruzamiento de especialidades o de fragmentos de disciplinas vecinas. No abarca las disciplinas completas sino sólo sectores parciales de la misma, no debe confundirse con multidisciplina o pluridisciplina, que evoca la mera convergencia de monodisciplinas en torno a un mismo objeto de estudio, pero conservando cada cual, celosamente, sus presuntas fronteras».[271]

---

267 Asociación Española para el Desarrollo y la Aplicación del Derecho Internacional de los Derechos Humanos.

268 RUEDA CASTAÑÓN, Carmen Rosa y VILLÁN DURÁN, Carlos (Eds.) (2007) *La declaración de Luarca sobre el Derecho Humano a la Paz*, Siero (Asturias), Ediciones Madú, pp. 27-53.

269 DOGAN, Matei y PAHRE, Robert (1993), pp. 68-82.

270 PIAGET, Jean (1970) The Place of the Sciences of Man in the System of Sciences, en UNESCO, *Main Trenes of Research in the Social and Human Sciences*, París-La Haya, Mouton-UNESCO, p. 56.

271 GIMÉNEZ, Gilberto (2003a) El debate sobre la prospectiva de las ciencias sociales en los umbrales del Nuevo Milenio, en *Revista Mexicana de Sociología 2*, año 65, abril-junio, México, UNAM, pp. 363-400.

En esta tercera fase, de *paz neutra*, fase de *hibridación* o *amalgama*, se trata de trabajar en la intersección de las disciplinas, esto es, en el punto de confluencia de dos dominios especializados de disciplinas diferentes. Como dicen, Dogan y Pahre «al desplazarse desde el centro hacia la periferia de una disciplina, al transgredir sus fronteras y penetrar en el dominio de otra especialidad, el científico dispone de mayores oportunidades para ser creativo».[272]

Aunque en la fase de hibridación o amalgama son muchos los enfoques en materia de investigación que convendría examinar, destacamos la polémica de los profesores del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada, la llamada Escuela de Granada (España) en temas de Investigación para la Paz y los Conflictos, los profesores Francisco Jiménez Bautista con su concepto de *paz neutra* y Francisco A. Muñoz con su concepto de *paz imperfecta*. A ellos hay que añadir el concepto de *paz cultural* de Johan Galtung, como tres conceptos que mestizan el concepto de paz, lo enriquecen y crean un debate que nos puede ayudar a entender hacia dónde va la paz, como pone de manifiesto el Cuadro I.[273]

Cuadro I. *Cuadro de las Violencias y las Paces*

Violencia directa	- *Paz negativa* (Johan Galtung)
Violencia estructural	- *Paz positiva* (Johan Galtung) - *Paz imperfecta* (Francisco A. Muñoz)
Violencia cultural	- *Paz cultural* (Johan Galtung) - *Paz neutra* (Francisco Jiménez)

IV. Algunas consideraciones finales

Primera. La investigación para la paz (*peace research*) se da por la evolución y ampliación del concepto de paz entendida, en un principio, como ausencia de guerra, para llegar posteriormente a un concepto positivo de ésta, como un proceso orientado hacia el desarrollo humano (justo, sustentable y perdurable). Es decir, al aumento en el grado de satisfacción de las necesidades humanas básicas, y, en definitiva, a la creación de las condiciones suficientes para que el ser humano desarrolle toda su potencialidad en sociedad. A su vez, la evolución del concepto de violencia discurre paralelo y en íntima conexión con el concepto de paz. A medida que el estudio de los conflictos se hace más complejo, se amplía el concepto de *violencia*, entendiendo a ésta como aquello que, siendo evitable, impide el desarrollo humano, comprendiendo no sólo *la violencia directa (verbal, psicológica o física)*, sino también la denominada *violencia estructural*. También se debe considerar el concepto de *violencia cultural* para señalar lo que en el ámbito de la cultura legitime y/o promueva tanto la violencia directa como la violencia estructural. Es frente a la violencia cultural donde anteponemos el concepto de *paz neutra* o *paz cultural* si seguimos a Johan Galtung, quien configura un marco de

272 DOGAN, Matei y PAHRE, Robert (1993), p. 11.

273 Los comentarios críticos a los conceptos de paz imperfecta y paz cultural pueden verse en JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (2009), *Op. cit*., pp. 41-46.

acción diferente, caracterizado por la implicación activa de las personas en la tarea de reducir la violencia cultural (simbólica).

Segunda. Debemos tener un concepto de paz amplio, de resolución y regulación, gestión y transformación cotidiana de conflictos creados entre los individuos y/o grupos con la naturaleza. La paz convive siempre con el conflicto y sus distintas alternativas.

Tercera. Apostamos por un reconocimiento de las múltiples identidades que pueden conformar a un ser humano pacífico. La naturaleza imperfecta del ser humano y de la paz, al ser entendido como un todo, se convierte en algo indefinible y, por lo tanto, escasamente útil para transformarlo en una categoría de análisis. La paz, como diría Gandhi, es el camino inacabado como proceso ordinario de vida, en definitiva una *paz neutra* que nos ayuda a convivir con nuestros semejantes buscando puntos intermedios, donde "yo" y el "otro" se respeten mutuamente.

Cuarta. Las etapas de los *Estudios para la paz* nos muestran un trabajo multidisciplinar de reflexión y análisis, abstracción, discusión e intercambio de ideas y, sobre todo, de decisiones; cuando Johan Galtung toma la iniciativa de construir la *Investigación para la paz* que ha ido pasando por un importante proceso evolutivo en el que se han descubierto que hay muchas formas de hacer las paces, pero la única forma de mantener la paz en el mundo es la que se construya desde las tres dimensiones de la paz: primera generación de paces (negativa, positiva y neutra), segunda generación de paces (social, gaia e interna) y tercera generación de paces (multi-inter-transcultural), pues de otra manera es prácticamente imposible realizar una *paz holística universal*.

Quinta. La paz es un estado de equilibrio psíquico y social (económico, político y cultural), por el cual las percepciones y los comportamientos de los demás sobre su forma de entender la vida no despiertan en nosotros reacciones destructivas ni violentas, sino de empatía y comprensión. La paz es un estado mental y emocional, pues, como tal, se puede transmitir de nivel individual a familiar, y de ahí al étnico o social. Es un proceso en constante construcción.

Sexta. No existe una definición universalmente reconocida por los *Estudios para la paz*, debido principalmente a la dificultad de delimitar en un modo preciso el fenómeno hacia el cual se orienta la investigación, es decir, *la paz*. La idea de paz es precedente al concepto de paz. Éste no sólo es importante para una mejor y precisa definición de la actividad científica, sino también es fundamental en la elaboración de una adecuada *teoría para la paz*, considerada una tarea de los *estudios para la paz*. Galtung nos ha enseñado que éstos son una actividad científica interdisciplinar y multidisciplinar, orientada a sacar a la luz las condiciones de una paz estable, neutra y duradera en el mundo. Por ello, los fenómenos, problemas y conceptos de paz responden a contextos, imaginarios e intereses históricos y culturales específicos.

Séptima. La revolución sí es posible, hoy en día va unida a la idea de paz, y en especial al concepto de paz neutra, el espacio donde el ser humano puede sentirse cómodo. Desde el punto de vista epistemológico se ha aceptado el concepto de paradigma —como lo propuso Khun— en tanto reordenamiento crítico de los saberes constituidos previos, formulación de la llamada condición de ruptura epistemológica y emergencia legitimada de un nuevo campo científico de conocimiento. Los posibles postulados de un nuevo paradigma. Entre ellos apuntamos: teoría de

conflictos, teoría para la paz, antropología para la paz, cultura de paz, etcétera.

Octava. La *paz neutra* como *paradigma pacífico* debe ser considerada como una aproximación a lo que en ciencia denominamos *paradigma científico*. En el marco de un paradigma pacífico, la paz neutra tiene pretensiones de *sustantivo,* y nombra lo que no se puede simplificar; es decir, la categoría que le da un tipo de percepción a la realidad. No olvidamos que la *paz neutra* es una categoría activa, *compleja*,[274] sencilla, amplia, multidimensional y multifactorial. Trabajar con ella supone emplear como método de acción y lucha el diálogo, ya que con esto aprendemos a vivir y construir una sociedad basada en la búsqueda de la verdad, la justicia social, el amor y la libertad, y que se construye a sí misma con el fin de obtener un entorno pacífico para la convivencia de todos los ciudadanos y generar un desarrollo óptimo en las múltiples esferas que configuran la estructura social.

Por último, este capítulo pretende desarrollar una confianza y un profundo respeto por el ser humano, sus necesidades y potencialidades, que conforman una antropología positiva de vida, con una cultura y educación neutral, neutralidad activa, donde pensamos de forma crítica que la paz es lo propio del ser humano.

Bibliografía

- BALIBAR, Etienne (2005), *Violencias, identidades y civilidad*, Barcelona: Gedisa.
- BORYSENKO, Joan (2006), *Paz interior para gente ocupada. Estrategias sencillas para transformar tu vida*, Barcelona: Urano.
- BOULDING, Elise (2000), *Cultures of Peace. The Hidden Side of History*, New York: Syracuse University Press.
- CALDERON, Percy (2008), *Teoría de conflictos en Johan Galtung*, Granada: Instituto de la Paz y los Conflictos (Trabajo de DEA, xerocopiado).
- CLASTRES, Pierre (1987), *Investigaciones en Antropología política*, Barcelona: Gedisa.
- CLASTRES, Pierre (2004), *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, México: F.C.E.
- CORNEJO PORTUGAL, Inés (2002), *Apuntes para una historia de la radio indigenista en México*, México: Fundación Manuel Buendía.
- CORNEJO PORTUGAL, Inés (Coord.) (2003), *Texturas urbanas: comunicación y cultura*, México: Fundación Manuel Buendía/CONACYT/Universidad Iberoamericana.
- CORNEJO PORTUGAL, Inés (2007), *El lugar de los encuentros. Comunicación y cultura en un centro comercial*, México: Universidad Iberoamericana.
- DOGAN, Matei y PAHRE, Robert (1993), *Las nuevas ciencias sociales: la marginalidad creadora*, México: Grijalbo.

274 Cuando hablamos de una paz compleja nos enmarcamos en el pensamiento complejo tal y como lo presenta Morin (1997), al asumir una óptica *tetralógica* de interacciones (caos)/orden/desorden. La complejidad implica comprender la realidad como una organización en movimiento que pasa por el caos y el desorden, inclusive sin responder a una norma estricta, es decir, gran parte de la las veces, de forma azarosa. Por tanto, cuando decimos *complejo* no estamos calificando la realidad como podríamos estar calificando nuestra existencia cómo complicada, ni difícil, etc., sino que estamos sustantivando las particularidades de la esencia *holística* de la realidad sin hacer una negación de lo que *es* como *es*.

- EINSTEIN, Albert (1995), *Mi visión del mundo*, Barcelona: Tusquets Editores.
- ENRÍQUEZ DEL ÁRBOL, Eduardo (2000), La paz y las relaciones internacionales en los inicios del mundo moderno, MUÑOZ, Francisco A. y LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (Eds.) *Historia de la Paz. Tiempos, espacios y actores*, Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 229-253.
- FERRÉ, Jean Luc (1997), *La acción humanitaria*, Madrid: Paradigma.
- FISAS ARMENGOL, Vicenç (1987), *Introducción al estudio de la paz y los conflictos*, Barcelona: Lerna.
- FISAS ARMENGOL, Vicenç (1998), *Cultura de paz y gestión de conflictos*, Barcelona: Icaria.
- FOUCAULT, Michel (2005), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México: Siglo XXI.
- GALTUNG, Johan (1984), *¡Hay alternativas! Cuatro caminos hacia la paz y la seguridad*, Madrid: Tecnos.
- GALTUNG, Johan (1985), *Sobre la paz*, Barcelona: Fontamara.
- GALTUNG, Johan (1990), «Cultural violence», *Journal of Peace Research 3*, vol. 27, 291-315.
- GALTUNG, Johan (1993a), Los fundamentos de los estudios sobre la paz, en RUBIO, Ana (Ed.) *Presupuestos teóricos y éticos sobre la Paz*, Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 15-46.
- GALTUNG, Johan (1993b), Paz, RUBIO, Ana (Ed.) *Presupuestos teóricos y éticos sobre la Paz*, Granada: Seminario de Estudios sobre la Paz y los Conflictos, pp. 47-50.
- GALTUNG, Johan (1995a), *Investigaciones teóricas. Sociedad y cultura contemporáneas*, Madrid: Tecnos.
- GALTUNG, Johan (1995), *Storia dell'idea di pace*, Torino: Satyagraha.
- GALTUNG, Johan (1996), *Peace by Peaceful Means*, Londres: Sage/PRIO.
- GALTUNG, Johan (1998), *Tras la violencia. 3 R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*, Bilbao: Bakeaz.
- GALTUNG, Johan (2000), *Conflict Transformation by Peaceful Means*, New York: UNDP.
- GALTUNG, Johan (2003a), *Paz por medios pacíficos*, Bilbao: Bakeaz.
- GALTUNG, Johan (2003b), *Violencia cultural*, Bilbao: Gernika Gogoratuz (Documento de trabajo nº 14).
- GALTUNG, Johan e IKEDA, Daisaku (2007), *Scegliere la pace*, Milano: Esperia.
- GANDHI, Mohandas K. (1988), *Todos los hombres son hermanos*, Salamanca: Sígueme.
- GIDDENS, Anthony, HABERMAS, Jürgen et alii (1988), *Habermas y la modernidad*, Madrid: Cátedra.
- GIMÉNEZ, Gilberto (2003a), El debate sobre la prospective de las ciencias socials en los umbrales del Nuevo Milenio, en *Revista Mexicana de Sociología 2*, año 65, abril-junio, México: UNAM, pp. 363-400.
- GIMÉNEZ, Gilberto (2003b), Límites del conocimiento y convergencia de las

disciplinas en el campo de las ciencias sociales, en BOKSER, Judith (Coord.) *Las ciencias sociales, universidad y sociedad*, México: UNAM, pp. 23-38.

- GROFF, Linda y SMOKER, Paul (1996), Creating Global/Local Cultures of Peace, en UNESCO, *From a Culture of Violencia to a Culture of Peace*, París.
- GUILAINE, Jean y ZAMMIT, Jean (2002), *El camino de la Guerra. La violencia en la Prehistoria*, Barcelona: Ariel.
- HABERMAS, Jürgen (1982), *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus.
- HABERMAS, Jürgen (1988), *Teoría y Praxis*, Madrid: Tecnos.
- HEFFERMEHL, Fredrik, S. (Ed.) *Construir la Paz*, Barcelona: Fundación Cultura de Paz/Icaria/Antrazyt.
- JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (1994), Los estudiantes de la Universidad de Granada ante los problemas globales, SÁNCHEZ, Jesús A., MUÑOZ, Francisco A., RODRÍGUEZ, F. Javier y JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (Eds.) *Paz y prospectiva: problemas globales y futuro de la humanidad*, Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 173-235.
- JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (2004a), «Paz negativa», «Paz neutra», en LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (Dir.) *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, Granada: Universidad de Granada/Consejería de Educación y Ciencia, pp. 906-908, pp. 909-912.
- JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (2004b), Propuesta de una Epistemología Antropológica para la Paz, *Convergencia 34*, enero-abril, México, pp. 21-54.
- JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (2006a), Paz neutra y la realidad indígena como constructora de espacios neutrales de paz, *Estudios Públicos 17*, Toluca, México, pp. 352-366.
- JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (2006b), *Cultura de paz, educación y valores*, Ponencia presentada en el I Congreso Internacional sobre Paz, Democracia y Desarrollo, Toluca, México.
- JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (2007a), Cultura de paz, educación y valores, en RUEDA CASTAÑÓN, Carmen Rosa y VILLÁN DURÁN, Carlos (Eds.) *La Declaración de Luarca sobre el Derecho Humano a la Paz*, Siero (Asturias): Ediciones Madú, pp. 283-304.
- JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (2007b), Nuevas «paces» para la paz, en JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco y LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario, *Hablemos de paz*, Pamplona, Colombia: Universidad de Pamplona, pp. 47-97.
- JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (2008), *Cultura de paz*, Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.
- JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco (2009), *Saber pacífico: la paz neutra*, Loja, Ecuador: Universidad Técnica Particular de Loja.
- KANT, Immanuel (2002), *Sobre la Paz Perpetua*, Madrid: Tecnos.
- KOTTAK, Conrado Phillip (2001), *Antropología. Una exploración de la diversidad humana con temas de cultura hispana*, Madrid: McGraw-Hill.
- LAMA, Dalai (2001), *Compasión y No Violencia*, Barcelona: Kairós.
- LEDERACH, John Paul (1984), *Educar para la paz*, Barcelona: Fontamara.
- LEDERACH, John Paul (1998), *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*, Bilbao: Bakeaz.

- LEDERACH, John Paul (2000), *El abecé de la paz y los conflictos*, Madrid: Los Libros de La Catarata.
- LEDERACH, John Paul (2007), *La imaginación moral. El arte y el alma de la construcción de la paz*, Bilbao: Bakeaz/Gernika Gogoratuz.
- LEFF, Enrique (2004), *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*, México: Siglo XXI.
- LEFF, Enrique (2008), *Discursos sustentables*, México: Siglo XXI.
- MARDONES, José María (1992), *Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales. Materiales para una fundamentación científica*, Barcelona: Anthropos.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2001), *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona: Icaria.
- MARTÍNEZ GÚZMAN, Vicent (2005), *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*, Bilbao: Desclée de Brouwer.
- MOLINA RUEDA, Beatriz y MUÑOZ, Francisco A. (Eds.) (2004), *Manual de paz y conflictos*, Granada: Editorial Universidad de Granada/Junta de Andalucía.
- MUÑOZ, Francisco A. (Ed.) (2001), *La Paz imperfecta*, Granada: Instituto de la Paz y los Conflictos/Universidad de Granada.
- MUÑOZ, Francisco A. y LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (Eds.) (2000), *Historia de la Paz. Tiempos, espacios y actores*, Granada: Instituto de la Paz y los Conflictos/Universidad de Granada.
- MUÑOZ, Francisco A.; HERRERA, Joaquín; MOLINA, Beatriz y SÁNCHEZ, Sebastián (2005), *Investigación de la Paz y los Derechos Humanos desde Andalucía*, Granada: Editorial Universidad de Granada.
- PANIKER, Salvador (1982), *Aproximación al origen*, Barcelona: Kairós.
- PANIKER, Salvador (1984), La ecología como paradigma, en AA. VV., *El libro de la naturaleza*, Madrid: EL PAÍS.
- PANIKKAR, Raimón (1993), *Paz y desarme cultural*, Santander: Sal Térrae.
- PIAGET, Jean (1970) The Place of the Sciences of Man in the System of Sciences, en UNESCO, *Main Trenes of Research in the Social and Human Sciences*, París-La Haya: Mouton-UNESCO.
- ROY, Arundhaty (1998), *El final de la imaginación*, Barcelona: Anagrama.
- RUBIO, Ana (Ed.) (1993), *Presupuestos teóricos y éticos sobre la Paz*, Granada: Seminario de Estudios sobre la Paz y los Conflictos.
- RUEDA CASTAÑÓN, Carmen Rosa y VILLÁN DURÁN, Carlos (Eds.) (2007), *La Declaración de Luarca sobre el Derecho Humano a la Paz*, Siero (Asturias), Ediciones Madú.
- TORTOSA, José María (2001), La Investigación para la Paz y la perspectiva de los sistemas-mundo, MUÑOZ, Francisco A. (Eds.) *La Paz imperfecta*, Granada: Instituto de la Paz y los Conflictos/Universidad de Granada, pp. 293-313.
- TORTOSA, José María (2002), *El largo camino. De la violencia a la paz*, Alacant: Ediciones de la Universitat d'Alacant.
- TORTOSA, José María (2006), Ciudadanía, desarrollo y violencia: algunas conexiones, *Convergencia 41*, UAEM, México, pp. 13-39.

- TORTOSA, José María (2008), *La Inseguridad humana: Maldesarrollo y violencia en el sistema mundial*, Pamplona, Colombia: Universidad de Pamplona.
- VINYAMATA CAMP, Eduard (2003a), *Tratamiento y transformación de conflictos: métodos y recursos en conflictología*, Barcelona: Ariel.
- VINYAMATA CAMP, Eduard (Ed.) (2003b), *Aprender del conflicto. Conflictología y educación*, Barcelona: Graó.
- VINYAMATA CAMP, Eduard (2005), *Conflictología. Curso de Resolución de conflictos*, Barcelona: Ariel.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1998), *Utopistics. Or, Historical Choices for the Twenty first Century*, New York.

La construcción

de metateorías y metarracionalidades teóricas

Francisco Covarrubias Villa y
Ma. Guadalupe Cruz Navarro.[275]

1. Racionalidad teórica y realidad.

Lo que diferencia al conocimiento teórico de cualquier otro es su carácter racional. Pero existe otra racionalidad que no debe ser confundida con ésta: la racionalidad instrumental que pertenece al mundo empírico. La manera teórica con la que la filosofía y la ciencia se apropian de la realidad, se contrapone con la empiria porque ésta lo hace bajo el criterio de la utilidad práctica, con la religión porque usa la fe y con el arte por usar la creatividad. Las racionalidades teóricas son filosofía o ciencia; de este modo, la filosofía es inmanentemente teórica y las ciencias se expresan en teorías que, necesariamente, están sustentadas en una filosofía.

Toda filosofía está constituida por tres grandes bloques: una concepción del mundo llamada concepción ontológica, una concepción de cómo apropiarse de ese mundo, llamada concepción gnoseológica y, una concepción de qué hacer con y en el mundo, llamada concepción teleológica. Toda construcción científica está basada en una teoría y toda teoría está sustentada en una filosofía determinada.[276] Sin embargo, no necesariamente el científico es consciente de la presencia de la filosofía en su práctica investigativa, sino que, incluso, ha llegado al extremo de manifestarse más allá de cualquier filosofía.

275 Profesores-Investigadores del Instituto Politécnico Nacional, adscritos al Centro Interdisciplinario de Investigación para el Desarrollo Integral Regional, Unidad Michoacán.

276 A. Koyré, *Estudios de historia del pensamiento científico*, Siglo XXI, México, 2000, p. 4-5 y A. Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, México, 2005, p. 208 y 263.

Koyré es tajante. Dice: "La historia del pensamiento científico nos enseña pues […] que: 1. El pensamiento científico nunca ha estado enteramente separado del pensamiento filosófico. 2. Las grandes revoluciones científicas siempre han sido determinadas por conmociones o cambios de concepciones filosóficas. 3. El pensamiento científico —me refiero a las ciencias físicas— no se desarrolla *in vacuo*, sino que siempre se encuentra en el interior de un cuadro de ideas, de principios fundamentales, de evidencias axiomáticas que habitualmente han sido consideradas como pertenecientes a la filosofía."[277] Más adelante plantea: "Está fuera de duda que fue una meditación filosófica la que inspiró la obra de Einstein —del que podría decirse que, como Newton, fue filósofo tanto como físico—. Está perfectamente claro que su negación resuelta, incluso apasionada, del espacio absoluto, del tiempo absoluto, del movimiento absoluto —negación que, en cierto sentido, prolonga la que Huygens y Leibniz opusieron antiguamente a estos mismos conceptos— está fundada en un principio metafísico."[278] Las filosofías se integran a la conciencia del científico en las teorías existentes en el campo de investigación en el que fue formado, pero los contenidos de esas filosofías son recuperados y activados en la construcción de conocimiento teórico a partir de la problematización de los enigmas enfrentados, en un proceso racional del que no necesariamente está consciente el sujeto. En la formulación de problemas científicos están presentes no sólo los contenidos filosóficos de determinadas teorías, sino también las condiciones histórico-sociales de la sociedad a la que el científico pertenece y la vinculación de un problema científico con uno o varios contenidos de una filosofía se da con base en la correspondencia de la lógica con la que uno y otros están construidos. De esta manera, el vínculo es automático, involuntario e inconsciente por el científico en cuyo bloque de pensamiento aparece lo vinculado como interpretación corroborable, ya que el problema lo es de un *corpus* teórico cuya racionalidad pertenece a una determinada filosofía. Basándose en planteamientos de Marx, Labastida se cuenta entre quienes consideran que la ciencia se encuentra totalmente determinada por la estructura económica de la sociedad en la que esta ciencia se produce, considerando que "la transformación material de la objetividad (naturaleza) por el sujeto (sociedad humana) es la base filosófica de nuestra teoría del conocimiento, es necesario concluir que, del modo específico como una determinada sociedad se apropia de la naturaleza, brota también la peculiar conciencia que tiene de sí misma y del mundo que la rodea."[279] De este modo, dice más adelante que, dado que las concepciones del mundo están ligadas a una determinada forma de producción, cuando esta forma desaparece, desaparecen con ella las concepciones construidas en ella[280] y que, sin embargo, "...el reflejo científico de la realidad (y, en otro sentido, también el reflejo artístico) no sucumbe con el cambio de la estructura que condicionó históricamente su aparición."[281] Evidentemente, en Labastida las concepciones filosóficas de la realidad son ajenas al pensamiento científico y por esto es por lo que las primeras sucumben con la forma de producción en la que fueron creadas y las otras no, mientras que en Koyré la filosofía está encarnada en la ciencia.

277 A. Koyré, *Pensar la ciencia*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 51-52.
278 A. Koyré, *Pensar la ciencia*, p. 67.
279 J. Labastida, *Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx*, Siglo XXI, México, 1976, p. 24.
280 *Idem.,* p. 40.
281 *Idem.*, p. 42.

La construcción de conocimiento en la forma de teoría tiene sus orígenes en la Grecia clásica y tempranamente aparece diferenciada del conocimiento ordinario. La teoría aparece originariamente en la forma de filosofía y por mucho tiempo estuvo fundida con la ciencia, la religión, el pensamiento ordinario y el arte, pero es hacia el año 500 a. C. que comienza a adquirir forma diferenciada en Tales de Mileto y posteriormente en Pitágoras y Sócrates y, sin embargo, es Platón el primero en establecer claramente su diferenciación con el pensamiento ordinario, denominándole *episteme* al pensamiento teórico y *doxa* al ordinario. Posteriormente, Aristóteles formaliza la teoría del conocimiento, pensando en el conocimiento científico-filosófico, pero manteniendo la unidad entre ciencia y filosofía.

El pensamiento aristotélico predominó durante la Edad Media y es hasta la época de Galileo, Kepler y Descartes que se recupera la matematización de lo real propuesta originalmente por Pitágoras y desarrollada después por Platón, aplicándola al estudio de la Física. Por estos tiempos se inicia también el proceso de diferenciación de las disciplinas científicas y comienza a fraguarse la intención de expulsar a la filosofía del seno de las ciencias, pero es hasta mediados del Siglo XX, que esta posición empieza a agrupar un gran número de adeptos.

Es evidente la existencia de un sustento filosófico en los trabajos de todos los científicos notables como Ptolomeo, Copérnico, Newton, Einstein y Bohr, pero se trata de una filosofía usada para plantear y explicar fenómenos o procesos concretos y no para construir concepciones ontológicas abstractas, como sucedería en el caso de que la filosofía incluyera conocimiento proveniente de la ciencia. Dicho de otro modo, la ciencia construye teorías y estas teorías constituyen andamiajes categoriales con los que se piensan objetos, procesos y fenómenos reales concretos ya que, en la ciencia, la filosofía no aparece como discurso abstracto sino como explicación concreta. La filosofía, en cambio, asume la forma de discurso abstracto que da cuenta de la totalidad existencial y que usa el conocimiento científico para ilustrar o llevar hasta sus últimas consecuencias lo planteado. De este modo, la filosofía está en la ciencia y la ciencia en la filosofía si bien, no cualquier filosofía está en toda ciencia ni toda ciencia en cualquier filosofía. Están en una filosofía aquellas teorías científicas construidas con una racionalidad semejante a la suya; y al revés, está en una teoría científica aquella filosofía que posee una racionalidad semejante a la suya.

Las teorías no son sólo explicaciones de lo real sino también presuposiciones existenciales. No es cierto que cada fenómeno o cada proceso es estudiado por múltiples ciencias y desde múltiples teorías. Los objetos reales necesariamente son aludidos por la conciencia, ya que todo objeto real, aunque exista independientemente de la conciencia, aparece en ella de conformidad con la estructura de la conciencia que lo piensa y no con base en su objetualidad. Explicar cómo es realmente un objeto, es una cuestión que remite a su representación en la conciencia, por lo que, del objeto real en la ciencia, sólo se tiene lo que dicen de él las teorías que lo reconocen ontológicamente.

Un ejemplo clásico es el de que a todos nos han enseñado a denominar de determinada manera los colores, de modo tal que al encontrarnos ante ellos, todos decimos verde, rojo, etcétera. El problema es qué color realmente está viendo cada uno, pues pudiera ser que alguien vea verde y otro azul pero, como a ambos se les enseñó a denominarlo del mismo modo, los dos refieren percibir el mismo. Este planteamiento es desestimado por Labastida al considerarlo propio del pensamiento idealista: “Si

lo que me represento es blanco, me represento lo blanco; ahora bien, si lo que represento no es el ente mismo, tanto vale como decir que no me represento lo que *es*. Pues si lo que me represento es el ente mismo, eso quiere decir que todo lo que nos representemos existe; pero a nadie se le ocurriría decir que por el mero hecho de que nos representemos un hombre que vuele o un coche rodando sobre el mar, estas cosas existan."[282]

Llevado el caso a la ciencia, resulta que, dependiendo de cómo se concibe la realidad, es lo que en ella se percibe y, dependiendo de cómo se suponga que es la realidad, es la manera en la que se propone la construcción de su conocimiento. Pero en Labastida este es un problema inexistente; dice: "…en tanto la ideología es una supraestructura, la ciencia no lo es; que en tanto la ideología es un reflejo de las relaciones sociales de producción en lo que tienen de más caduco y perecedero, la ciencia es un reflejo correcto de la realidad objetiva mediada por el trabajo social. La ideología responde a los intereses de una clase, la ciencia sobrepasa esos intereses; la ideología es reflejo deformado, la ciencia no."[283]

Una vez constituida la conciencia de un sujeto, ésta preestablece el carácter de lo real, el cual aparece en el sujeto como certeza inmediata, inclusive, en el caso de la conciencia teorizante de los científicos. Hegel atribuía la certeza inmediata a la conciencia ingenua u ordinaria pero, en realidad, así aparece también en la conciencia teorizante una vez que en ella se ha establecido una racionalidad teórica, pues el científico ve el mundo como dice que es la teoría asumida por él. Sin embargo, la conciencia del científico no es formada por referentes de una sola teoría ni por referentes teóricos exclusivamente; no, en la conciencia teorizante hay de todo: referentes mágico-religiosos, artísticos, teóricos y empíricos. También hay referentes de diferentes teorías, aunque presentados como el pasado inmaduro de la ciencia, pero que están ahí operando conjuntamente con los de la teoría asumida y con los referentes pertenecientes a modos no teóricos de apropiación de lo real. De esta manera, en los procesos de construcción de teorías participan referentes de múltiples teorías y referentes de modos no teóricos de apropiación, cohesionados en un andamiaje categórico-conceptual denominado "racionalidad teórica" por múltiples epistemólogos, filósofos e historiadores de la ciencia. La racionalidad originaria, cuando se trata de teorías, y el criterio de apropiación, cuando se trata de modos no teóricos, no es incorporada en su totalidad en la nueva construcción, sino que asume una racionalidad nueva que es la sustentada en la nueva teoría. Así, es posible que la percepción lograda con referentes ateóricos conduzca a la construcción de una nueva teoría o que la percepción se realice con referentes de teorías desechadas en el pasado, pero en ambos casos, la nueva teoría se sustenta en una racionalidad históricamente construida, lo cual conduce a afirmar que múltiples teorías pueden estar sustentadas en una racionalidad semejante, a pesar de pertenecer a momentos históricos distintos e implicar disciplinas científicas diferentes. Las racionalidades teóricas recuperadas del pasado, no son rescatadas como discurso ontológico establecido, sino como lógica del ser y de pensar el ser, con contenidos ónticos propios del momento histórico del científico que realiza la recuperación. De este modo, la historia y las condiciones sociales de existencia se encarnan en racionalidades teóricas que aparentemente son independientes de esas condiciones socio-históricas.

282 J. Labastida, *Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx*, p. 12-13.
283 *Idem.,* pp. 34,43

Como las teorías son construidas con referentes de diferentes teorías y modos de apropiación, toda teoría contiene contradicciones que se expresan en el interior de su concepción ontológica, en el interior de su concepción epistemológica o en el interior de su concepción teleológica o bien, entre dos o tres de estos bloques. Por esto es por lo que, algún o algunos aspectos de una teoría son rescatados para formar una nueva teoría, en tanto que otros no. Así se explica la presencia de Aristóteles en Ptolomeo, Leibniz, Marx y Einstein y la de Platón en Nicolás de Cusa, Galileo y Descartes y la correspondencia de la idea y espíritu absolutos de Hegel con el tiempo, movimiento y espacio absolutos de Newton y su vinculación con Heráclito.

2. La función de la racionalidad en la teoría.

Una vez constituida una teoría, su racionalidad establece la concepción desde la cual los científicos de un campo de la ciencia construyen conocimiento y, si esa teoría consigue la hegemonía, se convierte en la encarnación misma de la cientificidad. La concepción de la realidad está integrada por una ontología y una epistemología, es decir, por una concepción del mundo y por una concepción de cómo se conoce ese mundo. Pero esa concepción casi nunca aparece de manera consciente en el científico, porque en su proceso de formación académica fue formado sin que se le aclarara que, la teoría en la que está siendo formado, es una de tantas racionalidades científicas existentes en la historia de la humanidad.

Este fenómeno se debe a que la mayoría de los programas de posgrado en los que se forman los científicos, enseñan sólo la racionalidad de la teoría asumida por el grupo de científicos de ese programa. Las racionalidades de las teorías anteriores son consideradas como un precedente aproximativo paulatino de la teoría asumida por ellos, es decir, como los primeros ensayos con aproximaciones paulatinas que cristalizaron finalmente en la teoría que ellos han asumido. De este modo, la historia de la ciencia se presenta como el proceso de construcción de la teoría vigente en un momento determinado y, la racionalidad con la que cada científico es formado, es elevada por éste a la categoría de racionalidad de la ciencia.

Así, la teoría en la que un científico fue formado, que es la teoría asumida por la comunidad científica que lo formó, representa para ese científico y para toda su comunidad, la única teoría históricamente existente del fenómeno o campo que esa comunidad científica estudia; la racionalidad de la teoría vigente en un momento histórico determinado, es la única racionalidad que históricamente ha existido en la construcción de conocimiento científico de un campo de estudio y; la racionalidad de la teoría vigente en un campo específico de conocimiento, es la racionalidad de todos los campos de conocimiento y de toda la historia de la humanidad. Dicho de otro modo, la racionalidad de una teoría que pretende dar cuenta de un fenómeno o de un proceso de la realidad, aparece en el científico que la asume, no sólo como la única teoría posible de ese fenómeno o de ese proceso, sino como la única racionalidad de toda construcción científica de conocimiento.

El conocimiento generado en un campo del saber científico no es acumulable a los conocimientos posteriormente construidos, si estos están sustentados en una racionalidad diferente. Es falso que el conocimiento científico se haya dado en un proceso histórico continuo de acumulación de conocimiento, pues la teoría galileana de que la tierra gira alrededor del sol, posee una racionalidad completamente distinta de la de Ptolomeo que decía que la tierra es el centro del cosmos. La teoría

geocéntrica no es acumulable por la heliocéntrica y ninguna de las dos por la teoría de la relatividad. Así lo piensan Koyré, Kuhn y Pérez de Laborda.

Así sucede también con las interpretaciones del problema: "La ciencia se mirará desde el método. Así lo hacen la mayor parte de los que reciben influencias de las filosofías más o menos cercanas al llamado Círculo de Viena. Existe una segunda imagen, en la que la teoría de la relatividad sale de los entresijos de la propia ciencia física. Los que se mueven por acá se preocupan de estudiar el surgimiento de esta teoría, sin preocuparse demasiado de cómo ella se sitúa frente a otras teorías referentes a campos muy diversos. Para unos, como Meyerson, la teoría de la relatividad sale directamente de la física newtoniana. Para otros, el más eminente de los cuales es Gaston Bachelard, Einstein no sale de Newton, sino que está en franca ruptura con él. ¿Será excesivo suponer que Alexandre Koyré se emparenta con esta imagen?"[284]

Y ¿qué piensa Kuhn al respecto? Lakatos percibe una contradicción en las interpretaciones de Kuhn. Dice: "Kuhn parece hallarse entre dos posturas respecto al progreso científico objetivo. No tengo ninguna duda de que, siendo un erudito y un científico consagrado, detesta personalmente el relativismo. Sin embargo, su teoría puede interpretarse de dos maneras: o bien como que niega el progreso científico y reconoce sólo el cambio científico; o como que reconoce el progreso científico, pero un progreso que viene indicado exclusivamente por el movimiento de la historia real en verdad, según su criterio, Kuhn tendría que describir la catástrofe mencionada en el texto como una revolución genuina. Me temo que ésta sea una pista de la involuntaria popularidad de su teoría entre la Nueva Izquierda que prepara diligentemente la Revolución de 1984."[285]

No sólo el conocimiento implicado en un *corpus* teórico puede no ser acumulable en otra teoría, sino que las teorías mismas pueden ser inconmensurables. ¿Qué significa este planteamiento formulado originalmente por Thomas Kuhn? La inconmensurabilidad significa que lo que una teoría percibe en la realidad es imperceptible desde otra teoría; que cada teoría construye los instrumentos que necesita para percibir en la realidad lo que ella misma dice que hay ahí, y que por lo tanto, acaba viendo lo que de antemano planteaba que vería. Y no sólo eso, sino que cada teoría conlleva una racionalidad que establece las condiciones de apropiación de lo real, las cuales incluyen los criterios de determinación de la objetividad de lo planteado.

Si dos teorías son ininteligibles entre sí, es decir, si una teoría no puede entender a la otra, mucho menos es posible que una de ellas pueda incorporar el conocimiento generado en la otra. Sin embargo, se sigue concibiendo la historia de la ciencia como la lucha de la verdad contra la mentira y como el esfuerzo acumulado y paulatino de científicos, que han ido aportando su granito de arena hasta llegar a las montañas del conocimiento científico existentes en la actualidad. Y nada más falso, pues del mismo modo que la ideología burguesa es incompatible y antagónica con la ideología comunista, la teoría de Einstein es incompatible y antagónica con

284 A. Pérez de Laborda, *Estudios filosóficos de historia de la ciencia*, Encuentro, Madrid, 2005, p. 556.

285 I. Lakatos, "Comparación crítica de Metodologías: La Historia como prueba de sus reconstrucciones racionales" en I. Lakatos, (Coord.). *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, Tecnos: Madrid, 2001, p. 69.

la teoría de Newton y la de Galileo con la de Ptolomeo. El progreso de la ciencia y la acumulación de conocimiento sólo es posible en el interior de una teoría y no de una teoría a otra teoría, a menos que se trate de teorías fundadas en un sustrato epistémico común.

Por ejemplo, la taxonomización en Biología, muestra claramente cómo son incompatibles las teorías que formulan cada una de ellas. Los biólogos reportan que la primera taxonomía creada por el hombre fue la antropocéntrica. Esta se basa en el criterio de si el vegetal o el animal es útil o no al hombre. Después apareció la taxonomía morfológica que se basa en el criterio de la forma que los seres vivos tienen. Luego se construyó la taxonomía bioquímica que se basa en el criterio del metabolismo de los seres vivos y recientemente apareció la taxonomía genómica basada en la estructura molecular de los seres vivos.

Genómicamente resultan emparentadas especies que pertenecen a ramas y clases distintas morfológica o bioquímicamente; es decir, mamíferos más cercanos a nemátodos que a especies de su misma familia. Chimpancés y humanos tienen el 98% de genes idénticos y morfológicamente a veces es difícil distinguirlos. La planta denominada científicamente *Arabidopsis thaliana* posee 19,000 genes y el insecto llamado mosca de la fruta 13,000; a pesar de tratarse de una planta y un insecto, poseen el 60% de genes iguales. El *Homo sapiens* posee 30,000 genes y el gusano *Cenobarditis elegans* tiene 19,000 y participan de un 43 % de genes idénticos. La ya mencionada mosca de la fruta y el hombre poseen el 61% de genes idénticos y el hombre y la levadura el 46%. Esto muestra que cada taxonomía proviene de una racionalidad distinta, lo cual conduce a pensar que, lo que en la realidad se percibe, tiene más qué ver con la estructura de la conciencia de quien percibe, que con el objeto real percibido.

Por otra parte, se argumenta insistentemente que la ciencia hace pruebas para determinar la veracidad de lo que dice. Sí, pero las pruebas de objetividad, es decir, la verificación, lo único que hacen es determinar si lo percibido corresponde con lo que la teoría usada dice que la realidad es, independientemente de lo que la realidad es. Surge entonces la pregunta: ¿todo conocimiento de la realidad es falso? La respuesta es: no, todo conocimiento es objetivo si es que aprobó las pruebas de objetividad impuestas por el *corpus* teórico desde el cual fue construido. Pero si varias teorías dicen cosas distintas del mismo objeto real, ¿cómo saber cuál de ellas es la verdadera? La respuesta es: todas pueden ser objetivas porque cada una se está refiriendo a distintos aspectos del mismo objeto real.

De aquí se desprende que la falsación propuesta por Popper sea válida en el proceso de constitución en paradigma de una teoría, pero no para verificar enunciados construidos en teorías ajenas. Nunca una teoría científica ha demostrado la falsedad de otra. En ocasiones se confunde la objetividad de lo planteado con el carácter del modo de apropiación de lo real con el que se construyó el planteamiento; en estos casos lo que se ha demostrado es que lo construido no es teoría y no que sea falso lo que de la realidad dice. Es decir, se demuestra que no es científico lo afirmado y no que sea falso en sí.

Cada teoría construye sus propios objetos de investigación los cuales aluden de manera diferencial a los objetos reales. Las teorías científicas no toman como objeto de investigación a objetos reales porque, estrictamente hablando, ningún científico sabe qué es un objeto real al margen de una teoría. En realidad, el científico conoce

un objeto real hasta que construye su conocimiento, pero ese conocimiento es construido del único modo que es posible construirlo desde la teoría asumida por el constructor. Los objetos de investigación científica aluden objetos reales que realmente existen, pero que son pensados de conformidad con la concepción ontológica del *corpus* teórico asumido por el científico, por lo que no existe manera alguna de verificar la correspondencia entre lo que se dice de un objeto real y lo que él es, al margen de lo que el discurso ontológico de una teoría plantea. O dicho al revés, no hay manera de demostrar que es falso lo que se dice de un objeto real que no esté basado en lo que una teoría diga al respecto, pues cuanta prueba se haga para verificar el grado de objetividad de un enunciado científico, siempre se encontrará con que su pertinencia está determinada por la teoría y no por la realidad, por lo que se acaba verificando la teoría y no la realidad aludida por ella.

¿Cómo es entonces que se ha transitado de una teoría a otra y que los científicos abandonan teorías en las que militaron? La respuesta a esta pregunta la da Kuhn: una teoría se abandona cuando los enigmas planteados por ella son irresolubles y adquieren la forma de anomalías. Es hasta que se acumula un número alto de anomalías, es decir, de problemas percibidos desde esa teoría que no se pudieron resolver a pesar de múltiples intentos realizados, que se produce un malestar entre sus partidarios que los induce a formular teorías con una racionalidad distinta que proponga la solución a una o a varias anomalías. Cuando una teoría ha construido la totalidad de su *corpus* teórico o la mayor parte de él, es que aparecen notoriamente marcadas las anomalías y que éstas muestran su verdadero rostro y es entonces cuando los científicos sienten la necesidad de abandonar la racionalidad de la vieja teoría y construir una nueva, o bien, recuperar una de las teorías abandonadas en el pasado y que ahora parecen prometedoras en la explicación de una o varias anomalías.

Si esto es así, resulta falso que el conocimiento científico sea acumulativo, porque en la ciencia surgen rupturas epistemológicas, como las llama Bachelard o revoluciones científicas, como las denomina Kuhn, que consisten en abandonar en su totalidad la teoría dominante y construir una nueva también en su totalidad. Para que se entienda mejor: no es cierto, por ejemplo, que Copérnico haya agregado conocimiento a la teoría de Ptolomeo; que Newton haya agregado conocimiento al existente hasta Galileo y Kepler; ni que Einstein agregue conocimiento al de Newton. Galileo y Kepler no construyeron una teoría distinta sino que dotaron de instrumentos a la teoría de Copérnico pero, en la relación Ptolomeo-Copérnico-Newton-Einstein no hay continuidad sino rupturas.

Los hechos (*factum*), tienen sentido en un *corpus* teórico, de modo tal que un hecho existe en un *corpus* teórico pero puede no existir en otros, del mismo modo que las características observadas en un objeto real desde una teoría son inexistentes desde otra teoría. Es más, los objetos mismos existen en una teoría y no existen en otra. Al igual que los objetos de investigación, *i. e*., los problemas científicos, las leyes pertenecen a *corpus* teóricos, por lo que no son reconocibles por otro *corpus*, más allá de que realmente existan o no. De ahí que el propio Einstein sostenga que "una proposición es correcta cuando, dentro de un sistema lógico, está deducida de acuerdo con las reglas lógicas aceptadas. Un sistema tiene contenido de verdad según con qué grado de certeza y completitud quepa coordinarlo con la totalidad de la experiencia. Una proposición correcta obtiene su *verdad* del contenido de

verdad del sistema a que pertenece."[286] La objetividad del conocimiento científico es parcial y relativa a la concepción ontológica asumida por la teoría desde la cual fue construido el conocimiento y cada teoría es capaz de conocer determinados aspectos de lo real, lo cual implica que otros aspectos pasan inadvertidos. El científico percibe los objetos reales y sus características de conformidad con lo que dice la teoría por él asumida. Esto conduce directamente a la formulación de los siguientes cuestionamientos: ¿Los hechos reales existen con independencia de la teoría y pueden ser estudiados por diferentes teorías? Si esto es así, es decir, si los hechos existen aunque nunca hubiese existido la filosofía y la ciencia ¿cómo es que esos hechos reales son llevados a objetos de investigación por diferentes teorías? O bien, ¿los hechos son creados por la teoría y, por tanto, sólo tienen sentido en ella?

Estas preguntas apuntan directamente al planteamiento formulado por Marx cuando dice que la realidad existe con independencia de la conciencia. La realidad aludida por el científico, es expresada de conformidad con la manera en la que una teoría la concibe, por lo que, más allá de cómo sea esa realidad, lo único que podemos saber científicamente de ella es lo que de ella se dice y como está dicho en la teoría y no otra cosa. Algunos hechos son percibidos por los científicos por medio de referentes ateóricos y otros son formulados y producidos por la teoría pero, aquellos hechos que son percibidos con referentes acientíficos, no son incorporados tal cual a la ciencia sino que, previamente, son sometidos a una traducción a la teoría que predomina en la conciencia del científico, por lo que, de cualquier forma, no se ha partido del supuesto de la existencia exterior de los hechos con independencia de los contenidos de la conciencia, como muchos científicos suponen que sucede. En el caso de las recuperaciones hechas de *corpus* teóricos, el problema es mucho más complejo aún, porque los componentes de un *corpus* teórico son ininteligibles por otro *corpus*, si cada *corpus* está sustentado en lógicas distintas.

Los objetos de investigación, es decir, los problemas científicos, lo son de un *corpus* teórico, por lo que no son reconocibles por otro, ante el cual aparecen como metafísica. El objeto de investigación construido, forma parte de un *corpus* teórico que consciente o inconscientemente existe en la conciencia del sujeto que lo construyó y la recopilación de conocimiento construido, referido al objeto de investigación, se realiza con la lógica del *corpus* que lo generó, por lo que el conocimiento existente, no necesariamente está referido al objeto construido.

Hasta los instrumentos científicos son construidos para observar lo que la teoría dice, de ahí que brillantemente Koyré señale que "Galileo es también el que, por lo menos en mi opinión, construyó o creó el primer verdadero instrumento científico. Ya he dicho que los instrumentos de observación de Tycho Brahe eran ya de una precisión desconocida hasta entonces, pero los instrumentos de Tycho Brahe como todos los instrumentos de astronomía anteriores a Galileo, eran instrumentos de observación; eran, a lo sumo, instrumentos de medida —más precisos que los de sus predecesores— de hechos simplemente observados. En cierto sentido, aún son herramientas, mientras que los instrumentos galileanos —y esto es aplicable tanto al péndulo como al telescopio— son instrumentos en el más fuerte sentido del término: son encarnaciones de la teoría."[287]

286 A. Einstein, "Notas autobiográficas" en O. L. Hernández Chávez, *et al*. *La revolución einsteniana de 1905*. (Después ya nada fue igual), IPN, México, 2005, p. 17.
287 A. Koyré, Alexandre. *Estudios de historia del pensamiento científico*, p. 50.

Pero no sucede así con las categorías, pues éstas pueden ser incorporadas a diferentes *corpus* teóricos que operan con una lógica semejante, por esto es por lo que se pueden construir andamiajes con categorías de diferentes *corpus*, si se hacen los ajustes necesarios para que adquieran una lógica similar.

De acuerdo con Kuhn,[288] las teorías hegemónicas entran en crisis cuando varios de sus enigmas se convierten en anomalías, es decir, cuando el *corpus* de una teoría ya ha sido completado y quedaron múltiples problemas sin resolver, a pesar de reiterados intentos de solución de los científicos. Cuando esto sucede, múltiples teorías son elaboradas para solucionar esas anomalías y una de ellas logra un mayor número de adeptos, iniciándose así su proceso de paradigmatización. Una vez que ha quedado definido cuál es la teoría que mayor número de adeptos logró, ésta se convierte en "la teoría" de un campo científico de conocimiento y, su método, en "el método de la ciencia".

No se trata del reconocimiento de una nueva teoría, sino de la ilusión de haber llegado por fin a la "teoría verdadera", a la "verdadera ciencia" y al "verdadero método científico". Esta idea va acompañada de la suposición de que, las racionalidades de las teorías anteriores, son precedentes aproximativos paulatinos, necesarios para el acceso a la racionalidad de la nueva teoría. Se piensa pues, que es hasta el momento presente en que, por fin, pudo ser percibido el verdadero cuerpo de la ciencia y que para ello fueron necesarios múltiples esfuerzos implicantes de errores de distinta magnitud.

Como los científicos son formados de manera especializada, para hacer investigación desde una teoría determinada, asumen la racionalidad de esa teoría como "el método científico". Es decir, de tratarse de la lógica con la que opera una teoría, esa lógica es elevada a lógica con la que se construye conocimiento en cualquier disciplina científica de conocimiento, de modo tal, que cuando un planteamiento es presentado con una lógica distinta, es considerado como metafísico, es decir, como no científico, puesto que sólo es científico lo que se construya con la lógica de la teoría en la que el sujeto se formó. De este modo, la historia de la ciencia es concebida como el proceso de construcción de la teoría vigente en un momento determinado. La ilusión se mantiene hasta que esta teoría entra en crisis, cae en desgracia y es substituida por otra, iniciándose así un proceso semejante al vivido por ella en el pasado.

3. La construcción de metateorías.

Es frecuente que algunos científicos empiecen cuestionando su campo de conocimiento y acaben abandonándolo sin haber realizado investigación alguna en él, para ocuparse en la construcción de metarracionalidades que muchas de las veces pueden no corresponder con los contenidos de los *corpus* teóricos a los que suponen pertenecer. Es así como han surgido muchos de los recientes epistemólogos, historiadores, filósofos, sociólogos y psicólogos de la ciencia. Por ejemplo: Duehm era físico; Bachelard, psicólogo; Lakatos, matemático; Kuhn físico; Mario Bunge, físico-matemático.

Pero también hay discusiones entre científicos partidarios de diferentes teorías, sobre todo cuando la teoría paradigmática de un campo de conocimiento ha entrado en crisis y múltiples científicos proponen teorías que pretenden resolver las

288 T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE: México, 1986.

anomalías mostradas por ella. Las discusiones más intensas y álgidas corresponden al período de hegemonización de una nueva teoría y disminuyen hasta casi desaparecer, cuando una de las teorías transita a paradigma y se inicia una nueva etapa de "ciencia normal". Al revés, la discusión más álgida entre constructores de metarracionalidades se da precisamente cuando la discusión entre los científicos ha bajado de intensidad, *i. e.*, cuando la nueva teoría ha sido aceptada.

Lakatos considera que es posible construir criterios suprateóricos capaces de comprender la racionalidad interna de una teoría que sigue siendo sustentada por científicos partidarios, a pesar de que otros consideran que ha sido "falsada". Le asiste la razón porque, efectivamente, lo que en apariencia es "una manifestación de resistencia irracional, nociva y reaccionaria de la autoridad establecida a las ilustradas innovaciones revolucionarias", posee una racionalidad interna distinta a la de la teoría o metateoría desde la cual fue formulada la crítica, pero ello no quita que los criterios utilizados en la comprensión de la racionalidad interna, pertenezcan a la racionalidad implicada en otra teoría, tratándose finalmente, de la sobreposición de la lógica de una teoría a una racionalidad que podría resultarle ajena y, por tanto, inconmensurable.

La metarracionalidad construida por Lakatos adolece del mismo mal que todas las metarracionalidades construidas y construibles: constituye en sí misma una racionalidad teórica expresada como metateoría. Sin embargo, su planteamiento permite ordenar un fenómeno observable en la sucesión de teorías: la recuperación de teorías desechadas en el pasado para resolver anomalías de la teoría en crisis, pudiendo convertirse en nuevo paradigma y, después en "ciencia normal". Efectivamente existen racionalidades teóricas compatibles e incompatibles y esto explica la relación de rivalidad o afinidad entre teorías y el desarrollo de luchas coyunturales o antagónicas entre ellas. La relación que se establece entre racionalidades científicas y metarracionalidades difiere con base en la concepción ontológica en la que ambas están sustentadas.

Mientras que la metarracionalidad positivista de Popper y Bunge aparecen desprendidas de las teorías científicas en las que se sustenta, otras metarracionalidades, como la dialéctica, aparecen como continuación directa de la racionalidad de una teoría, diferenciada de ella sólo por el grado de abstracción en que la realidad es aludida y no por el objeto de estudio establecido, como sucede claramente en el positivismo. El positivismo y la dialéctica son claros ejemplos de metarracionalidades sustentadas en concepciones ontológicas diferentes, de las cuales se derivan necesariamente epistemologías contrapuestas antagónicamente y a las que se les podría denominar lakatonianamente "programas de investigación rivales". Finalmente, toda metarracionalidad no es más que la elevación de una racionalidad a criterio de interpretación de todas las racionalidades científicas y la conversión de una teoría en metateoría. Por eso, al poseer una racionalidad específica, toda metarracionalidad científica posee las características de la ciencia de la cual procede.

Popper[289] el padre del racionalismo crítico, un positivista muy inteligente, supone la traducibilidad entre teorías sin percatarse de que, el "contenido de verdad" es determinado, se quiera o no, se esté consciente o no, con los criterios de una teoría;

289 K. R. Popper, *Conjeturas y refutaciones.* (El desarrollo del conocimiento científico), Paidós, Barcelona, 1972.

si se aplican los criterios de una teoría a dos enunciados de los cuales uno pertenece a ella misma, ése resulta verdadero y el otro falso. Y al revés. De este modo, el "contenido de verdad" de un enunciado es inversamente proporcional al "contenido de falsedad" del enunciado contrapuesto formulado desde otra teoría. Lo que sí es posible es determinar "el contenido de verdad" de un enunciado contrapuesto a otro formulado desde la misma teoría que el primero.

Bunge, inconsciente de la existencia de esta situación, niega la existencia del método dialéctico y eleva el método positivista a método de toda ciencia. "Entre los sociólogos del Tercer Mundo está de moda hablar del método dialéctico. Pero nadie parece saber en qué consiste: cuáles son sus reglas, a qué y cómo se las aplica, ni cómo se controla su aplicación. Existe ciertamente una ontología o metafísica dialéctica, o más bien dos, la una idealista y la otra materialista (en la medida en que el materialismo es compatible con la dialéctica, lo que es dudoso). Pero se trata de un conjunto de hipótesis muy generales, llamadas leyes de la dialéctica, acerca del devenir, en particular del desarrollo sociohistórico. Estas hipótesis más o menos precisas no constituyen un melado, esto es, un procedimiento para hacer o estudiar algo. Constituyen una doctrina. […] No hay pues método dialéctico sino más bien un enfoque dialéctico de problemas, sea teóricos, sea prácticos, consistente en presuponer la ontología dialéctica e intentar encajar en ella los objetos de interés. Tal enfoque se caracteriza por la búsqueda de polaridades (q. v.) y por la exageración de la importancia de los conflictos (en la naturaleza, en la sociedad o en el pensamiento) a expensas de la cooperación y de cualesquiera otros mecanismos de cambio [...] La ciencia no se limita a buscar polaridades sino que se esfuerza por encontrar pautas objetivas (leyes), las que rara vez son polares. Y, aun en el caso en que el conflicto es real, es de complejidad tal que desborda el marco polar."[290]

También plantea que es habitual examinar si las teorías son compatibles con las observaciones, pero esto conlleva serios problemas. Uno de ellos es el consistente en que, si una teoría ha sido asumida por un científico, puede montar experimentos implicados en esa teoría y observar lo que sucede a través de la misma, por lo que el criterio de comparación de enunciados teóricos con observaciones, no necesariamente conlleva objetividad. Aquí se ubica el problema de la demarcación entre ciencia y no-ciencia que tanto preocupa a los positivistas y a Popper en especial. Visto desde la perspectiva kuhniana, la demarcación depende de la metarracionalidad adoptada, dada la inconmensurabilidad de las teorías y la pertenencia a una racionalidad de toda metarracionalidad construida. La complejidad del problema es enorme dado que los criterios de demarcación que se utilicen, necesariamente están afiliados a una racionalidad determinada, aunque aparentemente provengan de una metarracionalidad desprendida de las teorías científicas, por lo que, en realidad, se trata del intento de una racionalidad por convertirse en paradigma camuflajeándose como metarracionalidad. Si, necesariamente, todo científico tiene que usar un andamiaje categórico-conceptual para construir conocimiento y si no es obligatorio que ese andamiaje sea el de la teoría paradigmática del momento, lo construido con la racionalidad usada es conocimiento científico, aunque su racionalidad no pertenezca a la de la ciencia normal. Pero las construcciones realizadas desde las metateorías ¿son "conocimiento"?

290 M. A. Bunge, *Epistemología*, Siglo XXI, México, 1997, p. 160.

El primer asunto que aparece es el de si el conocimiento metateórico es relativo a su *corpus* o si alcanza a los contenidos sustantivos de las teorías científicas por él aludidas. Las construcciones cognitivas realizadas por la ciencia aluden a lo real en una inmediatez más próxima que como lo hace el arte, por ejemplo, pero las construcciones realizadas por las metateorías se refieren al cómo la ciencia construye conocimiento recuperando, en ocasiones, la concepción ontológica implicada en algunas de las teorías. Si la ciencia aplica su racionalidad a los objetos reales aludidos y como son aludidos en las teorías, las metateorías convierten en objeto de estudio las racionalidades de las teorías, aplicándoles una racionalidad que puede ser distinta o hasta contrapuesta, por lo que la racionalidad de las teorías aparece como metaconocimiento en la metateoría y la teoría construida por ésta como metarracionalidad.

Es en este marco que debe ser reflexionado el problema del tránsito del plano óntico al ontológico y de éste al gnoseológico. ¿Cómo hacer para garantizar que la conciencia construya ontológicamente lo óntico, si lo perceptible de lo óntico se realiza a partir de los contenidos de la conciencia y cómo ella es? Las metateorías construyen teorías que, por la manera de relacionarse con lo real en una mediación operada por la ciencia, aparecen como teoría de las teorías al convertirlas en su objeto de estudio.

Actualmente existen estudios de la ciencia construidos desde perspectivas distintas y es así que podemos hablar de epistemología, gnoseología y filosofía, historia, psicología y pedagogía de la ciencia. Pero no todas éstas son metateorías. Cuando hablamos de epistemología, gnoseología o teoría del conocimiento estamos hablando de metateorías cuyo estatuto epistémico es distinto del de la filosofía de la ciencia, la psicología, la historia y la sociología de la ciencia que operan con la racionalidad de la teoría y de la disciplina científica a la que pertenecen. Las primeras son metateorías, las segundas, no.

La reflexión metateórica se realiza elevando a metarracionalidad la racionalidad de una teoría o aplicando una metarracionalidad al estudio de una o varias racionalidades científicas. Feyerabend descalifica el trabajo de la psicología de la ciencia y elabora un planteamiento cuya aplicación bien podría ser llevada a la historia, la sociología y la filosofía de la ciencia. Dice:

"En lugar de buscar las *causas psicológicas* de un 'estilo' deberíamos por tanto intentar descubrir sus *elementos*, analizar su *función*, compararlo con otros fenómenos de la misma cultura (estilo literario, construcción de oraciones, gramática, ideología) y llegar de este modo a un esbozo de la *concepción del mundo* subyacente, incluyendo una exposición de la forma en que esta concepción del mundo influye sobre la percepción, el pensamiento, la argumentación, y una exposición de los límites que impone al vagabundeo de la imaginación."[291]

Es convincente el planeamiento de Kuhn de que las teorías están sustentadas en racionalidades inconmensurables entre sí y de que no hay acumulación de conocimiento entre teorías, dado que son inconmensurables y que, el tránsito de una teoría a otra, se da por revoluciones debidas a la existencia de anomalías irresolubles por la teoría paradigmatizada.

291 P. Feyerabend, *Tratado contra el método*. (Esquema de una teoría anarquista del conocimiento), Tecnos, Madrid, 2003, p. 224.

A ese planteamiento se puede agregar que, sí hay crecimiento en el interior de una teoría al ir resolviendo enigmas y que la construcción de nuevas teorías se realiza incorporando referentes de teorías desechadas y referentes procedentes de modos ateóricos de apropiación de la realidad. Pero ahora el asunto se complica porque, al parecer, Kuhn está equivocado. Kuhn supone que cada teoría está basada en una racionalidad determinada, que es distinta a la racionalidad en la que se sustentan otras teorías, que pudieron ser paradigmáticas o no. También considera que, en la formulación de teorías explicativas de las anomalías resultantes de la teoría en crisis, se rescatan teorías desechadas en el pasado para realizar nuevas construcciones. Pero, si cada teoría está sustentada en una racionalidad determinada ¿cómo puede ser rescatada parcialmente una teoría para construir otra distinta, si sus racionalidades son inconmensurables?

Si las nuevas teorías se construyen con referentes provenientes de teorías desechadas y con referentes ateóricos, unirlos daría un Frankenstein y no una racionalidad. No embonarían las piezas porque parecería que se quiere armar un ser con cabeza de toro, pies de cabra, alas de águila, piernas de cebra y tórax de tortuga. La solución podría estar en que, en realidad, no se recuperan conceptos de las teorías desechadas, sino categorías y que éstas son articuladas con lo percibido de lo real por medios ateóricos. Es decir, de las teorías anteriores se recupera la lógica de investigación y de la empiria, el arte y la religión un conjunto de referentes de carácter óntico que, articulados con los otros constituyen una nueva teoría, pero no una nueva racionalidad.

Las teorías son contradictorias en sí y la racionalidad en la que se sustentan también lo es. Muestra de ello es cómo en Descartes se articula la concepción mecánica baconiana con la matematización platónica de Galileo, que se antojan contrapuestas, pero que sientan las bases de una teoría morfológicamente no contradictoria. Todo conduce a pensar que los sistemas filosóficos de Heráclito, Platón y Aristóteles son los ejes históricos de la construcción de teorías.

¿Por qué Heráclito, Platón y Aristóteles? Porque da la impresión de que son las tres únicas verdaderas racionalidades parcialmente inconmensurables entre sí y que son las únicas racionalidades en las que se han sustentado todas las teorías científicas construidas en toda la historia de la humanidad.

Una teoría puede asumir una racionalidad que no ha sido expresada formalmente en ningún sistema filosófico, precediendo, por tanto, a su expresión metarracional y metateórica. También puede suceder lo contrario, que una teoría científica recupere una metarracionalidad construida en el pasado, como sucedió con Einstein al recuperar parcialmente la racionalidad aristotélica o con Galileo al recuperar la racionalidad platónica. Existen múltiples elementos para alimentar la sospecha de que ha habido múltiples teorías y pocas racionalidades y que las racionalidades han competido históricamente, anotándose triunfos alternativos en diferentes teorías.

Pero la categoría de "racionalidad" no dice mucho, por lo que quizás pudiera ser más apropiado hablar de lógica o logicidad de las teorías. Si esto es así, habría que poner al descubierto la estructura de la lógica de investigación de las teorías más relevantes, para determinar si, efectivamente, existen cadenas de pertenencia entre teorías históricamente construidas en momentos diferentes. Si se continúa en esta línea de pensamiento, aparece como obligatoria la formulación de una de las preguntas en cuya respuesta se han centrado los trabajos de los epistemólogos y

filósofos de la ciencia más notables del siglo pasado y de éste como Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend,[292] Bunge y Zemelman.

Es pertinente formularse de nuevo la pregunta: ¿existe acumulación histórica de conocimiento con contribuciones de las diferentes teorías o la acumulación de conocimiento se realiza en el interior de cada teoría hasta concluir la conformación de su *corpus*?

Hoy día es difícil encontrar epistemólogos y filósofos de la ciencia que sostengan el carácter acumulativo del conocimiento científico, por lo menos en su enunciado positivista clásico. Del mismo modo que no se pueden sumar objetos de investigación provenientes de diferentes teorías, tampoco se pueden acumular conocimientos construidos con racionalidades diferentes. Pero no necesariamente la lógica con la que están construidas diferentes teorías es diferente también. Pueden existir categorías lógicas comunes en los *corpus* de diferentes teorías que impliquen una racionalidad semejante, a pesar de que se trate, efectivamente, de teorías diferentes y hasta contrapuestas.

Por ejemplo, dos teorías contemporáneas pueden proponer soluciones diferentes del mismo enigma, a pesar de estar sustentadas en una lógica similar, pero depositada en conciencias científicas distintas a lo cual deben su diferencialidad. Esto se debe a que la estructura de la conciencia de los científicos, no sólo hay referentes científicos sino también filosóficos, empíricos, religiosos y artísticos que, muchas de las veces, no sólo participan sino que hasta pueden determinar los contenidos de las formulaciones teóricas, lo cual implica que los contenidos teóricos de la conciencia del científico no son los únicos que operan en la construcción de conocimiento científico, por lo que es posible la filiación lógica común entre desacuerdos interpretativos de fenómenos.

Hay que tener presente que el sólo hecho de reconocer un enigma, implica una identificación ontológica con la teoría que lo formula, pues, de no ser así, el fenómeno, objeto o problema no sería reconocido epistemológicamente por el científico dado que sería considerado metafísico. Lo anterior conduce a replantear la acumulación de conocimiento entre teorías diferentes, pero sustentadas en una lógica semejante, lo que implicaría considerar la posibilidad de error interpretativo en Kuhn, generado por participar éste de una metarracionalidad que no considera la categoría de modos de apropiación de lo real y que no acepta la fuerza del impacto psicosocial en la constitución de la conciencia científica.

292 P. Feyerabend, *Tratado contra el método*.

Bibliografía

- Bunge, Mario Augusto. *Epistemología*, Siglo XXI: México, 1997.
- Einstein, Albert. "Notas autobiográficas" en Hernández Chávez, Olga L., *et al*. *La revolución einsteniana de 1905*. (Después ya nada fue igual), IPN: México, 2005.
- Feyerabend, Paul. *Tratado contra el método*. (Esquema de una teoría anarquista del conocimiento), ed. Tecnos: Madrid, 2003.
- Koyré, Alexandre. *Del mundo cerrado al universo infinito*, ed. Siglo XXI: México, 2005.
- ----------, *Estudios de historia del pensamiento científico*, Siglo XXI: México, 2000.
- ----------, *Pensar la ciencia*, ed. Paidós: Barcelona. 1994.
- Kuhn, Thomas Samuel. *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE: México, 1986.
- Labastida, Jaime. *Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx*, Siglo XXI: México, 1976.
- Lakatos, Imre. "Comparación crítica de Metodologías: La Historia como prueba de sus reconstrucciones racionales" en Lakatos, Imre (Coord.). *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, Tecnos: Madrid, 2001.
- Pérez de Laborda, Alfonso. *Estudios filosóficos de historia de la ciencia*, Encuentro: Madrid, 2005.
- Popper, Karl R. *Conjeturas y refutaciones.* (El desarrollo del conocimiento científico), ed. Paidós: Barcelona, 1972.

Dimensión

de lo real en Jacques Lacan y Epistemología

José M. Aranda Sánchez[293]

Introducción

El objetivo de este ensayo es exponer algunas de las ideas más relevantes de la enseñanza de Lacan acerca de la dimensión de lo real y su posible relación con la epistemología contemporánea. Se trata de un trabajo preliminar que busca, por un lado, reunir los planteamientos lacanianos que resulten pertinentes en una reflexión epistemológica, y, por otro lado, diferenciar eso que podríamos llamar los dominios de la dimensión (de lo real) cuando se le interroga desde su lógica interna.

En tal sentido, la pretensión es contribuir al esclarecimiento de la función e importancia de lo real, en la teoría y la práctica psicoanalíticas, buscando una extensión hacia la epistemología, sin tratar este último aspecto en forma detallada ni profunda.

Como condición para poder comprender el pensamiento de Lacan entorno a lo real se requiere, en primer lugar, considerar la compleja articulación entre los registros del simbólico, imaginario y real, es requisito inscribirlo en el campo problemático más original, que es el de la filosofía. En este campo, el "discurso analítico", como designa Lacan la teoría de lo inconsciente según él mismo recoge y profundiza, aparece como una respuesta enteramente particular a la pregunta del ser y de la unidad del ser. Última respuesta que permite completar la descripción estructural del campo filosófico. Se trata de una teoría según la cual no hay otra verdad más que la verdad parcial, una teoría del puro *deseo*. Es necesario mostrar ahora cómo se deduce de lo inconsciente.

Lo real, ante todo, se encuentra ligado directamente a la temporalidad intrínseca de la cadena significante. La cadena significante es presencia del deseo. Es decir, que

293 Profesor-Investigador adscrito al Instituto de Estudios sobre la Universidad.

aquél que es según el significante binario desea ser según el significante unario en cuanto lo deseable. En el pasaje mismo del instante, durante todo el tiempo en que hay deseo, el modo de ser deseado *debe* aparecer. Siguiendo el análisis de Lacan, por lo tanto, es necesario decir que lo deseable no existe sino a partir de la posición primera. De ahí que es menester efectuar una distinción esencial entre lo que es esperado por el deseo a través de lo que se propone deseable, y ese significante primordial en su "sustancia".

Cabe recordar que el significante se produce de hecho en el lugar de algo que va a faltar, que falta ya: éste sería el objeto, que Lacan llamará la *Cosa* [294]. Pero la distancia entre lo que haría falta y lo que hay es vivida con la mayor de las angustias, debido a que se trata del acto de la castración [295], que es padecida tanto por el objeto primordial (la Madre) como por el sujeto.

Es aquí donde Lacan, en forma rigurosa, introduce el concepto de lo real. Lo real no es lo deseable, es ante todo el *tiempo*, por el mismo hecho de que lo deseado no surge en él. Lo real es siempre lo real del encuentro fallido, no verdaderamente lo que se dejó escapar en el encuentro, porque lo que de hecho se deja escapar es el objeto primordial imposible, sino de todos modos aquello de lo que se carece, ya que el significante viene a disimularlo, a taponar la fuga de ser del tiempo mismo. Por ello es que Lacan establece que lo real es lo imposible, en el sentido, primero, de la imposibilidad de la *Cosa*; pero la Cosa no es lo real; y por lo tanto la verdadera "imposibilidad" de lo real es que el significante viene a ocupar el vacío de aquélla. Lo real, en cuanto este vacío, desaparece. Sin haber aparecido nunca. Simplemente deja huellas. Es el sufrimiento del tiempo puro, la aparición y la desaparición, nunca algo que aparezca o desaparezca. Lo inanticipable.[296]

Podría objetarse que una tal concepción de lo real dista mucho de lo que comúnmente se entiende por este concepto[297]; sin embargo, ¿qué hace que para nosotros una cosa sea real sino el tiempo puro que constituye su esencial *exterioridad*?. Es sabido que se pretendió oponer repetidamente en Lacan real y realidad, por entenderse que el mundo en que vivimos, las cosas que vemos a nuestro alrededor todos nosotros no son "lo real" para él. Habrá que ponerse de acuerdo: por un lado está el sentido que damos a todas las cosas de nuestro mundo, y al respecto Lacan hablará de representación y de lo imaginario; por el otro está lo que configura la "realidad" del mundo de la vigilia, y esto es cabalmente "lo real". Estar despierto, para Lacan, es estar expuesto a lo que pese a todo es inanticipable, a lo real. Pero lo que hace del mundo real un mundo, excluye en él la presencia de lo real como tal. Y esa dimensión de lo real es esencial en su pensamiento, incluso puede afirmarse que es la dimensión fundamental del discurso analítico [298]

En efecto, por un lado, en lo que se refiere a su aparición histórica en el campo de los discursos actuales, el descubrimiento freudiano desentona permanentemente,

---

294 *Das ding*, que significa aquello absoluto, irremediablemente perdido originalmente, y jamás recuperado; aunque invariablemente buscado.

295 Una de las relaciones donde "falta el objeto", caracterizada como la falta simbólica de un objeto imaginario, puesta de manifiesto en el complejo de Edipo. Asimismo, es una de las expresiones de "lo real".

296 A. Juranville, *Lacan y la filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1992, P.71.

297 Ya que supondría aquello que se encuentra antes de la intervención del sujeto cognoscente, tanto histórica como lógicamente, es decir, aquello que pre-existe.

298 N. Braunstein*, El goce un concepto lacaniano*, SigloXXI, México, 2006, pp.43-55.

ya que representa el surgimiento de lo real. De lo real en cuanto es el elemento más secreto del deseo humano. Desde luego que dicho descubrimiento no hace más que representarlo, y si lo real es cabalmente lo que dijimos de él, es "imposible" que haga mucho más; pero sigue siendo un surgimiento siempre amenazado, y ante todo por los propios analizantes; aunque también siempre localizado. Este descubrimiento es la presencia manifestada y siempre irreductible de algo como el síntoma[299]. Y atrae, como él. Por otro lado, en cuanto a lo que caracteriza la "praxis" en la que el síntoma encuentra apoyo, es decir, en la cura analítica. Es en ésta, debido a la confrontación con la castración en cuanto inseparable de su deseo, donde el hombre tropieza con lo más real para él, la hiancia en el seno mismo de su ser deseante. Lacan lo establece en estos términos: "Ninguna praxis más que el análisis está orientada hacia lo que, en el curso de la experiencia, es el núcleo de lo real". [300] Ya en Freud el problema de la realidad aparece, desde una visión biológica, en 1895 en el Proyecto de psicología. [301] Pero más allá de una primera aproximación, el punto de vista propiamente psicoanalítico se determinará en Freud por un doble movimiento. En un primer tiempo, ya adquirida como sustituto de la satisfacción pulsional la noción de fantasía optativa, la realidad se definiría como la vertiente externa de la frustración. Sin embargo, en esos años la incompletud subjetiva que consagra esa emergencia de lo real está llamada a adquirir un valor positivo en el registro de la negación. Así, lo real encontrará su dimensión teórica en el momento en que la negación reciba su fundamento de su determinación temporal, según la formulación freudiana de 1924: *es real no lo que es encontrado sino lo reencontrado*. Pero, si bien es cierto que lo real es lo reencontrado y que, con respecto a un sujeto histórico, el objeto del deseo es por esencia el objeto perdido (la "primera presencia auxiliadora a la que en consecuencia le está interdicta la repetición), ese real se definirá precisamente como lo imposible. [302] Por lo mismo, además, en su ubicación tópica se caracterizará como ex-sistente (situado más allá del campo asignable). Finalmente, y en relación con el estatuto de vacío, se articulará en una expresión "borromea" con los vacíos constitutivos de lo simbólico y lo imaginario.

1. Lo real y sus funciones: el Inconsciente es lo real.

Para poder analizar la importancia y la función de lo real en la última teorización de Lacan, es necesario referirse al esquema que establece en el seminario 20 (titulado Aun), correspondiente al periodo 1972-1973, en el capítulo dedicado a la relación entre el Saber y la Verdad. [303]

Se trata de un viraje fundamental en su enseñanza. De entrada, al hacer de las tres letras I, S y R los vértices de un triángulo, se presenta una equivalencia entre las tres dimensiones conocidas como imaginario, simbólico y real. Se sigue un camino que

299 Concebido no sólo como una de las formaciones del inconsciente, sino como el significante de un significado reprimido de la conciencia del sujeto, en J-A. Miller, *El partenaire-síntoma*, Paidós, Buenos Aires, 2008, pp. 73-77.

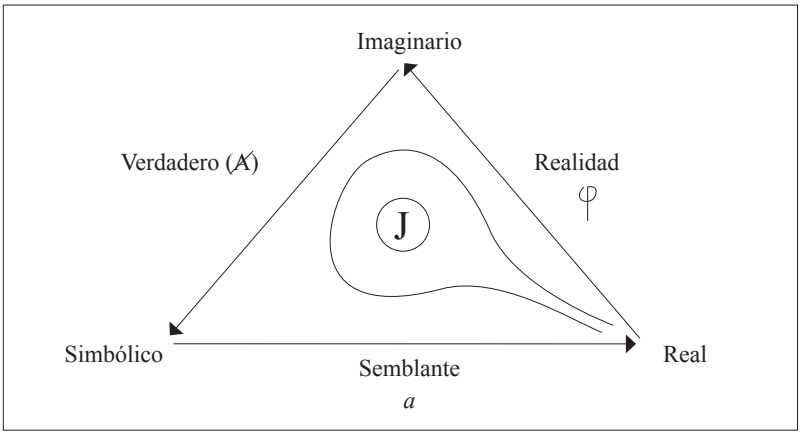
300 J. Lacan, *El Seminario* 11 (1964), *Los cuatro conceptos fundamentales*, Paidós, Buenos Aires, 1993, p.53.

301 S. Freud, *Obras Completas*, Vol.I, Amorrortu, Buenos Aires, 1976 (1886-1899), pp.323-436.

302 S. Freud, *Obras Completas*, Vol. XIV (1914-1916), Amorrortu, Buenos Aires, 1976, pp. 99-214; P.L. Assoun, *La metapsicología*, Siglo XXI, México, pp.67-83.

303 J. Lacan, tv, 20 (1972-1973), Aun, Paidós, Buenos Aires, 1992, p.109.

muestra a lo imaginario dirigiéndose a lo simbólico, a lo simbólico, que se orienta hacia lo real y a lo real, que va a lo imaginario.



Este esquema de Lacan señala que lo real no se presta bien a la equivalencia de las tres dimensiones, que es de otro orden, lo que él mismo remarcó diseñando una pequeña protuberancia concebida para señalar una especie de existencia informe que aparece colgada de lo real y en cuyo "centro" lleva la letra **J** mayúscula (de juissance= goce).

Ahora bien, el que la letra "a" aparezca en otra parte es suficiente para plantear que en este nivel el objeto "a" no es del orden de lo real. Esto implica distinguir de lo real el objeto a, incluso, someter a discusión la naturaleza real de ese objeto. Se advierte que la letra "a" queda ubicada entre Simbólico y Real, coronada por la palabra semblante. [304]

Nótese que S --- R indica que lo simbólico se dirige hacia lo real, excluyendo que se oriente a lo verdadero. En otro sentido, el mismo valor de la tripartición simbólico, imaginario y real es no inscribir lo verdadero en el rango de una de las dimensiones fundamentales. En cambio, la palabra verdadero se localiza entre lo imaginario y lo simbólico, en una posición homóloga a la del semblante.

Asimismo, que lo simbólico se oriente hacia lo real impide que se dirija hacia lo verdadero. El esquema hace prevalecer lo real sobre la verdad y desmentir, así, la puerta de entrada en la enseñanza de Lacan, que consistía, por el contrario, en plantear una orientación de lo simbólico hacia la verdad.

En el mismo texto Lacan sostiene que la dirección de lo simbólico hacia lo real muestra "la verdadera naturaleza del objeto a". [305]

En efecto, después de varios años de haberlo inventado, Lacan durante el trabajo seminarial de 1972-1973 pudo despejar la verdadera naturaleza del objeto del deseo, la cual no se relaciona con lo real, aún cuando se encuentre en el impulso de lo simbólico hacia él. Y a pesar de que se ubica en ese tramo hacia lo real, su verdadera naturaleza está en relación con el ser. Lo importante a señalar aquí es que ese desplazamiento del objeto "a" de lo real al ser equivale a destacar sus afinidades

304 J-A. Miller, *De la naturaleza de los semblantes*, Paidós, Argentina, 2002, pp. 113-116.
305 J. Lacan, El Seminario, 20, Op Cit, p.114.

con el semblante, cuando sería más cómodo creer que nos da lo real. [306]

En este punto, queda clara la distinción entre el ser y lo real , sobre todo debido a que, partir de la falta en ser nos lleva justamente a confundir el ser -positivo- con lo real. De acuerdo con su lugar en la fórmula del fantasma, es decir, correlativo de *$*, símbolo de la falta en ser, "a" se presenta como el ser y, a la vez, nos conduce a confundirlo, excesivamente, con lo real. En este sentido, existe al menos una diferencia esencial entre ser y lo real: que no existe una falta en real. Y es que, a diferencia del ser, en nuestro uso más corriente, menos reflexivo, no se emplea la expresión falta en real, como si esta dimensión misma fuera rebelde a la captura de la falta, de tal manera que la dinámica de la castración se rindiera cuando se trata de lo real: como si lo real no pudiera conocer déficit, menos, pérdida.[307]

Como quedó asentado, entonces, la pregunta por lo real tiene que ver con esa compleja relación entre el saber y la verdad, la verdad del sujeto y el saber que nos debe llevar a algún lugar. ¿a qué nos lleva ese saber?. Para responder, Lacan llamó ese "lugar" con el nombre de una dimensión: el real. Si el saber nos lleva a un poco más de real que la realidad sostenida por la fantasía, entonces puede y debe decir: el saber inconsciente con el que tenemos que vérnosla es un saber en el real y en ninguna otra parte. "La única manera de situar al psicoanálisis respecto a la ciencia y no respecto a la religión, está en plantear a través de lo simbólico el límite del simbólico: el real".[308]

En el siguiente punto se buscará responder a la pregunta que suscita el "nuevo lugar" de lo real, a saber: ¿cómo se relaciona el simbólico como sitio de la verdad que habla, con el real ocupando el lugar del saber? Se abordará en el desarrollo del tema relativo al real como constituido de lo imposible. Por el momento, continuamos con la reflexión de lo real en Lacan.

Dos años después del seminario veinte, es decir, en el de 1973-1974 (veintidós), Lacan indica que, "A mi entender, no hay otra definición posible del inconsciente. El inconsciente, es lo real… en tanto está agujerado". Esto significa que, efectivamente, el inconsciente es lo real en la medida que está afligido en el hablaser (sujeto hablante) por la única cosa que haga agujero, que nos asegura agujero, a saber, lo que he llamado lo simbólico, encarnándolo en el significante del que, finalmente, no hay otra definición que el agujero, es decir, el significante hace agujero". Y agrega que, en efecto, el nudo no es el modelo, es soporte. "No es la realidad, es lo real". Y afirma que sí hay una diferencia entre lo real y la realidad, es el nudo quien la demuestra. [309]

El pensamiento analítico toca a lo real, y ante todo se trata de un saber del síntoma. Lo real se presenta a través del síntoma: este, señala Lacan, "viene de lo real", "es lo Real", y se presenta como "efecto de lo simbólico *en lo real*".

Esta delimitación, sitúa decididamente al psicoanálisis del lado del saber científico, puesto que se opone a cualquier idealismo; aunque a la vez se diferencia del abordaje científico toda vez que la ciencia, al circunscribir la realidad, niega lo real;

306 J-A-. Miller, *De la naturaleza de los semblantes*, *Op Cit*, pp. 115-116.

307 J. Lacan, *El Seminario*, 22, (1974-1975), *RSI*, Paidós, Buenos Aires (versión rústica), 2008, pp.105-117.

308 P. Julien, El retorno a Freud de Jacques Lacan, SITESA, México, p.133.

309 J. Lacan, El Seminario, 22, Op Cit, pp.105-106).

y puesto que forcluye al sujeto [310]. Ahora bien, en relación con el lugar de lo real en el nudo borromeo, la categoría de lo real es la que da significación a la trilogía Imaginario, Simbólico, Real; aunque Freud considera, más desde la metapsicología, como realidad psíquica.

Lacan reflexionó acerca de todo cuanto permite situar lo real como punto límite, como desenganchable de la realidad. ¿De qué modo se articula este acento sobre lo real en el énfasis sobre el lenguaje?[311]

Toda vez que lo real es lo que padece del significante. He aquí el dominio de lo que subsiste fuera de la simbolización. Ausencia de ausencia, a diferencia de lo simbólico.

Se trata de precisar la función central en el acto y en el saber analíticos. De una parte, lo real adquirirá su sentido clínico al advertir que el análisis se ocupa muy especialmente *de lo que no anda*, lo Real. Resonancia de la idea según la cual "no hay causa sino de lo que cojea". Lo que sitúa a lo real del lado del "trumatisme"[312]. De ahí que pueda afirmarse que el síntoma es lo más real que tiene la gente. Lo real es ese campo en que no se puede decir nada sin contradecirse; pero es también lo que no cesa de (no) escribirse. [313]

Con base en una primera definición, ciertamente elemental, lo real "es lo que vuelve al mismo lugar", a ese lugar donde el sujeto en cuanto que *cogito* no lo encuentra. Se trata de ese retorno, esa reiteración, como indiferente a toda posición subjetiva. Se presenta como repetición que insiste. En una palabra: lo real es "vuelve". Lo real no es de este mundo. No existe esperanza alguna de alcanzar lo real por medio de la representación [314] Asimismo, lo real no es universal, en el sentido de que "sus elementos" no pueden "decirse todos". En tanto que lo simbólico es "lo que puede cambiar de lugar", lo real es "algo que encontramos siempre en el mismo lugar". Carece completamente de fisura, lo que significa que "no hay ausencia en lo real". Más aún lo real "no está oculto". Y correlativamente, es lo que se encuentra excluido de lo simbólico[315].

La expresión más cruda de lo real, y a la vez la más adecuada, se da en la Psicosis, donde "lo que no ha llegado a la luz de lo simbólico aparece en lo real". [316] Lo real es lo que resiste, insiste, existe irreductiblemente y se da, sustrayéndose, como goce, angustia, muerte o castración. [317]

1.2 Lo real como imposible.

Para Lacan, antes del corte de 1964, lo real no es más que el correlato de lo imaginario y lo simbólico. Pero lo real es además lo "impensable", "lo que vuelve siempre al mismo lugar". [318]

310 Es decir, lo excluye de la relación entre sujeto y objeto de conocimiento, en aras de la "objetividad" de este último.

311 P.L. Assoun, *Lacan*, Amorrortu, Argentina, 2008, pp.89-95.

312 Juego de palabras intraducible que significaría algo así como "agujerismo".

313 P.L. Assoun, *Lacan*, *Op Cit*, p.94.

314 J-A. Miller, *De la naturaleza de los semblantes*, *Op Cit,* p.p. 118-119.

315 Que es el registro (dimensión) relacionado con el lenguaje.

316 J. Lacan, *El Seminario*, 3, (1955-1956), *Las Psicosis*, 1992, pp. 11-28..

317 S. Leclaire, *Desenmascarar lo real El objeto del Psicoanálisis*, Paidós, Argentina, 1991, p.9.

318 J. Lacan, El seminario, 11, *Op Cit*, pp.61-72.

A partir del corte, aparece como un registro propio. De ahí que lo real se muestra entonces caracterizable como lo "imposible". Esto implica una remisión al encuentro siempre fallido, entre el sueño y el despertar.[319]

Al igual que para la ciencia, el psicoanálisis establece como uno de sus tres registros básicos algo que en ambos casos presenta la misma característica, a saber, que es "imposible". Este rasgo implica que hasta donde se pretenda llegar en la investigación, el ámbito de la búsqueda se mantiene abierto, y en muchos casos éste se ha extendido.

En efecto, como lo muestran los estudios actuales en las llamadas "ciencias duras", es comprensible que lo real resulte imposible en ellas en tanto que es prácticamente inagotable, o sea, el investigador siempre descubre algo nuevo por debajo de sus hallazgos[320]

Sin embargo, desgraciadamente, "lo imposible de lo real" no implica que podamos empujarlo más allá de un cierto límite y que una vez alejado a una distancia respetable, cada uno tendría entonces la ocasión de olvidarlo. Por el contrario, todos y cada uno tenemos la obligación de enfrentarlo, a ese real que adjetiva al goce expulsado en el momento de la represión originaria. Aquí no perdemos de vista que el goce es siempre "imposible", sin correr el riesgo de quedar reducido a la nada; aunque esto no quiere decir que el cuerpo dejará de aspirar a ese goce. [321]

Y es precisamente de este imposible al cual todos estamos obligados del que se ocupa el síntoma, siempre valiéndose de los rodeos de la "realidad psíquica", puede traficar y sellar lo real en los cuerpos; atornilla en ellos este goce que no debería tener cabida, aunque no sea bajo la forma de la prohibición misma, que constituye la regla de transformación ordinaria de lo imposible. [322]

No existe, pues, forma de terminar de una buena vez con ese real: indefinidamente, repite su entrada en escena. Su puerta de salida le sirve de puerta de entrada. Además, el *fantasma* le hace pantalla, no únicamente porque lo encubre, sino también debido a que le ofrece una superficie de proyección. No obstante, por su misma "naturaleza", el fantasma solo ofrece una protección relativa, en tanto que el yo puede elucubrar eludirlo; aunque, por muy variadas que puedan ser las circunstancias de la vida, el deseo por sí mismo empuja hacia una realización que culmina en el encuentro con lo real. Sucede entonces que la repetición del encuentro centra así lo que busca oponerse a esa repetición y, al hacerlo, consciente a ella por anticipado. El fantasma huye de un peligro gracias a un cierto sueño que la acción persigue.

Cuando tal acción llega a ser coronada por el éxito, es el peligro de origen el que aparece nuevamente. Y si bien la repetición de lo real se presenta a menudo bajo perfiles negros, lo real que espera al sujeto en el recodo del camino carece de afecto, no tiene nada que decirle, o mejor aún, no anuncia su color.

---

319 *Ibid*, p.65.

320 Si para antes de 1970 ya se habían descubierto 25 partículas elementales "más allá de los "átomos" , en la actualidad el modelo estándar se caracteriza por (1) nuevas partículas raras y nuevas fuerzas extremadamente débiles, y (2) nuevas partículas pesadas y nuevas estructuras a muy altas velocidades, G. Hooft, *Partículas elementales*, Drakontos, Barcelona, pp. 39-50; R. Penrose, *El camino de la realidad*, DEBATE, México, 2008, pp. 1351-1402.

321 N. Braunstein, El goce un concepto lacaniano, Op Cit, pp.38-39.

322 G. Pommier*, Qué es lo "real"*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2004, pp.69-79.

Para afianzar bien este planteamiento desde la óptica heideggeriana, tomaré prestadas ideas de Albano y Naughton, a fin de clarificar el estatuto epistemológico de lo real. [323]

El punto de partida es aceptar que el "objeto", concebido como lo opuesto al sujeto, se transforma necesariamente en la vía por la cual lo "real" viene a la existencia y se "hace presente". Sin embargo este "hacerse presente" no constituye una aprehensión originaria del ser del ente, sino que parte de una concepción de la existencia como uno de los componentes. Por ello, para Heidegger la emergencia de la "imagen del mundo" transforma el "mundo" en una imagen y en ello reside su gravedad, puesto que bajo esta objetivación, una vez que el "mundo" es concebido como imagen tras ella viene a ocultarse su significación ontológica. En efecto, "imagen del mundo! Y ¡representación! Son correlativas, recubren recíprocamente y constituyen los operadores fundamentales que hacen posible todo conocimiento en la medida que delimitan el alcance y la pertinencia de todo aquello que se conforma a la estructura del sujeto fundado epistemológicamente. De esta manera, la experiencia que no puede ser validada en el marco de este contexto representacional, será excluida del "mundo" como imagen. Asimismo, la "imagen del mundo" se constituye como condición de posibilidad de la existencia pues aquello que no puede asumir un valor representativo es excluido de aquella. Esa "preclusión" de los objetos en la ciencia moderna implica asimismo una concepción de lo real y lo existente en términos de una "presencia del objeto". En ese sentido, Heidegger postula a la ciencia como "teoría de lo real" así como lugar a partir del cual se traza la "posibilidad de existencia" de los objetos.

Por el contrario, el "ser-en-el-mundo" subvierte la polaridad sujeto-objeto prescrita por la ciencia, y reinscribe el "mundo" como un existencial que supone al ser del Dasein. Entonces, el sujeto fundado epistemológicamente retorna en la analítica existencial bajo la forma de Dasein fundado óntica y ontológicamente. De ahí que la analítica existencial "desolculta" el "mundo" encubierto bajo tras la imagen totalizadora y postulado como una unidad comprensible y homogénea para implicarlo al Dasein en su ser mismo como un existencial *co-constitutivo*. El Dasein no "tiene" un mundo ni lo "circunda" al modo del mundo externo, el "mundo" no es una colección de objetos, por el contrario, el Dasein "está" en el mundo, más no al modo del ser del ente, como si se dijera que la silla está "en" la habitación, sino que este "en", designa un espacio existencial. De igual manera, el sujeto del conocimiento postulado por la filosofía moderna como una mera estructura epistemológica viene a "ocultar" y "encubrir" al conocimiento bajo la forma de una operación cognitiva en la cual se recoge la aprehensión de las sucesivas representaciones del mundo. [324]

Para Heidegger, el ser del ente "conocimiento" se aclara cuando este "modo de ser" del Dasein "recoge" y "reúne" de una forma originaria lo que se da a la existencia y hace "comparecer" allí al ser de los entes.

---

323 S. Albano y V. Naughton, *Lacan: Heidegger Nodos de ser y tiempo*, Quadrata, Buenos Aires, 2005, pp. 29-43.

324 M. Heidegger, *Conceptos fundamentales* (1941), Alianza editorial, Madrid, 1989, pp.55-74.

Ahora bien, Heidegger sitúa la génesis de la comprensión del mundo como objeto a partir del pronunciamiento cartesiano del *cogito.* A partir del *cogito*, el ser humano es separado del mundo en los términos de un "sujeto" y aislado de los objetos que lo circundan sin que ello represente un problema ontológico. De este modo el "yo" postulado en los términos de sujeto es quien posee acceso a los objetos cuya representación se produce por medio de los sentidos. Asimismo, el "yo", en tanto lugar donde reside el conocimiento, posee igualmente la doble significación de "sujeto" y "objeto". En un sentido, el "yo" designa al sujeto individual diferente a los otros, y a la vez designa al "sujeto universal" modelo y paradigma de toda operación cognitiva. Es decir, el "yo" cartesiano puede enunciarse tanto bajo una forma subjetiva, particular, como así también bajo una forma objetiva, lo que significa que el sujeto posee en este caso una validez tanto subjetiva como universal por lo que puede ser presentado simultáneamente bajo la forma de sujeto y objeto.

Es así como Descartes traza el mapa gracias al cual cada sujeto puede alcanzar la verdad normalizando con ello su acceso; y será precisamente esa operación la que funda el advenimiento del "mundo como imagen" misma que introduce el punto de partida de la ciencia. De ahí, el método científico emerge como una progresión natural del *cogito* en virtud del cual todo aquel que observe lo que éste prescribe accederá necesariamente al mismo lugar.

A esta universalización totalizadora propuesta por Descartes, Heidegger le opondrá la analítica existencial como instrumento que consuma la "destrucción ontológica" del *cogito* cartesiano con base en la existencia "en cada caso mía" del ser del Dasein. [325]

Ahora bien, para el psicoanálisis, lo real se especifica por este imposible: no hay relación sexual. Esto es, imposible de inscribir una R que hiciera relación entre una una X y una Y. Existe, eso sí, relación al falo; pero él mismo no hace relación. Tal imposible se especifica por el hecho de que sólo resta secundariamente y a falta de algo mejor, la identificación con los trazos del ideal del yo: cada uno y cada una de su lado. Sabiendo que únicamente son máscaras de comedia que no pueden enmascarar ese *agujero real* entre los dos sexos. No hay saber del goce del Otro: el goce fálico como sexual, no se relaciona con el Otro como tal en su heterogeneidad de lugar, en su hetereidad. [326]

Incluso, aquello que hace encuentro es que una mujer sea síntoma para un hombre e inversamente: no hay relación sexual sino inter-sintomática. Es necesario saber hacer con ello. El análisis apunta al real y a su saber, que no deja de producir, a cambio, efecto de verdad. ¿Cuál efecto, sino el de introducir el fuera-de sentido?

El real estrictamente es lo que no tiene sentido; un sentido nace *del* no-sentido.

1.4 Real y semblante.

Para este apartado, se toma como base del análisis el trabajo de Jacques-Alain Miller, *De la naturaleza de los semblantes* (2002), particularmente en lo relativo a la jerarquía de lo real en la teoría de Lacan.[327]

Lo real, en la enseñanza de Lacan, aparece finalmente como el sentido blanco,

325 M. Serres, *La comunicación, Hermes I*, Anthropos, Barcelona, 1975, PP.135-189.
326 P. Julien, *El retorno a Freud de Jacques Lacan, Op Cit*, pp. 137-143.
327 J-A. Miller*, De la naturaleza de los semblantes*, *Op Cit*, pp. 99-101.

vale decir, que surge cual un "meteorito" en los "blancos" del sentido. En otros términos: la idea misma de lo real comporta la exclusión de todo sentido. Si podemos aprehender un poco lo real, es en la medida en que está vaciado de todo sentido, o bien: No hay verdad posible como tal sino vaciando lo real.

En la enseñanza de Lacan interesa destacar la creciente importancia de la categoría de lo real. Esta reemplaza a la de la verdad una vez que esta fue promovida en el psicoanálisis cuando se había ordenado la experiencia analítica con base en ella. Se observa que, justamente al inicio de la enseñanza se regulaba a partir de una dialéctica de la verdad, lo que implicaba introducirla por sus cambios, sus transformaciones, en la palabra, debido al sesgo en que la determina el factor tiempo y no por ese en que sería una, eterna, más allá de lo temporal. La dialéctica significa que hay una verdad en el tiempo tn y otra en el tiempo tn+1.

En efecto, el primer impulso de la enseñanza lacaniana quedó condicionado por la verdad y, posteriormente se genera una ruptura visible: a partir de lo que se observa en el uso de los términos, lo real sustituye en cierta jerarquía de las categorías a las que ni siquiera escapan los esquemas giratorios. [328]

La pregunta aquí es acerca de la razón para tal sustitución de lo verdadero por lo real como eje de la mira analítica. Sobre todo debido a que, sin duda lo verdadero, y específicamente lo verdadero dialéctico, no es ¡de verdad!. ¡Lo verdadero es semblante!. Esto es lo que sostiene el axioma de Lacan no hay Otro del Otro, lo que equivale a decir que es imposible decir lo verdadero de lo verdadero.

Ahora bien, lo verdadero presenta semejanzas con el semblante vínculos que no es posible romper, y no puede asegurarse que sea de verdad. [329],

Asimismo, lo verdadero resulta afín a esta realidad de la cual es difícil cerciorarse que sea -de nuevo- ¡de verdad! Así que por esta línea Lacan retomó el término surrealista *poca realidad*, perteneciente a Breton[330], traduciendo la correlación de todo lo correspondiente al semblante en nuestra percepción de la realidad, y permitiendo fabricarlo a fin de alcanzar una supuesta *surrealidad* que, asumiendo el carácter de semblante en nuestra percepción de la realidad, abrió nuevos caminos al artificio, precisamente al arte, a la vez que el avance de la civilización nos evidenciaba el carácter claramente maquinado de la realidad circundante.[331]

Desde luego que afirmar la imposibilidad de decir lo verdadero acerca de lo verdadero ya indica un avance por salir del semblante de lo verdadero. Tal formulación busca extraer lo real a partir del semblante.

Nombrando *imposible*, es decir, haciendo no contingente sino definitivo, estructural este déficit de un verdadero que sería de verdad, intenta obtener lo real. En tal sentido, lo real -y es el argumento de que Lacan lo sustituye por lo verdadero- sería lo absolutamente verdadero. Entonces, si no hay Otro del Otro, hay real. [332]

---

328 Relativos a los redondeles, nudos y cuerdas utilizadas por Lacan como soportes de su enseñanza.

329 En tanto éste refiere la apariencia, a lo que se presenta como "en lugar de", únicamente como supuesto.

330 A. Breton, "Manifiesto del surrealismo" (1924), en *Manifiestos del Surrealismo*, Terramar, Argentina, 2006, pp. 13-48.

331 J. Lacan, *El Seminario*, 11, *Op Cit*, pp.112-115.

332 J-A. Miller, *De la naturaleza de los semblantes*, *Op Cit*, pp. 120-123.

En el mismo texto de Miller acerca de los semblantes, éste destaca la idea de Lacan en relación a lo real como referencia de la clínica estable la fórmula de que, si bien efectivamente hay un real en juego, éste no puede más que mentir al compañero. Habrá que comentarlo.

El supuesto en la ciencia, y que se verifica -toda vez que se llega a preveer y transformar ese real- que hay saber en lo real, pero además se comprueba que en ella lo real no miente. Sin embargo, en el psicoanálisis no se encuentra saber en lo real sino real en el saber, en el significante y, mala noticia, miente. Habla pero miente. La buena sorpresa es que habla y la mala, que engaña. ¿Será debido a que se lo encuentra en la equivocación, en los puntos accesorios y en la mentira?. [333],

Siguiendo la lógica que hemos marcado, existe necesidad de la mentira por el solo hecho de que es imposible decir lo verdadero sobre lo verdadero, puesto que cuanto más se lo pretende -y es a lo que se empuja al sujeto en el psicoanálisis- , más se miente, situación que percibieron los analistas en su experiencia cotidiana y la llamaron *resistencia* [334].

Se trata de lo primero que aparece en el psicoanálisis, es el tiempo en que se hace esperar al analista confesiones esenciales para que no empiece a interesarse demasiado rápido en ciertos aspectos al parecer secundarios de su personalidad. Es común que, incluso durante años, el sujeto evita relatar pequeños hechos que le resultan chocantes en relación a la imagen que tiene de sí mismo.

Y si bien hay, desde luego, formas de mentiras explícitas, la imposibilidad de decir lo verdadero de lo verdadero implica otro sentido del término *mentira*, o sea, actuar como si se pudiera saber, como si se supiera, y hacer todo lo posible, en el marco de este imposible. Y en tal esfuerzo -que lejos de ser vano. Nutre al análisis-, surgen, brillan los efectos de verdad. Se trata de efectos con facetas. Se advierte que estas verdades no son tan severas, que son, en palabras de Lacan, sólidos que pueden verse desde diversas perspectivas. Sus efectos son semejantes al arco iris, en cuanto a que cuando nos acercamos no llegamos al lugar que parecía prometido. Es decir, que basta con desplazarse y esperar poco más para que la verdad prometida, esbozada, se disipe, con riesgo de que vuelva a formarse después de la lluvia.

Lo interesante a destacar es que si la verdad es del orden del arco iris, eso permite a la vez comprender que los efectos de verdad se encuentran en la intersección de lo simbólico con lo imaginario[335].

Se comprende, entonces, que se hable del esplendor de lo verdadero para indicar cómo lo verdadero es del orden del semblante, del orden de la belleza -y en esto es una mentira- , mientras que a nadie se le ocurre hablar del esplendor de lo real. Lacan llamó real a lo imposible y, en particular, a la imposibilidad de decir lo verdadero sobre lo verdadero. Dado que es imposible llamar real a lo verdadero, se puede denominar así a lo imposible. [336] Inclusive, y esto es de la mayor importancia, afirmar que es imposible decir lo verdadero sobre lo verdadero, deja abierta, por caso, la imposibilidad de escribirlo. Y esto debido a que una escritura siempre sirve para probar lo verdadero, para ver si se sostiene o es falso.

---

333 Aquello que representa a un sujeto para otro significante.

334 Obstáculo interpuesto por el analizante, a efecto de ocultar lo inconsciente.

335 Registro relativo a la relación especular del "yo" con un otro.

336 J. Lacan, *El Seminario*, 7, *La Ética del Psicoanálisis* (1959-1960), Paidós, Buenos Aires, 1992, pp. 125-142.

Lacan replantea la prosopopeya de la verdad para insistir que la verdad siempre dice *yo (je)*, o sea, la define por el decir, por la enunciación. Por ello es imposible acorralar el semblante de discurso a partir de un metalenguaje, debido a que, precisamente, el semblante es el significante mismo. Así visto, el significante no es lo real o lo real -según Lacan- es otra cosa que el significante. Se comprende el porqué no puede establecerse que el significante se baste a sí mismo, que no se refiera y sea absoluto, puesto que surge la resistencia, justo lo que aprovecha la lógica matemática: el significante como tal resiste. [337]

Cabe señalar que, desde luego, al manejar el significante, se ha tenido una pequeña idea de lo real, debido a que la realidad ofrece cualquier cosa. Esto es, ocuparse únicamente de la realidad supone construir, llevar a cabo el inventario de las maravillas, justamente, de los monstruos que surgen de la realidad.

Continuando con la reflexión acerca de lo real en Lacan, es importante retomar la idea de que lo real se distingue del significante, lo que equivale a decir que, hay otra cosa que el significante. No puede creerse que solo hay significante sin dudar que solo hay semblante. Sin embargo, Lacan llamó real a eso que se diferencia del significante. [338]

Reflexiones epistemológicas

Con base en las anteriores consideraciones acerca de la dimensión de lo real en la teoría psicoanalítica lacaniana, podemos plantear las siguientes posibles consecuencias epistemológicas:

1. Acerca de la relación entre lo real y la realidad.

Lo real lacaniano está del lado de la virtualidad en oposición a la "verdadera realidad". Antes bien, es justamente lo diferente a la realidad. El real de Lacan no es un real sustancial positivo, no es la realidad "tal cual es". Nuestra percepción de la realidad siempre se encuentra condicionada por la fantasía (el fantasma). Por ello, la fantasía decide lo que es la realidad; aunque esto tiene que defenderse con seriedad. En efecto, no puede plantearse en términos idealistas, de que la realidad no existe y que únicamente la "construimos". La realidad para Lacan, como para todo buen filósofo, no es lo que está afuera sino lo que se acepta como realidad, y que por ello se encuentra simbolizado. A efecto de volver aceptable tal realidad, se requiere incluir algunas coordenadas fantasmáticas, lo que es más importante en la actualidad, ya que éstas, aún sin darnos cuenta, determinan nuestra vida cotidiana. [339]

Partimos de que la concepción de lo real en Freud siempre está centrada en la clínica, y si bien algunos de sus textos de metapsicología,[340] o el dedicado a la "denegación" habrían podido orientarlo a formular en un primer plano consideraciones filosóficas y epistemológicas, nunca se dio a la tarea de destacar esas cuestiones. A pesar de ello, la clínica psicoanalítica permite plantear avances significativos entorno a la

337 J-A. Miller, *De la naturaleza de los semblantes*, *Op Cit,* pp.107-111.

338 J. Allouch, *Freud, y después Lacan*, Epeele, Buenos Aires, 2006, pp. 126-127.

339 S. Zizek, "La letrina de lo real", en Página 12, s/f, consultado el 11/07/2009, www. SlavojZizek-Bibliography/Estados Unidos/Lacan Dot Com.

340 Ver los trabajos de Freud (1975) contenidos en el tomo XIV de sus *Obras completas*, y el excelente libro de Assoun (2002) sobre metapsicología.

relación entre la realidad psíquica y lo real, gracias sobre todo al método analítico, jamás hipotético y siempre reflexivo.

Pocos filósofos o epistemólogos advirtieron la importancia de esa nueva dimensión, y hubo que esperar hasta Lacan para que fueran elaboradas sus consecuencias.[341]

Lacan insistió más sobre ciertos aspectos: lo imaginario aparece privilegiado en el comienzo de la obra, después lo simbólico, en tanto que lo real habría tomado la delantera en el curso de los últimos años. Lo real escapa a quien lo busca, por cuanto se sirve en esa búsqueda de los instrumentos de la realidad: "Pero los investigadores tienen una noción de lo real hasta tal punto inmutable que no registran que su búsqueda los va a transformar en su objeto. Rasgo a partir del cual, quizá, podrían distinguir ese objeto de todos los demás". [342]

Y Lacan agrega que la imposibilidad de encontrar una cosa que sin embargo está en su lugar responde a sus posiciones subjetivas como tales.

Ahora bien, ya cuando Lacan presenta su ternario (el nudo Borromeo) según el orden RSI (Real, Simbólico, Imaginario), corresponde a una primera delimitación entre lo real y lo simbólico. Destaca un sesgo distintivo: la cualidad "real" no se establece sino negativamente, reportándola a aquello que no es, es decir, una representación, ya se trate de una imagen o de una palabra. Así, la imagen y la palabra se saludan, justo en función de lo que ni una ni otra son, esta cualidad en negativo de lo real. De hecho, esta relatividad estorba cuando se trata de una dimensión que intuitivamente vendría a situarse como absoluta.[343]

La pregunta aquí es: ¿en qué sentido lo real es sólo relativo? Si la dimensión imaginaria (I) de la sensación no capta más que la superficie (la imagen de la cosa), mientras que lo simbólico del significante (S) no habla de esta cosa excepto definiéndola por medio de otros significantes y, por lo tanto, en su ausencia (el agujero de su ser), entonces resulta que lo real se sitúa, de un lado, respecto de lo imaginario que le hace pantalla y de otro, de lo simbólico que lo agujerea: no podría ser expulsado definitivamente al campo de lo "no simbolizable", toda vez que lo simbólico sólo adquiere sentido en función de él. Por ello que sea imposible considerar lo real como incognoscible, invariablemente más allá del conocimiento intuitivo del mundo que nos ofrecen sus representaciones imaginarias y significantes. Aquí se juega una apuesta importante, en la medida que de ella depende el reconocimiento del psicoanálisis como ciencia, no en el sentido físico-matemático, sino en aquél, más extensivo, denotativo, tal como lo elaboró Aristóteles. En efecto, el saber regulado del inconsciente, constituido por la contradicción, no es sin duda una ciencia empírica, o bien es una ciencia cuya praxis es válida únicamente para un sujeto particular.

Desde otra perspectiva, la teoría psicoanalítica que ubica en serie los invariantes de una colección de saberes inconscientes particulares, sí lo es. Con el agregado de que, en este caso, el sujeto no queda excluido, sino que es parte activa de la generación del conocimiento en cuestión. [344]

---

341 G. Pommier, *Qué es "lo real"*, *Op Cit*, p. 159.

342 J. Lacan, El seminario, 2 (1954-1955), El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica, Paidós, Buenos Aires, 1992, pp.435-454.

343 G. Pommier, *Qué es "lo real"*, *Op Cit*, p. 165.

344 B. Ogilvie, Lacan la formación del concepto de sujeto (1932-1949), Nueva Visión, Buenos Aires, 2000, p.38.

2. La necesaria articulación entre las dimensiones imaginaria, simbólica y real.

Una segunda reflexión, también de alcance epistemológico, tiene que ver con la teorización de Lacan entorno a la necesaria articulación de las dimensiones correspondientes a lo imaginario, lo simbólico y lo real, en un anudamiento que indica claramente la índole de la compleja integración entre esas dimensiones del inconsciente (nudo Borromeo).

En efecto, la enseñanza lacaniana aporta una especial operación lógica -en lo real- cuando establece que los nexos entre los registros imaginario, simbólico y real es de un tipo determinado: se trata de un *anudamiento.* Es decir, que esas instancias del inconsciente únicamente pueden analizarse y comprenderse en sus funciones y particularidades, cuando son tenidas como partes inseparables que interactúan entre sí a partir de una cierta dialéctica. En este sentido, el anudamiento indica, al menos, tres características: a) que cada una de las dimensiones se sostiene anudada con las otras dos en un vínculo de absoluta co-dependencia, ya que si uno de los registros no queda anudado adecuadamente, o se "safa" del nudo, las otras dos dimensiones se sueltan también, desbaratando la articulación y dejando incompleto el proceso; b) sin embargo, la enseñanza de Lacan llegó a clarificar que, en el anudamiento borromeo, que funciona como *soporte* para la comprensión de la articulación entre las dimensiones imaginaria, simbólica y real del inconsciente, el papel específico de la dimensión de lo real es la de anudar las otras dos dimensiones, que se ubican una al lado de la otra, sin establecer entre ellas (imaginaria y simbólica) directamente una interrelación "cruzada", vale decir, que genere una intersección entre figuras circulares, ya que esto únicamente se logra con la intervención del círculo correspondiente a lo real, que para poder llevar a cabo el anudamiento, tiene que producir una alteración en su interacción, siguiendo una secuencia determinada por la dialéctica entre cada una de las cuerdas que requiere atravesar en su proceso de anudamiento entre los tres círculos, es decir, las tres dimensiones de lo psíquico-inconsciente. Se trata de una trilogía con base en la cual lograr el desciframiento del inconsciente, demostrando que su articulación permite a los tres términos consistir. Es decir, su carácter borromeo indica que cada anillo se anuda a otro por un tercero. En este sentido, hay equivalencia del real, el simbólico y el imaginario en su circularidad fundamental.

3. El anudamiento se logra por la unión de los agujeros de cada una de las tres dimensiones.

Otro de los aspectos más sobresalientes de la teorización de Lacan es que el anudamiento únicamente se consigue debido a los tres agujeros que se enlazan, es decir, por los tres imposibles que se unen:

1) El simbólico imposible. Lo imposible de decir, Lacan lo formula como: no hay metalenguaje, no hay Otro del Otro y anota con la sigla S(A), que se lee "significante de A tachado". Se trata de un agujero que no es sólo límite o tope, sino que es un operador en el sentido de ser la raíz del lenguaje. De la nada nace secuencia significante. El significante se introduce a través de la metáfora paterna, ya que es a su vez operante de metáforas del significante del deseo de la Madre porque nadie puede decir qué es ser - padre; apelar a lo biológico o a lo jurídico no

cambia nada. Reaparece la cojera, el tropiezo y el síntoma, el no-encuentro, con el sentido que permanece oculto. [345]

2) El real imposible: no hay relación sexual, esto es, no puede enmascararse el agujero real entre los dos sexos. No hay saber del goce del Otro (genitivo objetivo): el goce fálico como sexual, no se relaciona con el Otro como tal. Únicamente a través de convertirse cada uno para el otro (sexo) en síntoma es como puede hacerse algún encuentro. La idea es saber hacer con ello, con el síntoma. "El análisis no tiene buenas noticias al respecto ya que apunta al real y a su saber, que no deja de producir, a cambio, efecto de verdad. ¿Cuál efecto, sino el de introducir el fuera-de-sentido?. El real estrictamente es lo que no tiene sentido; un sentido nace del no sentido". [346]

3) El imaginario imposible. Si la condición del cuerpo del ser hablante es formar imágenes, es decir, concebirse todo completo imaginario.¿Cómo puede este imaginario tomar la consistencia de uno?. No como "bolsa", a pesar de la metáfora de Freud, sino al contrario, debido a un agujero en la imagen del cuerpo. El imaginario sólo adquiere consistencia en la medida que opera la castración, y en donde hay menos falo imaginario, sin importar el sexo. Para cada cual uno el falo se encuentra elidido en la imagen. Con base en ese imposible visual, los diversos objetos de la pulsión -llamados pregenitales, pero que no lo son- devienen el soporte habitual de los comportamientos humanos. [347]

Entonces, la articulación a partir de los tres agujeros, se nos presenta como el mejor soporte en la comprensión del funcionamiento del inconsciente, en el sentido de una entidad compleja, cuando estudiamos alguna de sus formaciones, donde el síntoma es el paradigma del resorte significante, y el fantasma lo es para todo lo relacionado con el objeto del deseo. Es decir, que ninguno de los tres registros se sostiene por sí solo, ni el real, ni el simbólico o el imaginario, sino que consisten solamente en su articulación, y en ella se sostienen y funcionan.

Como reflexión epistemológica, la unión por los límites, los imposibles, propone una vía de acceso al conocimiento más interesante y relevante, en la medida que aborda al objeto de conocimiento como una articulación de espacios (como vacíos) dentro de un conjunto de saberes, que por lo mismo permite la anudación con otros espacios, esto es, una dialéctica de integrar tejidos de tres en tres, por sus vacíos. Estos agujeros indican lo que hace falta conocer, saber, siempre en interrelación con las otras dimensiones, que fijan los límites de cada una de ellas, y marcan un abordaje de carácter implicativo en cuanto a las consecuencias de considerar que las dimensiones de todo objeto de conocimiento son, hasta ahora con Lacan, el imaginario, el simbólico y el real, y que cada una de ellas se articula entre sí por sus imposibles.

4. Lo real como imposible. La "realidad psíquica" se asemeja tal vez, en un primer momento, a un sueño; pero éste comanda los actos de la existencia ordinaria. La realidad psíquica condiciona primero la sexualidad, debido a que impone las

345 P. Julien, El retorno a Freud de Jacques Lacan, Op Cit, p. 201.
346 *Ibid*, p.203.
347 *Ibid*, p.203.

modalidades sin las cuales aquélla no se llevaría al cabo. Pero entre las consecuencias de esa "realidad psíquica", el deseo de saber procura desalojar lo real, apartándolo de esa misma realidad. Por ello, lejos de pertenecer al reino de los sueños, no es otra cosa que esta realidad en la que nos debatimos y con la cual debatimos, muy contentos de escapar de lo real por esa vía. De ahí que, como contraparte, encontramos en la "realidad psíquica" la fuerza y los medios para hacer de ese real nuestro esclavo. En este punto, se insiste en la imposibilidad de lo real, ya que, desde siempre, el fantasma hace pantalla y trabaja lo real: lo manipula, lo pone en torsión a su manera con el fin de realizarse. Si acaso tiene tiempo para pensar en él, le hace hablar lo que le conviene, es decir, aquello conforme a la estructura edípica y a las creencias que conlleva. Diríamos que le basta con ofrecer una explicación adecuada al deseo: que esa explicación sea verdadera o falsa poco importa. Está orientado por un solo objetivo: ¡la subjetivación y el acondicionamiento de una existencia que es en primer término fantasmática!. Cada vez que su realización se presenta como imposible, el fantasma regresa a su base pulsional. El síntoma se forma a instancias de ese tipo de repliegue sobre el cuerpo y es en ese sentido que la clínica psicoanalítica puede bautizarse como "clínica de lo real". [348]

En efecto, se ocupa de las consecuencias de una angustia de castración de la que se sirve la realidad psíquica para hacer pantalla a lo real. El síntoma escribe así en el cuerpo el goce que el fantasma no logró realizar fuera de aquél. "Además, como esta realización incestuosa está prohibida, el síntoma se acompaña de un sufrimiento que tiene el valor de una deliciosa punición". Inclusive, si consideramos los antecedentes del fantasma desde el principio, cabe conceder que toda actividad está impulsada por un sueño de domesticación de lo real: servirse de una herramienta, construir una casa, volar un avión o elegir un dibujo de una prenda, etc. Invariablemente, el fantasma habrá siempre precedido en una cierta medida su realización práctica. Siempre se trata de subjetivar lo real. Ahora bien, la insistencia de Lacan en marcar que lo inconsciente es lo real, se relaciona con el hecho de que la realización de lo real es imposible, toda vez que se invalida por sí misma, y la historia recae indefinidamente en su propio atolladero. En efecto, apenas tiene el tiempo de subjetivarse que su producto mismo se objetiva. Todo fin que se realiza comporta al mismo tiempo la abolición del sujeto respecto de su acción, condenándolo así al progreso perpetuo. [349]

Bibliografía

- Albano, S. y Naughton, V., *Lacan:Heidegger, Nudos de ser ytiempo*, Quadrata, Buenos Aires, 2005.
- Allouch, J., *Freud y después Lacan*, Epeele, México, 2006.
- Assoun, P.L., *Lacan*, Amorrortu, Argentina, 2008.
- ----------, *La metapsicología*, Siglo XXI, México, 2002.
- Braunstein, N., *El goce un concepto lacaniano*, Siglo XXI, México, 2006
- Breton, A., *Manifiestos del Surrealismo* (1929), Terramar, Argentina, 2006.
- Freud, S., *Obras completas*, tomo XIV, trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916), Paidós, Buenos Aires, 1976.

348 G. Pommier, *Qué es "lo real"*, *Op Cit*, p.62.

349 *Ibid*, p.62.

- ----------, “Proyecto de psicología para neurólogos”, *Obras completas*, Vol. I, Paidós, Buenos Aires, 1976.
- Heidegger, M., *Conceptos fundamentales* (1941), Alianza editorial, Madrid, 1989.
- Hooft, G., *Partículas elementales*, Crítica, Barcelona, 2001.
- Julien, P., El retorno a Freud de Jacques Lacan, SITESA, México, 1993.
- Juranville, A., 1992, *Lacan y la filosofía*, Nueva visión, Buenos Aires, 1992.
- Lacan, J., *El seminario*, 22, *RSI* (1974-1975), Mimeografiado, Argentina, 2005.
- ----------, *El seminario*, 20, *Aun* (1972-1973), Paidós, Argentina, 1992.
- ----------, *El seminario*, 11, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964), Paidós, Argentina, 1992.
- ----------, *El seminario*, 7, *La ética del psicoanálisis* (1959-1960), Paidós, Argentina, 1992.
- ----------, *El seminario*, 3, *Las psicosis* (1955-1956), Paidós, Argentina, 1992.
- ----------, *El seminario*, 2, *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (1954-1955), Paidós, Argentina, 1992.
- Leclaire, S., *Desenmascarar lo real. El objeto del psicoanálisis*, Paidós, México, 1991.
- Matet, J. D., “El síntoma es lo más real que muchas personas tienen”, en Gerard Miller, *Presentación de Lacan*, Manantial, Buenos Aires, 1988, pp. 81-91.
- Miller, J-A., *El partenaire-síntoma*, Paidós, Buenos Aires, 2008.
- ----------, *De la naturaleza de los semblantes*, Paidós, Argentina, 2002.
- Ogilvie, B., *Lacan La formación del concepto de sujeto (1932 -1949*), Nueva visión, Buenos Aires, 2000.
- Penrose, R., *El camino de la realidad*, DEBATE, México, 2008..
- Pommier, G., *Qué es lo “real” ensayo psicoanalítico*, Nueva visión, Buenos Aires, 2005.
- Serres, M., *La comunicación, Hermes I*, Anthropos, Barcelona, 1975.
- Zizek, S., *La letrina de lo Real*, www://SlavojZizekBibliography/EstadosUnidos/LacanDotCom, (consultado: 2009/08/10).

Prolegómeno

para una reflexión sobre los métodos utilizados en la ciencia de los transportes

André de Palma[350] y Oscar Sánchez[351]

"El hombre busca, de una manera adecuada, formarse una imagen del mundo clara y simple, y triunfar así sobre el mundo de lo existente esforzándose en remplazarlo por ésta imagen."

Albert Einstein (citado por A. Moles)

El modelador es un artesano, quizás uno de los últimos de nuestra sociedad, que pone herramientas a disposición de la comunidad. ¿Cuál es el significado de estas herramientas?, ¿Cuáles son las causas y los efectos de estos métodos cuando son incorrectamente utilizados en la práctica?. En este artículo, de puesta a punto, los autores se esfuerzan en establecer un trabajo de perspectiva orientada a los usuarios de los modelos de transporte.

1. Introducción

El objetivo de este artículo es contribuir a una reflexión sobre la modelación de los sistemas complejos en ciencias sociales, y en particular sobre la metodología específica al análisis de los transportes y de la movilidad. Las herramientas utilizadas en el entorno del transporte emergen de diferentes disciplinas tales como: las ciencias físicas, la físico-química, la economía y las matemáticas aplicadas. Estas herramientas se encuentran, más o menos intactas, en el mundo de los transportes. Estas transposiciones / cesiones presentan varios cuestionamientos relacionados al sentido y a la legitimidad de este procedimiento. Dichos cuestionamientos serán abordados en este texto. Si la epistemología ha conocido desarrollos importantes en

350 Investigador Ecole Normale Superiure de Cachan, Francia.
351 Profesor investigador; Facultad de Ingeniería, Universidad Autónoma del Estado de México.

biología, en química, en física, por razones aún obscuras, no ha encontrado un éxito equivalente en materia de transportes.

Un segundo objetivo de este artículo consiste en una reflexión relacionada con los métodos y enfoques de modelación utilizados en transportes dando seguimiento a un trabajo iniciado hace algunos años por de Palma y Pahaut (1989), de Palma (1998), de Palma y Pahaut (2000) y Sánchez y Ortúzar (2004).

Este texto pudiera ser considerado de alguna manera como dogmático. La econometría, la investigación de operaciones, las ciencias económicas y los transportes no siempre se asocian bien. Los autores consideran que el objetivo de la modelación no es únicamente suministrar herramientas útiles en la práctica sino también sean satisfactorias desde el punto de vista intelectual. Es decir, herramientas cuyas bases, teóricas o empíricas, sean sólidas. Este rigor induce un costo, efectivamente, pero permite también dominar los desbordamientos descontrolados de la actividad de modelación. En efecto, el poder de cálculo, cada vez más considerable a nuestra disposición, nos conduce con mayor frecuencia a olvidar el principio de precaución en el proceso de modelación y a explicar de manera insuficiente las suposiciones muy a menudo implícitas en los modelos propuestos. Este último tipo de enfoque pragmático, aceptado en un contexto no académico, no parece justificado en una perspectiva de investigación de largo plazo y que aspira a ser acumulativa. Más que proponer respuestas o incluso procedimientos a seguir, los autores prefieren resaltar algunas cuestiones que surgen de la confrontación entre la práctica en materia de transportes, las herramientas de modelaje utilizadas para responder a los cuestionamientos inducidos por este contexto práctico y el arsenal teórico a nuestra disposición.

En la sección siguiente, se aborda la modelación del comportamiento tal como ha sido inicialmente desarrollado en sicología social y en micro-sicología. En la sección tercera, se analiza el enfoque clásico del análisis del comportamiento propuesto en economía y se muestran las fortalezas y debilidades de este enfoque en el contexto de las ciencias de los transportes. La sección cuarta, más técnica, aborda la cuestión de la formulación determinista *vis-a-vis* de la formulación estocástica por la que se toma partido. Paralelamente, la sección quinta compara la formulación estática y dinámica optando por ésta última. Las perspectivas y conclusiones son reagrupadas en la última sección de este artículo.

2. La teoría de los actos

Comenzaremos por describir un modelo básico de comportamiento individual. Todo sistema de transporte es el rencuentro entre la suma de comportamientos individuales y las tecnologías existentes. Todo individuo actúa en beneficio de sus intereses. Esta gran verdad pierde sentido para el matemático. En efecto, decir que un individuo optimiza algo pudiera parecer puramente tautológico en tanto que no se ha especificado lo que optimiza. Sin embargo, esta afirmación posee un contenido confuso dado que contiene una serie de suposiciones implícitas. Por ejemplo, supone un hecho, que el individuo puede ser visto como un operador capaz de calcular y que las decisiones que toma son consecuencia de éste cálculo. Esta afirmación es tomada de la teoría utilitarista que inspiró después a los estudiosos de la teoría económica. El individuo es impulsado a decidir. Estas decisiones pueden ser estructuradas siguiendo un árbol de decisión cronológica que se extiende del

muy corto (e.g. decisiones del automovilista de cambiar de banda de circulación) al largo plazo (e.g. decisiones de localización).

Nótese que a menudo las decisiones presentan al individuo de manera exógena. El individuo tiene con frecuencia temor de decidir, tanto como la Naturaleza tiene miedo del vacío. En efecto, tomar una decisión corresponde a renunciar a algo cuyo coste o beneficio no se puede evaluar. La decisión no será tomada de manera racional a no ser que el coste de no decidirse sea superior al coste de tomar la decisión. Pero además, es necesario evaluar correctamente los costes y esta evaluación es por si misma onerosa ya que se requiere de un esfuerzo cognitivo y de memoria. Este cálculo implica un conjunto de renuncias que el individuo debe aceptar con mayor o menor intensidad y de manera más o menos amplia. La ciencia no parece todavía aportar respuestas satisfactorias a esta serie de cuestionamientos sin fin: ¿Es necesario calcular?, ¿Cuánto tiempo es necesario calcular?, étc. Estas preguntas resultan de por sí difíciles tratándose de un individuo aislado. Una vez que los individuos entran en interacción, de manera tal que el beneficio de uno depende de las acciones de otros, la complejidad de este tipo de problemas se bifurca. La teoría de juegos se ha dedicado a aportar respuestas a estas cuestiones. Sin embargo, son arduas y poco prácticas. La ciencia de los transportes también ha abordado estos problemas guiada mas por la voluntad de desarrollar herramientas operacionales que puedan ser puestas en marcha y probadas empíricamente que por la estética y el formalismo. Estas diferentes corrientes de respuesta se ignoran profundamente, salvo algunas excepciones a las que se intenta contribuir modestamente en este artículo.

El candidato decisor, desde una visión simplificativa pero rica en consecuencias, tiende a reducir en la medida de las posibilidades los costos asociados a sus actos optimizando de la mejor manera sus beneficios. En micro-sicología, se distinguen cuatro tipos de costes: monetarios, energéticos, temporales y psicológicos (ver Moreno, 1970 y Moles y Rohmer, 1977). En el marco de elección modal entre el automóvil y el transporte público, por ejemplo, el coste monetario corresponde al precio del carburante o al precio del uso del automóvil o al del boleto; el costo energético corresponde al trayecto a pie o al desplazamiento vertical para cambiar de nivel de circulación; el costo temporal está relacionado al tiempo consumido en el vehículo, la espera, el tiempo de acceso al véhiculo o al destino. Finalmente, el costo psicológico es el relativo a la incertidumbre ocasionada por la congestión o a la llegada de un transporte público, ambos asociados a la toma de cierto riesgo, etc. En lo que respecta a la evaluación de los beneficios, la cuestión es aún más delicada. Si los costes parecieran ser juzgados al mismo equivalente monetario, no sucede lo mismo con los beneficios. Esta asimetría se reencuentra en la práctica de la modelación. Para un modelo de elección modal, por ejemplo, los costes son habitualmente descritos de manera muy detallada mientras que los beneficios se expresan con la ayuda de un parámetro simple que debiera capturar por sí solo la diversidad de cualidades otorgadas para una opción. Pareciera entonces que la investigación debe dar algunos saltos hacia adelante. En efecto, es probable que la serie de beneficios a los que el individuo aspira (por ejemplo, al momento de realizar un desplazamiento) sea susceptible de descomponerse por una serie de partes elementales que respondan al esquema clásico en marketing "necesidad-deseo-demanda". Estas una vez identificadas deberían poder ser combinadas por un álgebra que le sea propicia.

3. La teoría neoclásica de los comportamientos y sus límites

La economía ha propuesto un axiomático estricto para describir el comportamiento de los individuos. En esta sección se examinan sus virtudes y sus vicios. Las preferencias de los individuos pueden, en economía, traducirse bajo forma de relaciones de preferencias que satisfacen axiomas (reflexibilidad, transitividad, etc. Ver por ejemplo Ben-Akiva y Lerman, 1985). Se ha mostrado que en esos casos las preferencias pueden expresarse en forma de funciones de utilidad quasi-cóncavas que traducen de manera numérica (relación ordinal) las relaciones de preferencia (cardinales) de los individuos. Someramente, en la práctica se expresa esta función de utilidad vilmente, o como una función de satisfacción en forma de una diferencia entre los costos y beneficios asociados a cada opción.

El origen de estas funciones de utilidad es ampliamente misterioso. Estas aparecen frecuentemente como formas cómodas desde el punto de vista matemático y sin relación directa entre ésta y la sicología o aún menos con el inconsciente del individuo. De hecho el argumento "todo sucede como si…" se vuelve cada vez menos satisfactorio como justificativo (algo intimidatorio) de este enfoque. La tendencia, tanto en economía industrial como en economía de transportes es intentar comprender el fundamento de estas funciones de utilidad, es decir de abrir la caja negra. Como prueba de ello se citan las recientes incursiones en economía experimental. Paralelamente, los axiomas de base de la teoría de la elección son sometidos a cuestionamientos. Por ejemplo, el axioma de transitividad es violado en el enfoque de los modelos de elección discreta que son utilizados (y validados) de manera rutinaria en el dominio de los transportes. En este sentido, se proponen tres diferentes tipos de apertura de la caja negra relacionados a la metodología específica de la economía neoclásica. Los tres parecen esenciales para el modelador en el campo de los transportes ya que se desea sostener la idea que el enfoque económico en materia de modelación de la demanda de transportes es adecuado a condición que éste sea debidamente corregido.

3.1. Primera apertura: des(agregación)

3.1.1. El individuo representativo y el conjunto de individuos

Una primera apertura ha sido realizada en el momento que el paradigma del individuo representativo (el indivuo medio de Quételec)[352] ha sido puesto en tela de juicio tanto desde el punto de vista teórico como empírico.

En efecto, ¿cuál es el proceso de agregación de preferencias subyacente a la definición de un individuo representativo?. Como la intuición lo sugiere, una cantidad importante de información se pierde cuando los datos individuales se agregan (e.g. Boursin, 1995). Aún más, las nuevas tecnologías tienden a poner a disposición de los usuarios datos cada vez mas desagregados (cf. el caso extremo de los "cookies" que permiten seguir la huella de los comportamientos de exploración

352 Es importante mencionar la existencia de otras intentos de modelación matemática en el que se establece que números pequeños y los problemas de agregación de preferencias tuvieron lugar alrededor del período revolucionario 1720-1820. En este caso, fueron los problemas propuestos (principalmente por los juegos de azar, por los tribunales con los sistemas de prueba y semi-prueba) que provocaron la producción de herramientas matemáticas. Curiosamente, este enfoque fue abandonado por el de grandes números y la investigación de las regularidades estadísticas.

de los visitantes de un sitio de internet) así como de la potencia de cálculo y de memoria cada vez más importantes permite actualmente tratar datos desagregados de varios millones de individuos.

Una primera enseñanza consiste en enjuiciar la descripción abstracta del individuo representativo o medio para concentrarse en una descripción individual del comportamiento. Este enfoque desagregado parte de un punto de vista más intuitivo aportando beneficios desde un punto de vista empírico. Sin embargo, posee en contraparte los inconvenientes siguientes:

¿Cómo describir (tener cuenta de) la heterogeneidad de comportamientos?

¿Cómo pasar de la descripción detallada de un individuo a una descripción agregada de la población (problema de agregación)?.

La primera pregunta plantea el cómo diferenciar a los individuos de forma operacional (categoría socioprofesional, pero también nivel cognitivo, experiencia pasada, carácter, etc.). En el enfoque agregado, la descripción toma difícilmente en cuenta estas fuentes de diferenciación. La segunda cuestión es mucho más difícil dado que el comportamiento de los usuarios no puede adicionarse simplemente. Los usuarios de los servicios sujetos a congestión están evidentemente en interacción. El tiempo de recorrido sobre un itinerario urbano determinado, por ejemplo, es resultado de las decisiones de elección de itinerarios del conjunto de los usuarios. Aunque estas dos fuentes de dificultad sean importantes, parecen más fácilmente abordables que aquéllas que surgen cuando el modelador tiene como objetivo describir simplemente las leyes que rigen el comportamiento de un grupo de individuos (enfoque del consumidor o del usuario representativo).

3.1.2. Efectos perversos

Una serie de fenómenos no pueden ser comprendidos a menos que su descripción sea suficientemente detallada. En particular, es de llamar la atención que la noción de red haya interesado tan poco a los economistas (a excepción de la época heroica de M. Beckmann y P. Samuelson; e.g. Beckmann et al., 1956, Samuelson, 1952). Los economistas tratan bien el tema de externalidades de red. Sin embargo, proponen para hacerlo una representación en la que la idea de red está, sorprendentemente, ausente.

Si se toma un caso simple para el cual la representación desagregada de la oferta es fundamental, esta desagregación pasa por la idea de red. Si el número de usuarios que utilizan una infraestructura es definido, se podría afirmar que un aumento (supuestamente gratuito) de la capacidad de la infraestructura no debería aumentar los costes que los individuos soportan.

Por muy intuitiva que parezca esta afirmación (aunque no sea opuesta a las leyes fundamentales de la economía neoclásica), no es menos falsa, como lo muestra la famosa paradoja de Braess (ver Braess, 1968, Braess et al. 2005). Para demostrarlo, se aporta una versión simplificada de esta paradoja que tiene la ventaja de ser más simple. Tomemos el caso de los pueblos A y B unidos a la ciudad V por medio de dos rutas: AV (de A a V, de gran capacidad y con un tiempo de trayecto de una hora) y BV (de B a V de capacidad reducida pero suficiente para que los habitantes de B puedan viajar a la velocidad máxima permitida con un tiempo de trayecto estimado de 30 minutos). Como las rutas constituyen el único transporte para acceder a la ciudad, el tiempo medio de trayecto será una media ponderada (por el número de

personas de cada pueblo respectivo) del tiempo de trayecto de cada una de las rutas *AV* y *BV*. Supongamos ahora, que se construye una ruta mucho más rápida del pueblo A al pueblo B, de cinco minutos. Los habitantes de *B* tienen la posibilidad de tomar la ruta BV o los tramos *BA* y *AV* pero no les interesa. Por contrario una parte de los habitantes de *A* van a utilizar la sección *AB* y la ruta *BV*. Si los dos caminos posibles son utilizados por los habitantes de A, resulta que los tiempos de trayecto de *AV* y de los tramos *AB* y *BV* son necesariamente los mismos, de suerte que el nuevo tiempo de trayecto de *BV* será de *55* minutos. Esto se debe al hecho que los habitantes de *B* han elegido la ruta *BV* hasta que el tiempo de trayecto sobre las tramos *AB* y *BV* sea el mismo que el del tramo *AV*. Como la capacidad de *AV* es grande, el tiempo de trayecto en ésta permanece constante y los habitantes de *A* no se benefician, inicialmente, de la ruta más rápida *BV* puesto que esta saturada: de hecho el tramo nuevo no les hace ganar ni perder tiempo. Por el contrario, para los habitantes de *B* el tiempo de trayecto aumenta de tal manera que el beneficio para el conjunto de usuarios disminuye. Esta constituye la versión más simple de la paradoja de Braess, muestra que el tiempo de equilibrio de un sistema de transportes puede aumentar cuando una nueva ruta es construida dentro de un sistema. La razón teórica de este fenómeno resulta del hecho que los individuos siguen una regla de comportamiento individual y egoísta de optimización del interés propio sin preocuparse del beneficio social. Los habitantes de A utilizan la ruta *BV* sin preocuparse que ello demore a los habitantes de B. La presencia de externalidades, es decir de costes sociales que no son tenidos en cuenta explícitamente por los usuarios, explica la existencia de efectos perversos de este tipo.

De manera similar, una empresa que contamina puede inducir a disfuncionamientos similares en la sociedad. Dicho en otros términos, el excedente social del consumidor puede aumentar cuando se le aplica un impuesto a un bien rentable para una empresa. Este será cierto siempre y cuando el producto en cuestión sea creado en asociación con otros elementos contaminantes que contribuyen a aumentar el costo social. Por ejemplo, aumentando los costes de producción de otras empresas.

3.2. Segunda apertura: preferencias endógenas

Una segunda apertura opera a partir del momento que el modelador incluye en el problema las preferencias endógenas. Esta cuestión no ha sido abordada de frente por los especialistas de transporte por lo que constituye un tema de investigación innovador. En efecto, es razonable decir que los hábitos de movilidad no son el resultado de preferencias puramente exógenas como se considera en la práctica actual de la modelación. Las instituciones, normas, culturas y religiones así como la memoria colectiva vinculadas a la estructura urbana inducen relaciones de preferencias y poseen probablemente una solidez superior y una capacidad de resistencia a la erosión del tiempo más pronunciada. A este respecto, el enfoque en términos de preferencias endógenas está llamado a jugar un papel más importante en la modelación del comportamiento de los usuarios en razón de su carácter invariable. Sin embargo, estas ideas son por ahora especulativas en el entorno de los transportes puesto que no ha sido probado ni teórica ni empíricamente quedando abiertas para investigaciones futuras que se ofrecen sin demora a las nuevas generaciones de investigadores.

3.3. Tercera apertura: interacción

La tercera apertura - ligada al estudio de la interacción entre los individuos- ha sido explorada de diferentes maneras. Estas pueden agruparse en alguno de los dos niveles siguientes:

3.3.1. Primer nivel

Por un lado, los individuos pueden responder a la misma variable de costo que es el resultado de agregar sus decisiones individuales. En este sentido, se cita la definición de congestión del profesor Mohring: "*Congestion can be defined as occuring when customer-supplied inputs per unit if output depend on the rate at wich a fixed facility is utilized*". En este caso, la facilidad de utilización de una infraestructura depende de variables macroscópicas que por ellas mismas son funciones de agregación de decisiones individuales. Desde este punto de vista, la cinética social se opone a la cinética química puesto que en este último caso las interacciones son esencialmente locales, es decir de corto alcance espacial. En el caso de los transportes, es cierto que la decisión del automovilista sobre una ruta depende a menudo de interacciones locales como lo han tratado de reflejar la teoría del automóvil líder-seguidor y los estudios de la congestión basados en los autómatas celulares (e.g. Gazis, 2002). Sin embargo, se trata de una diferencia entre un sistema químico y un sistema social que puede ilustrarse cuando un automovilista decide desviarse y utilizar un itinerario alternativo una vez que recibe el mensaje de la radio sobre las condiciones de circulación respondiendo con ello a una lógica de interacción no local.

3.3.2. Segundo nivel

El otro nivel proviene de considerar que los individuos que están en interrelación también tienden a cambiar su experiencia y preferencia. Este tema, que implica también la determinación preferencias endógenas, no ha sido curiosamente objeto de investigaciones en el campo de los transportes. Por consiguiente, las preferencias sobre la utilización del automóvil para desplazarse al trabajo o para hacer las compras no son nada más que decisiones parcialmente individuales. Estas implican también un efecto de moda, la cual induce a una serie de ordenamientos de la infraestructura impulsada al mismo tiempo por las modas. La predicción a largo plazo pasa, al parecer, por la explicación de estos mecanismos robustos y por el estudio de sus implicaciones.

3.3.3. Externalidades de red

Los procesos de interacción, descritos parcialmente por los economistas (que han olvidado a menudo la componente tecnológica de las interacciones), se han concentrado en las implicaciones de estos procesos en términos de la teoría de los juegos. Hablamos de externalidades positivas (o negativas) de red cuando el beneficio ligado a la utilización de un bien aumenta (o disminuye) con el número de usuarios de este bien. Esta relación de interdependencia puede ser directa, como en el caso del congestionamiento de una ruta, o indirecta, como en el caso de las tarjetas de crédito. Describamos primeramente la externalidad directa. Cuando dos rutas unen un mismo punto de origen y destino, al equilibrio, el número de usuarios para cada una de las rutas viene determinado por la igualdad de los tiempos de trayecto de cada una de ellas. El tiempo de trayecto de cada ruta depende del

número de usuarios de las mismas. Esta externalidad puede traducirse también de manera indirecta: la utilidad de una tarjeta de crédito aumenta con el número de usuarios. Esto se debe a que cuando la cantidad de usuarios es mayor, el número comerciantes susceptibles de aceptar dicha tarjeta se incrementa. Por consiguiente, el potencial de utilización de la tarjeta aumenta indirectamente. En la discusión anterior, se ha considerado también un tercer tipo de relación que proviene de fenómenos de influencia, imitación, del seguimiento de una norma, etc. Todo proceso de interacción puede explicar el proceso de elección individual. Subrayamos que pocos trabajos han sido desarrollados en este sentido. Sin embargo, este tipo de investigación es susceptible de aportar los elementos de reflexión y posteriormente de modelaje para disponer una descripción robusta del largo plazo, investigaciones cuyos resultados son todavía deficitarios en materia de transportes.

4. A propósito de la escala

En esta sección se propone una reflexión relacionada a la definición de sistema, a la posibilidad de tratar una parte representativa de un sistema y a la posibilidad de borrar los elementos aleatorios que afectan necesariamente todo proceso de modelación (ver a este propósito Schelling, 1980).

4.1. Interacciones locales y no locales

Considere el ejemplo que muestra la peligrosidad de hacer uso de la ley de los grandes números para eliminar las fluctuaciones que afectan necesariamente el comportamiento de los modelos. Consideremos un sistema químico. Los procesos de interacción en química son típicamente locales, esto quiere decir a la escala molecular. Las leyes de interacción molecular son fuertes pero de corto alcance contrariamente a las leyes de interacción gravitacionales que son comparativamente de una intensidad extraordinaria baja[353]. Esta condición, de efecto local de las interacciones, juega un papel esencial en la derivación de leyes de la cinética química lo que permite describir el comportamiento de una molécula como el resultado de la acción de las moléculas vecinas únicamente. Esta constatación corresponde en efecto a una simplificación de la descripción. En contraparte, induce al cuestionamiento del desarrollo de la estructura organizada a la escala del ser humano (en la cual el metro sería, por ejemplo, la magnitud característica), escala gigantesca en comparación con la talla de las moléculas. Esta cuestión ha sido abordada en el marco de las estructuras disipativas, o por el método de análisis de los campos (cf. modelo de Ising). Sin embargo, en el caso de las ciencias sociales, el objetivo no ha sido otro que realizar transposiciones mecánicas de la física o de la físico-química. Por fortuna existen contra ejemplos notables, en particular en el área de los transportes. El paso de la escala microscópica (nivel individual) al nivel macroscópico (nivel agregado) ha sido ilustrado por los estudios de la congestión basados en el modelo del automóvil líder-seguidor. En efecto, se supone que cada vehículo regula su velocidad en función de los vehículos que lo rodean. Resultando que las interacciones son locales. Las ideas básicas de descripción de la congestión con ayuda de autómatas estocásticos consideran los mismos conceptos de corto

353 En efecto, se ha llegado a reproducir las acciones entre las moléculas que se oponen a la gravitación universal y que en el presente caso emana de un cuerpo extremadamente voluminoso: la tierra.

alcance geográfico. En el caso del estudio de la congestión, el resultado aportado por el modelo es la derivación de leyes agregadas entre en número de vehículos y la velocidad media de circulación. El cambio de escalas es mucho menos espectacular que para el caso de la físico-química en el que se pasa de una molécula (nivel individual) à 10^{23} moléculas (en el caso macroscópico) mientras que en el tráfico se pasa modestamente de algunos vehículos a una centena o millares de unidades. Recientemente se han realizado un análisis que consiste en estudiar cómo las leyes que describen el nivel de equilibrio de la congestión pudieran ser transpuestas a la escala de una ruta y al nivel de una población. Más específicamente, se ha mostrado que los resultados obtenidos en el marco del modelo de Vickrey (Vickrey, 1969) para un origen, un destino y una ruta podían ser ampliados numéricamente para el caso de una población caracterizada por una matriz origen-destino incluyendo varios centenas de entradas y una red de transportes compuesta de varios millares de ligas o arcos (e.g. de Palma y Marchal, 2002).

Los dos casos citados, uno relativo a la agregación con la aparición de leyes a nivel macroscópico que no tienen equivalencia a nivel microscópico y el otro correspondiente al caso de la transposición de una ley de una escala a otra, presentan el mismo cuestionamiento desde el momento que nos ocupamos del carácter operacional de estas leyes agregadas. En efecto, los parámetros obtenidos a nivel macroscópico tienen idealmente que estar ligados al nivel de detalle microscópico puesto que estos parámetros tienen una interpretación simple e intuitiva. Por ejemplo, la capacidad de una ruta corresponde a un concepto bastante bien definido mientras que la capacidad de una población entera no posee una propiedad operacional clara aunque se pueda utilizar a nivel descriptivo. El hecho que las relaciones simples agregadas pueden ponerse en evidencia deja abierta la cuestión relativa a su carácter operacional sin disminuir, por lo tanto, la ventaja de su carácter descriptivo.

4.2. Procesos determinísticos o estocásticos

Ilustraremos en la parte inferior el impacto de las fluctuaciones en los sistemas dinámicos deterministas[354].

Consideremos un sistema compuesto de N individuos, x en el estado X e y en el estado Y donde $N = x + y$. Supongamos que un individuo puede pasar de un estado al otro ya sea de manera espontánea o de manera inducida.

La transición espontánea corresponde en marketing a un proceso de comunicación masa®medio de comunicación según el cual un individuo en contacto con una fuerza externa tiene cierta probabilidad de cambiar de estado (por ejemplo de pasar del estado no informado al estado informado). De manera simbólica los procesos de transición pueden representarse de la manera siguiente:

354 El ejemplo de los sistemas taxológicos de los botanistas o de los naturistas nos induce a pensar que los sistemas son en parte construidos y no desprovistos de prejuicios teóricos. La posible arbitrariedad en la selección de las características medidas restringe las clasificaciones que resultan. Otros sistemas implican ante todo un comportamiento completamente determinado por un conjunto bien definido de interacciones (tales como los sistemas dinámicos o termodinámicos). Sin embargo, no pueden presuponer de entrada un comportamiento de conjunto.

$$\begin{cases} X \xrightarrow{a} Y \\ Y \xrightarrow{a'} X \end{cases}.$$

Por otra parte, una transición puede hacerse también de manera inducida. Este proceso corresponde en marketing a un proceso de difusión de información de boca a boca. Así tenemos:

$$\begin{cases} X + Y \xrightarrow{b} 2X \\ X + Y \xrightarrow{b'} 2Y \end{cases}.$$

Las leyes elementales de la cinética nos enseñan que:

$$\frac{dx}{dy} = ax - a'\,y + bxy - b'\,xy.$$

Supongamos que el problema sea simétrico: $a = a'$ y $b = b'$. En ese caso se obtiene la ecuación de evolución siguiente:

$$\frac{dx}{dy} = a\left(\frac{N}{2} - x\right). \qquad (1)$$

cuyo estado estacionario único y estable es dado por $x^{st} = y^{st} = N/2$.

Podemos considerar también la versión estocástica de este modelo considerando la ecuación de evolución de P*(x,t)* es decir de la probabilidad que en el instante *t* el número de individuos en el estado *X* sea igual a *x*. En este caso el número de individuos en cada uno de los estados es una variable aleatoria cuya evolución es proporcionada por la solución de un proceso de nacimiento y muerte. La dinámica se rige por la probabilidad que un individuo en el estado *X* transite durante un intervalo de tiempo dado al estado *Y*. La probabilidad de que un individuo en el estado *X* en el instante *t* en el momento que haya y_t individuos en el estado *Y* en el momento *t* transite hacia el estado *Y* durante el intervalo de tiempo (*t, t + Dt*) viene dado por:

$$R_{x,y}(x,t)\, Dt + o(Dt) = (a + by)\, Dt + o\, Dt \qquad (2)$$

La solución estacionaria del proceso estocástico correspondiente puede ser calculada analíticamente y se representa en la figura 1.

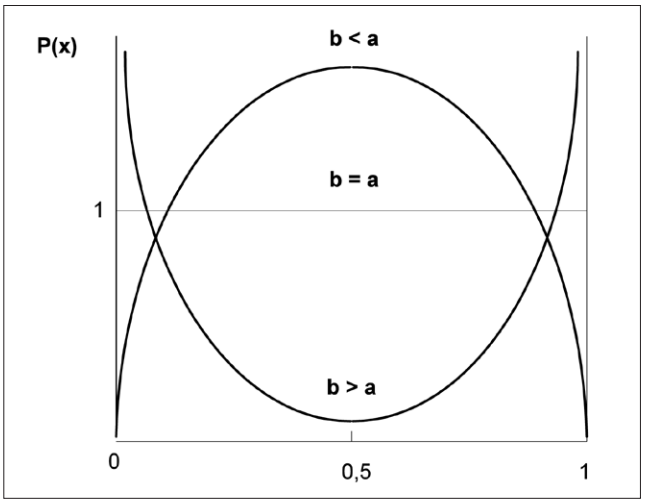


Figura 1: *Solución estacionaria del proceso estocástico*

Si $b < a$, es decir, si el proceso de interacción no lineal es más reducido que el proceso de transición espontánea, la distribución estacionaria es máxima en $x^{max} = N/2$, esto es corresponde a la solución estacionaria del proceso determinista descrito por la ecuación (1). Por otra parte, si b>a, la distribución estacionaria privilegia los estados $x^{st} = 0$ y $x^{st} = N$, esto significa que con 50% de probabilidad la mayor parte de los individuos eligen uno de los estados *X* o *Y*. Este resultado es nuevo *vis-a-vis* del obtenido a partir del modelo determinista (cf. ecuación 1). Por consiguiente, una vez que $b > a$, el caso mixto, (es decir $x^{st} = x^{st} = N/2$) que es estable en el modelo determinista, es inestable en el modelo estocástico en el sentido que una fluctuación cualquiera, que pudiera aventajar el tipo *X* por ejemplo, corre el riesgo de amplificarse y de conducir el sistema a una situación tal que la mayoría de los individuos eligen sea el estado *X* sea el estado *Y*.

Es evidente que la cuestión de conocer si las fluctuaciones inherentes a todo sistema se van a amplificar o no es totalmente crucial. Además, el estudio de estabilidad del modelo determinista nos conduce a una intuición falsa en el caso presentado anteriormente puesto que siempre sugiere la estabilidad del sistema mixto $x^{st} = x^{st} = N/2$. Uno de los puntos claves que permiten la comprensión de la violación de la ley de los grandes números se aporta al examinar la forma funcional de las probabilidades de transición. De hecho, la forma de la ecuación (2) la presencia de interacciones no locales puesto que es el número total (indicado por *y*) quien interviene en la probabilidad de transición y no la densidad local. Podemos mostrar, como la intuición lo sugiere, que si en lugar de considerar la forma (2), se considera la forma siguiente cuyas probabilidades de transición dependen de las densidades locales:

$$R_{xy}(x,t)\Delta t + o(\Delta t) = \left(a + b\frac{y}{N}\right)\Delta t + o(\Delta t) \quad (3)$$

El sistema estocástico posee un estado estacionario que corresponde a la solución determinista. Más exactamente, se muestra que si la condición inicial es pura (por ejemplo, una fracción dada de individuos están en el estado *X* con una probabilidad cercana a 1), entonces la solución estacionaria del proceso estocástico correspondiente se aproxima del proceso determinista si el sistema es suficientemente grande en el

$$\lim_{N\to\infty}\left(\frac{x^{st}}{N}\right) = \frac{1}{2}$$

Desgraciadamente, solamente en química es posible trabajar con densidades (tales que *x/N*) mientras que en ciencias sociales, solo las interacciones a largo alcance son posibles.

De hecho se habla cada vez más de globalización, de Internet, de la epidemia planetaria de fusión de empresas, de manera tal que con frecuencia las distancias son eliminadas y el concepto de localidad tiende a desaparecer parcialmente. Esto implica en particular, que el estudio de un sub-sistema, presenta problemas puesto que las fronteras tienden a desaparecer, a volverse menos materiales y no localizadas en el espacio. Además, los resultados mostrados anteriormente sugieren que una consecuencia material de la globalización es que las fluctuaciones parásitas que han emergido espontáneamente en los sistemas sociales corren el riesgo de ser difícilmente destruidas por una ley de grandes números. Se puede entonces visualizar una doble implicación: el aumento de la globalización permite a unidades reducidas de imponerse mas fácilmente, beneficiándose de un mercado natural más importante. Por otra parte, en un mundo global, el ojo de los otros es mucho más omnipresente y la posibilidad de desarrollar innovaciones de manera aislada es menos probable. Ahora bien, muchas de las innovaciones no son viables desde sus orígenes y necesitan por lo tanto, protegerse temporalmente del mundo exterior para desarrollarse (así como las industrias nacientes necesitan barreras de protección al menos en el momento de su desarrollo inicial). Esta reflexión sobre la centralidad/globalidad es todavía balbuceante pero, esperemos, llena de promesas (ver también el esquema estructuralista de la comunicación propuesta por Moles, 1986).

5. El enfoque dinámico

5.1. ¿Porqué el enfoque dinámico?

Hace algunos años, André de Palma fue invitado al Departamento de Psicología Social de la Universidad de Stransbourg. Como joven físico, se esperaba dar un curso de matemáticas elementales para los doctorantes que deseaban formalizar algunas

ideas novedosas desarrolladas por los fundadores de micro-psicología: Abraham Moles asistido de Elisabeth Rohmer (ver Moles y Rohmer, 1977). En lugar de eso, Abraham Moles, le pide exponer los trabajos más periféricos de la Escuela de Bruselas, presidida por el Prof. Ilya Prigogine (ver Prigogine, 1996), a la que estaba asociado en el marco de su tesis en física. En este equipo pluridisciplinario, Jean-Louis Deneubourg, de la Universidad Libre de Bruselas, había intentado (y logrado) aplicar la teoría de las estructuras disipativas para intentar explicar los mecanismos de construcción de nidos de hormigas y de termitas (May, 1973). En efecto, las concepciones clásicas más precisas de los ingenieros de la construcción no son suficientes para describir la arquitectura de un hormiguero. ¿Dónde se encuentran los planos de los hormigueros? Y ¿el de los nidos de las termitas? ¿Quién dirige a los obreros? ¿Cómo opera la división del trabajo? ¿Cómo operan los numerosos problemas de logística? Y ¿los de secuencia de actividades? Como éstas, un sin número de preguntas en nuestra sociedad son bastantes complicadas, la razón de esta complejidad es que su formulación es muy ambiciosa. Ninguna hormiga podría comprender nuestras preguntas, así como ningún automovilista, que dispone de un plano urbano y del conjunto de desplazamiento de los otros usuarios de la red vial, será capaz, aún con la ayuda de las computadoras más potentes, de calcular soluciones comparables a las que se observan en realidad.

De la misma manera, un individuo que llega a una ciudad que desconoce tendrá que tomar un cierto número de decisiones relacionadas a su consumo. Aún teniendo acceso a la información sobre la localización de los servicios, los precios y la calidad de los bienes y servicios, le será difícil decidir sin dificultad sobre el conjunto de bienes y servicios de su cesto de consumo.

Estos ejemplos corresponden a una serie de problemas estáticos difíciles a resolver. De hecho, son extraordinariamente arduos por la forma en que ellos son presentados ya que no permiten al individuo utilizar los mecanismos elementales de retroacción[355]. El ejemplo más clásico de retroacción es el del termostato que ajusta el flujo de calor en función de la temperatura. La causalidad clásica corresponde a la relación entre una causa (flujo de calor) y un efecto (temperatura ambiente). La retroacción se interesa a la relación inversa. El caso del termostato corresponde a una retroacción dado que la variable de salida: la temperatura ambiente, actúa sobre la variable de entrada: el flujo de calor. Entendemos entonces porqué la regulación de la temperatura sin retracción constituye un proceso extremadamente complejo. En efecto, se trata de calcular el fenómeno de transmisión y de convexión de calor así como los fenómenos de pérdida caloríficas que permitirán determinar *ex-ante* los flujos de calor necesarias para poder alcanzar un objetivo de temperatura ambiente determinado.

Un ejemplo similar correspondería a la comparación entre un piloto automático, que determina una trayectoria definida a partir de su lugar de destino y de su objetivo, y un autómata que ajustaría constantemente su trayectoria en función de las condiciones de circulación. Evidentemente, el segundo operador, que corresponde al comportamiento del automovilista, es mucho más fácil de modelar.

355 Este tipo de mecanismos fueron formalizados en un principio por los ingenieros /cibernéticos, como Wiener, Von Neuman y Bertalanfy, y después retomados por las ciencias sociales.

En el caso de que el objetivo sea móvil, el primer tipo de estrategia necesita una anticipación del desplazamiento del mismo, en caso de conflicto o incidente, esto sería prácticamente imposible.

En resumen, esta relación de retroacción corresponde a un proceso de ensayo y de error, que efectivamente es más costoso en términos de gasto energético (en el caso del termostato) pero es también mucho más simple desde un punto de vista a) de cálculo et b) de memoria.

5.2. Profecías auto-realizables

La construcción de nuevas vialidades tiene por objetivo el mejoramiento de las condiciones de circulación. Esta tautología es tan falsa en práctica como verdadera en superficie. La ley de Merton, que es conocida como "Self-fulfilling prophecy" (profecía auto realizable) proporciona argumentos lógicos contra la posibilidad de desarrollar predicciones. Si la oferta tiende a dar cuenta de la demanda, la demanda es entonces aumentada por la oferta. En efecto, el camino que satisface inicialmente una necesidad de comunicación generará rápidamente nuevas necesidades de la misma naturaleza. El especialista de transportes llama a este fenómeno demanda inducida.

Estas relaciones, consideradas obscuras cuando fueron descubiertas, no lo son tanto si nos basamos en una simple lectura del diagrama de base de la economía que nos permite determinar los precios en un mercado en competencia (en nuestro caso el costo generalizado de desplazamiento al equilibrio) como la intersección entre la demanda (la disposición de los usuarios a pagar) y la oferta (la relación entre la cantidad de usuarios y la calidad del servicio ofrecido que se traduce en un costo generalizado para el individuo).

El fenómeno de la demanda inducida es más complejo cuando los usuarios o los compradores de un bien o servicio lo vuelven, por razones objetivas o subjetivas, más atractivo (anticongestión). Los especialistas de finanzas llamará a este fenómeno "burbuja especulativa" y corresponde al aumento del precio de una acción inducida por el simple hecho que su adquisición conlleva una inferencia de la alza futura de son curso, el cual conlleva por si mismo decisiones de compra que constituyen efectivamente el aumento de su precio. Una consecuencia de este fenómeno de profecía autorealizable es la existencia de estados múltiples. De nuevo la clave para la explicación de estos fenómenos es la descripción de los mismos con un modelo dinámico. Solo un análisis de la dinámica que tome en cuenta las elecciones de nuestros antepasados permitiría de entender la solución tomada por el sistema social presente. Las profecías autorealizables y la existencia de estados múltiples en correlación constituyen un argumento adicional en favor de la utilización del enfoque dinámico.

5.3. Dinámica y aleatoriedad

5.3.1. Motivación

Se ha argumentado que los sistemas sin retroacción son de trato delicado puesto que necesitan la resolución de problemas de tipo punto fijo, los cuales son difíciles a resolver. La retroacción permite desarrollar procedimientos de ensayo y error que

conducen a métodos donde el error es permitido. Estos sistemas no están optimizados pero son adecuados desde el punto de vista del comportamiento. Retomando el trabajo del nido de hormigas, se puede decir que ciertamente las hormigas no optimizan su trabajo. En efecto, una parte de las hormigas pasan su tiempo, por descuido o inadvertencia, a destruir el trabajo de sus colegas. Sin embargo, ningún sistema podrá resolver el trabajo de las hormigas utilizando tan poca potencia de cálculo y capacidad de memoria. En este sentido, las hormigas tienen mucho que enseñarnos, sobre todo a los ingenieros (ver por ejemplo Resnick, 2001).

5.3.2. Ejemplo y modelo de elección discreta dinámico

En vista de ilustrar nuestro propósito, consideremos una red simple compuesta de un origen y un destino conectados por dos carreteras paralelas. Sea x el número de personas utilizando la ruta X e y el de los usuarios que utilizan la ruta Y, con $x + y = N$. El estado de equilibrio se obtiene una vez que el tiempo de recorrido sobre la ruta X, notado $tt_X(x)$ es idéntica al tiempo de recorrido sobre la ruta Y, $tt_Y(Y)$. Si una solución interior existe, ésta satisface la relación $tt_X(x)= tt_Y(y)$. Será entonces bastante difícil, para los usuarios, elegir la mejor ruta sin posibilidad de coordinación. Por el contrario, si todos los individuos han elegido su ruta menos 1, el último individuo habrá rápidamente efectuado su elección y ésta será la adecuada.

Consideremos ahora un caso intermediario en el cual una fracción de individuos ha efectuado su elección. Para aclarar la idea, se dice que éstos individuos conservan para el día w la elección efectuada el dia $w-1$. Los otros individuos, que constituyen una fracción R del total, deben efectuar su elección (esta puede ser la misma que el día precedente). Los $R*N$ individuos pueden suponer que todos los otros individuos guardarán la elección realizada el día precedente. Este supuesto no es tan falso siempre y cuando el valor de R no sea muy elevado. Sin embargo, comprendemos que este sistema posee algunas fuentes de inestabilidad dado que los $R*N$ individuos efectuarán la misma elección el día w, lo que podría conducir a comportamientos oscilatorios, caóticos y hasta explosivos en el caso de que R sea demasiado elevado.

Resulta entonces que la estabilidad implica que el valor de R debe ser extremadamente pequeño, en ese caso la dinámica del sistema será demasiado lenta. Es posible salir de este callejón sin salida volviendo el modelo más realista y reconociendo explícitamente el hecho que las preferencias de los usuarios son heterogéneas: éstos no solamente poseen capacidad de cálculo y de predicción variables sino también responden a una serie de características no observables diferentes a la del tiempo de recorrido. Lo anterior nos conduce a un modelo de elección de rutas probabilístico. En ese caso, notaremos $P_X(x_w,m)$ la probabilidad que un individuo que ha decidido de revisar son elección el día w, decide de tomar la ruta X. El parámetro m permite de medir la heterogeneidad de las preferencias individuales. La probabilidad $P_X(x_w,m)$ es una función decreciente de $tt_X(x_w)$ y creciente de $tt_Y(y_w)$ con $x_w + y_w = N$.

La dinámica de día en día se escribe ahora:

$$x_w = (1-R)\, x_{w-1} + R[y_{w-1}\, P_X(x_w,m) - x_{w-1}\, P_Y(y_w,m)]. \quad (4)$$

El estado estacionario de este sistema es dado por:

$$x^{st}{}_{w}\, P_{Y}(y^{st},m) = y^{st}{}_{w}\, P_{X}(x^{st},m) \quad (5)$$

Si los individuos son casi homogéneos (*m* pequeño), la solución estacionaria tiende hacia la solución clásica: $tt_X(x) = tt_Y(y)$. Por el contrario, cuando los individuos son bastante heterogéneos, la solución estacionaria tiende hacia la solución combinada $x^{st} = y^{st} = N/2$. El estudio de estabilidad de la ecuación (4) muestra que, bajo condiciones de regularidad y de monoticidad habituales, éste sistema dinámico es mucho más estable:

1. El valor de *R* es pequeño. Este resultado es interesante dado que muestra el proceso heurístico de cálculo de un estado estacionario (4) no converge si el número de individuos susceptibles de modificar su elección cada día es suficientemente pequeño. De hecho, los individuos suponen que el día *w* la elección de los otros individuos son idénticos a aquéllos efectuados (y observados) el día *w-1*. Esta aproximación es mucho más correcta cuando el valor de *R* es pequeño.
2. El valor de *m* es grande. El caso homogéneo se obtiene tomando el valor más pequeño del parámetro *m*. En este caso todos los individuos el posición de elección optarán, con una probabilidad de 100%, por la ruta cuyo tiempo de trayecto haya sido el mas reducido el día anterior. Por el contrario, cuando el valor de este parámetro es grande tenemos que otros factores diferentes al tiempo de recorrido entran en el proceso de elección del individuo. Por ejemplo, la elección de la ruta podría estar afectado por el número de semáforos, por los espacios verdes a recorrer, por la calidad de la carretera, etc. Esta heterogeneidad, implica que los individuos están menos sujetos a su propio proceso de elección, y por lo tanto reforzan la estabilidad del sistema. Se ha mostrado, en diferentes contextos, la pertinencia de la heterogeneidad sobre la existencia de un estado de equilibrio. Este efecto esta plasmado, de hecho, en el marco del cálculo de un equilibrio de Nash estático (ver Anderson et al, 1992 y de Palma et al, 1985).

¿Cuáles son las enseñanzas que podemos extraer de éste análisis? De entrada, debemos notar que los dos efectos, explicados muy simplemente en el caso de dos carreteras en paralelo, se reencuentran desde un punto de vista cualitativo para el caso de simulaciones de grandes redes de transportes compuestos de varios miles de arcos. La enseñanza, a éste titulo, es por lo tanto robusta. Este análisis muestra también que las diferentes piezas de un modelo deben ser combinadas con un grado de precisión comparable. En efecto, un modelo de elección exageradamente preciso (m demasiado pequeño), no aporta nada, además puede poner en riesgo la estabilidad del sistema cuando las otras partes del modelo son de baja calidad (es decir, cuando el valor de *R* es bastante reducido, lo que implica una calidad baja del proceso de predicción del estado del tráfico para el día *w* dado que éste se basa en el estado del tráfico del día *w-1*). En el folcklor del científico, podemos entender el hecho que un modelo, por tan bueno que sea, no podrá aportar resultados correctos si los datos utilizados son erróneos. El resultado enunciado anteriormente será algo diferente lo que lleva a la afirmación que las diferentes piezas de un modelo deben poseer el mismo grado de rigor, y que el sistema puede ser inestable si una de las piezas posee un grado de precisión mucho más importante que las otras. El segundo resultado es que la descripción dinámica de un sistema permite hacer uso de procesos cognitivos infinitamente más simples que el caso de los modelos estáticos. En alguna manera, se puede decir, que el

tiempo permite desenredar el problema propuesto siguiendo un hilo conductor que induce naturalmente un orden en el desarrollo de las tareas elementales. El carácter ordenado del tiempo posee quizás una riqueza natural que permanece todavía por explorar[356].

6. Conclusiones

En este texto se han dado argumentos por que el enfoque de modelación sea: (1) Desagregado, es decir desarrollado a nivel individual, (2) Estocástico, es decir que reconozca explícitamente el hecho que los individuos son diferentes y que una serie de factores permanecen no observables al modelizador, (3) Dinámico, es decir que esté basado en leyes heurísticas que permitan a los individuos la exploración de estrategias por un proceso iterativo de ensayo y error.

Además, se ha enunciado la idea según la cual, no solamente la descripciones agregadas son peligrosas, sino que los modelos desagregados podrían ser incorrectos en el largo plazo dado que las preferencias cambian de manera exógena y desconocida para el modelador. Una via de investigación prometedora consiste a buscar las variantes que son susceptibles de explicar estas preferencias. Esta via permanece, a la hora actual, totalmente inexplorada en el área de los transportes.

Bibliografía

- Anderson, S., A. de Palma y J.-F. Thisse *Discrete Choice Theory of Product Differentiation*. Cambridge: MIT press. 1992.
- Braess, D. *Über ein Paradoxon aus der Verkehrsplanung*. Unternehmensforschung 12, 1968.
- Ben-Akiva, M. y Lerman, S. *Discrete choice analysis : theory and applications to travel demand*, Masachussets: MIT Press. 1985
- Braess, Nagurney, and Wakolbinger. On a Paradox of Traffic Planning. *Transportation Science*. 39- 4, 2005. 446–450.
- Boursin, J-L. *Des préférences individuelles aux choix collectifs*. Paris: Economica. 1995.
- De Palma, A. Individual and Collective Decision Making : Application to Urban Transportation, en *Theorical Foundations of Travel Choice Modeling*, Garloing, T. Laitila, T. y Westin, K (editores). Capítulo 2, New York: Pergamon, Press. 1998.
- De Palma, A. V. Ginsbugh, Y. Papageorgiou y J.-F. Thisse. The Principle of Minimum Differentiation Holds with Sufficient Hetorogeneity, *Econometrica*, 53, 1985.
- De Palma, A. y S. Pahaut. Phenomènes et symboles, en *La physique des sciences de l'homme*, Strasbourg : Ediciones oberlin. 1989
- De Palma, A. y S. Pehaut. Les modèles de decision et la politique comme processus collectif : applications aux sistèmes de transport urbain. A. Lepichon (editor), Paris : Presse culturelle de Shangai. 2000.

356 Evidentemente, aquí solo hemos considerado el tiempo irreversible, el tiempo entrópico y fecundo que posee una memoria y no el tiempo hermético, irreversible y estático de la mecánica racional.

- De Palma, A. y Marchal, F. Real cases applications of fully dynamic METROPOLIS Tool-Box : An advocacy for large-scale mesoscopic transportation systems. *Network and spatial economics*, 2. 2002.
- Gazis, D. C. *Traffic theory*. Berlin : Springer-Verlag. 2002.
- May, R. *Stability and Complexity in Model Ecosystems*. Princeton : Princeton University Press, 1973.
- Mohring, H. Congestion en *Essays in Transportation Economics and Policy: A Handbook in Honor of John R. Meyer*, Washington: The Brooking Institution. 1999, 181-222.
- Moles, A. *Théorie Structurale de la Comunication et societé*. Paris : Mason. 1986.
- Moles, A. y Rohmer E. *Théorie des actes : vers une écologie des actions*, Paris : Casternam. 1977.
- Moreno, J. I. *Fondements de la sociométrie*, Paris: Presses Universitaires de France. 1970.
- Prigogine, I. *La fin des certitudes : temps, chaos et les lois de la nature*. Editions Odile Jacob, Paris. 1996.
- Ortúzar, J. y Sánchez, O. *Métodos y modelos en la planeación del transporte*. Toluca: Notas UAEM. 2004.
- Resnick, M. *Tortugas, termitas y atascos de tráfico, exploraciones sobre micromundos masivamente paralelos*. Barcelona : Editorial Gedisa. 2001
- Samuelson, P. Spatial prce equilibrium and linear programming. *The American Economic Review*, 42-3. 1952. 283-303.
- Schelling, T. (1980). *La tyrannie des petites décisions*. Paris : Presses Universitaires de France. 1980.
- Vickrey, W. Congestion Théory and Transportation Investisments, *American Economic Review* (*papers and proceedings*), 59. 1969.

El conocimiento

en Fernando Pessoa, poeta "motivado por la filosofía"

Juan Luis Solís Carrillo[357]

Es un hecho conocido que Fernando Pessoa fue uno de los más grandes poetas del siglo XX. Acerca del portugués, se ha escrito un raudal de estudios, de ensayos y de ediciones críticas, más o menos afortunadas. A modo de simple introducción, y sumando mis tres centavos a la descomunal caterva, afirmo que el gran poeta portugués se desdobla en una originalidad alucinante y en una proverbial capacidad para la introspección, manifiesta a través de la red de sus heterónimos.

El lisboeta es un goloso espíritu que lo mismo se interesa por el comercio que por la traducción, la administración de empresas o por la astrología. Además de crear unos setenta heterónimos —de desigual factura e importancia—, de convertirse en asiduo parroquiano de las vinaterías de su ciudad natal, de escribir cartas de amor a su novia, Ofelia, Pessoa perdió largas horas de sueño en elucubraciones acerca de la validez del conocimiento y de sus formas, acerca de la confianza que —sin perder la cordura— es lícito y sano otorgar a la ciencia. Preguntas como: ¿Hasta dónde llega la pretendida objetividad de la ciencia positiva? ¿Es válido ser escéptico? ¿Cabe admitir la existencia de conocimientos que nos son vedados? En los párrafos y páginas siguientes, me propongo efectuar una revisión de la postura crítica que Pessoa adopta en torno al conocimiento. Para ello, daré dos pasos: primero, acudo a la voz de Pessoa "ortónimo"; después, recojo una parte de la obra del heterónimo Alberto Caeiro. Complemento ambos instantes con el insomne Bernardo Soares, su semiheterónimo.[358]

---

357 Profesor-investigador de la Facultad de Lenguas, Universidad Autónoma del Estado de México.

358 Empleo la distinción —de carácter meramente metodológico— que, tradicionalmente, han usado los estudiosos de la obra del gran poeta.

Muy conocida es su respuesta a la pregunta acerca de su horizonte de acción como sujeto. En la compilación de las obras en prosa del lisboeta, realizada por Cleonice Berardinelli, se encuentra un manuscrito que lleva por nombre "Predominio del sentido interior". En ese texto, Fernando Antonio Noriega Pessoa se autodefine como: 'Un poeta estimulado por la filosofía, no un filósofo con facultades poéticas'…[359]. Como poeta fiel a su propia definición, Pessoa no abandonará jamás el apremio de la inquietud filosófica.

Para comenzar este repaso del gran poeta luso, creo aconsejable ubicarlo en sus justas coordenadas de espacio y de tiempo: Lisboa en el año de 1910. Hace cinco años que Pessoa dejó el mundo angloparlante de Sudáfrica, para volver a su ciudad natal y nunca más apartarse de ella. Portugal, por esos años, no es una nación muy europea. Si se concede validez al dicho de que África comienza después de los Pirineos, entonces la nación lusa está alejadísima de ciudades como París, centro de muchas de las revoluciones intelectuales y estéticas de los siglos XIX y XX. Pessoa sabe bien que Portugal no es Francia, y que tampoco puede pretenderlo. El poeta está convencido de que si existe algún arte en el que los lusitanos son maestros, es, precisamente, el supremo arte de ser portugueses. En 1910, y casi cayéndose del mapa, el pequeño Portugal vive un periodo de enorme efervescencia política e intelectual. El país se reinventa como nación: tras largos siglos monárquicos, se proclama la república. Este proceso encuentra su asidero intelectual y político en Francia.

Por su parte, Fernando Pessoa habla con toda claridad acerca del modelo que, a la sazón, estaba en boga: el positivismo importado de Francia: 'Inculcar el positivismo al alma portuguesa es esforzarse por matarla'.[360] Pessoa Quiere que su nación siga los caminos de su propia alma, alejada de los riesgos emanados de la importación de filosofías exóticas, extrañas al modo de ser de los lusos. Si bien Francia no tuvo problemas en adoptar una clara división entre la Iglesia y el Estado, Pessoa no cree que la mentalidad portuguesa (*el vago misticismo que nos caracteriza*) pueda existir como remedo de esta separación gala. Ese *vago misticismo* difícilmente puede acceder a un feliz maridaje con el dogma de un positivismo a ultranza. El poeta de Lisboa no condena sin más los logros del saber científico; cuestiona la fe ciega y dogmática en un modelo y sus pretensiones. Pessoa elabora su crítica a partir de esta posición.

En lo que respecta al conocimiento, fundado en el ejercicio de la razón y en los productos tecnológicos, el lisboeta asume una postura que no deja lugar a muchas dudas. Cuando aborda el asunto de la objetividad —presupuesto indiscutible del pensamiento positivista— subraya el requisito obvio de que ésta deberá despojarse de todo resquicio subjetivo que empañe su validez. Así, la investigación de corte científico podría definirse como un afán sistemático y ordenado por erradicar todo vestigio de subjetividad.

---

359 C Berardinelli (ed.), *Fernando Pessoa, Obras em Prosa*, 10ª edición, Nova Aguilar, Río de Janeiro, 2004, p. 36. En lo sucesivo, y siguiendo la metodología habitual de la crítica, todas las citas de la obra pessoana en prosa, reunida por Berardinelli, se abreviarán: *OP*, junto al número de página de dicha edición, por ejemplo: *OP*, 333.

360 R Bréchon, *Fernando Pessoa Estranho Estrangeiro, Uma biografia*, 2ª edición, Record, Río de Janeiro, 1999, p. 139. Salvo si se indica lo contrario, todas las traducciones de pasajes aquí citados fueron realizadas a título personal.

De acuerdo con el portugués, precisamente en esto último consiste la falta de objetividad a la que la ciencia moderna, como producto humano, se encuentra irremisiblemente condenada. Pessoa explica que la ciencia intenta alcanzar su objetivo de erradicación de la subjetividad mediante la aplicación de tres métodos: la observación directa, el cálculo matemático y la observación indirecta, o sea, mediante el uso de aparatos especiales.

Para Pessoa, en el primer caso, la observación directa no sale nunca del punto inicial, es decir, del sujeto que conoce. Toda observación directa está limitada por la propia perspectiva del observador: La observación directa, evidentemente, nos deja en el mismo punto en el que estábamos, entregados a nuestras subjetividades; si acaso corrigiéndose unas a otras, siempre fuera de la verdadera objetividad.[361] En el segundo caso, el cálculo matemático es sólo una abstracción creada por la mente del hombre. Se trata de un sistema artificial de coincidencias y de orden armónico. Si alguna certeza puede encontrarse en las matemáticas, no es sino la que el propio ser humano introduce en el modelo:

La "certeza" de las matemáticas es una certeza sólo dentro de ellas mismas; [...] El cálculo matemático, lejos de acercarnos a una "objetividad" ciertamente objetiva, nos aleja de ella, puesto que no es más que un criterio subjetivo para verificar impresiones que son forzosamente subjetivas.[362]

Por último, el poeta dirige su crítica a las herramientas que el hombre ha ideado para eliminar todo resabio de subjetividad en el estudio de los fenómenos: los instrumentos de precisión. Pessoa señala que estos artefactos fueron creados por el hombre, lo que implica la dependencia en un sujeto que realiza el acto de observación. Esta dependencia no hace más que remitirnos al punto de partida:

La investigación por medio de aparatos parece, a primera vista, ofrecer un proceso seguro, o por lo menos más seguro que cualquier otro, para alcanzar la objetividad. No es así. Esos aparatos, además de haber sido fabricados por nosotros, es decir, bajo la acción constructiva de nuestras impresiones, aún tendrán que ser leídos por nosotros.[363]

A todas luces, la opinión de Fernando Pessoa no se muestra demasiado optimista en cuanto a los alcances del conocimiento científico. Por otra parte, en el *Libro del Desasosiego*, y tras la voz del semiheterónimo Bernardo Soares, Pessoa dibuja con trazo certero una posición ante el problema de la ciencia positiva: '*¡Cuántas cosas, que tenemos por ciertas o justas, no son más que los vestigios de nuestros sueños, el sonambulismo de nuestra incomprensión!'.* [364] No obstante, hay quienes afirman lo contrario, "los realistas". Para ellos, dice el tenedor de libros de Lisboa, todo lo dado como objeto está ahí para nuestra aprehensión.

361 *Op.*, 559.
362 Ibid.
363 *OP*, 559.
364 R Zenith (ed.), *Fernando Pessoa, O livro do desassossego, Composto por Bernardo Soares, ajudante de guarda-livros na cidade de Lisboa*, 4ª edición, São Paulo, Companhia das letras, 2001, p. 212. En lo sucesivo, y de acuerdo con los usos de los estudios pessoanos, las referencias al libro de Soares se presentan de la siguiente manera: *LD*, junto con los números correspondientes al pasaje y a la página de la edición citada. Por ejemplo: *LD*, 202 / 212.

Bernardo Soares define así al realista: '*un individuo para quien el mundo exterior es una nación independiente'*.[365] Soares sabe a la perfección que todo fundamentalismo, incluyendo el positivista, es un absurdo: '*Pasar de los fantasmas de la fe a los espectros de la razón sólo equivale a haber cambiado de celda'*.[366]

Bernardo Soares quiere dejar abierto el camino del conocimiento, es decir, no quedar deslumbrado por los logros de la razón humana ni pasmarse ciegamente en el sendero de la fe. Soares no se convierte en un antipositivista radical; quiere simplemente que cada forma de conocer ocupe el lugar que mejor corresponda a sus alcances y expectativas:

A medio camino entre la fe y la crítica está la posada de la razón. La razón es la fe en lo que puede comprenderse sin fe; pero sigue siendo una fe, porque comprender implica presuponer que existe algo comprensible.[367]

De esta forma, Pessoa propone límites al uso de la razón como llave del conocimiento. Sin embargo, el conocimiento más profundo consiste en saber que hay cosas que trascienden al ser humano y a sus productos intelectuales: *Nos basta, si nos detenemos a pensarlo, la incomprensibilidad del universo; querer comprenderlo significa ser menos hombres, porque ser hombre es saber que no se comprende.*[368]

Al reconocer que hay cosas incognoscibles para el ser humano, Pessoa señala la imposibilidad de conocer con certeza, ya sea por la vía de la ciencia o por la vía de la metafísica. De la última, Soares nos dice que siempre le pareció '*una forma prolongada de locura latente'*.[369] Para Pessoa, la única certeza es la de que todo es una sensación nuestra, de que sólo los sentidos nos permiten conocer "verdaderamente", o sea, conocer desde nuestra dimensión humana. Con esta frase, simple y elegante, Soares resume su postura ante el conocimiento del mundo: *Soy más viejo que el Tiempo y que el Espacio porque soy consciente. Las cosas se derivan de mí; la Naturaleza entera es primogénita de mi sensación.*[370]

Por otro lado, resulta casi un pleonasmo hablar del poeta de Lisboa y de los sentidos como vías hacia el conocimiento. Mucho de sensación ha de haber en un poeta creador de una corriente llamada *sensacionismo*, y que escribe en heterónimos *sensacionistas*, como Álvaro de Campos. Pessoa nos dice que el mundo es el resultado de nuestras sensaciones.

En Pessoa, el concepto de *sensación* presenta una serie de matices semánticos. Por principio de cuentas, la sensación, base de la obra poética pessoana, supera por mucho la simple recepción de estímulos. No se trata de una pasividad total; el sujeto no se comporta como una especie de papel fotográfico en el que impunemente se fijan las imágenes, sin que el receptor (el papel o el poeta) presente la mínima objeción o incluso la menor participación de la voluntad o de la conciencia. La sensación de Pessoa no excluye la parte netamente sensorial, fisiológica y carnal, pero la trasciende por mucho. Se trata de una suerte de "sensación intelectualizada":

Todo arte es resultado de la colaboración entre sentir y pensar; no sólo en la acepción de que, al construir una obra de arte, la razón trabaja con elementos que le

365 *LD*, 221/223.
366 *Ibid.,* 34/70.
367 *LD*, 176/188.
368 Ibid., 87/116.
369 Ibid.
370 Ibid., 218/221. *Tiempo*, *Espacio* y *Naturaleza* aparecen con mayúscula en el original.

proporciona el sentimiento, sino también—y esto es lo que ahora nos preocupa—en el sentido del propio sentimiento con el que trabaja la razón, y que es la materia a la cual la razón impone una forma determinada; se trata de un género especial de sentimiento—un sentimiento al interior del cual colabora el pensamiento.[371]

Así pues, el trabajo de la conciencia es fundamental para que la sensación, la luz, el color, o las texturas puedan convertirse en material poético, en el caso de Pessoa, esto ocurre en la conformación de una personalidad de *poeta estimulado por la filosofía*. Ahora bien, es menester subrayar los pasos del procedimiento de creación artística antes descrito.

En un texto denominado *Sensacionismo, base de toda arte*, Fernando Pessoa establece los procesos a los que se somete la "sensación", es decir: la temperatura, el sonido, el color o la textura, propiedades asentadas en el soporte de un objeto determinado, es decir, en un cuadro, en una flor o en una piedra, por ejemplo.

En primer lugar, se tiene la sensación propiamente dicha, el aspecto fisiológico del proceso, lo que Pessoa denomina: *Sensación tal cual* (*sensação*, *puramente tal*). En segundo lugar, ocurre una valoración de la sensación en la conciencia, lo que, en voz de Pessoa, aporta a la sensación primaria un carácter propicio para la creación poética, *cuño estético*. En tercer lugar, se presenta una conciencia de esa misma conciencia, lo que Pessoa llama *intelectualización de una intelectualización*. Este punto se manifiesta como un *poder de expresión*.[372]

Es evidente que lo antes señalado describe un proceso que apunta más hacia el discernimiento y la discriminación intelectual de estímulos y sensaciones, que hacia una ilusoria pureza sensual, en la cual la conciencia y la voluntad del individuo quedarían desterradas. Se trata, en suma, de un instante posterior a la simple sensación, durante el cual, el individuo recoge sus sensaciones, las analiza, diseca, intelectualiza y convierte en material expresivo. Se está, pues, ante una sensación en la que se combinan los aspectos corporales y los intelectuales. Por lo tanto, la obra de arte es el resultado de una sensación, irrepetible y personalísima, a la que se aplica la horma estructural del pensamiento humano.

Ahora bien, dado que la realidad está en función de la parte subjetiva y sensible, no es posible hablar de una realidad en términos absolutos. En "Princípios", uno de sus textos fundamentales sobre el sensacionismo, el poeta luso declara, como primer axioma, la inexistencia de todo objeto del mundo fuera de la propia sensación: *Todo objeto es una sensación nuestra*.[373] De esta manera, la realidad es un concepto tan flexible y variopinto como la diversidad de sujetos estimulados por una realidad aprehensible a través de los sentidos. El sujeto aplica al objeto la plasticidad absoluta de la sensación; el objeto es lo que se recibe como experiencia, por lo que no es posible trazar límites precisos a la realidad objetiva. Los objetos forman parte de un perenne proceso de gestación y transformación. El poeta de Lisboa agrega: *Todo arte es la conversión de una sensación en un objeto*.[374]

Así, el portugués va esbozando los alcances de la sensación como base de la construcción de su mundo. La sensación es la realidad última y única a la que

371 W Ayala, Walmir (ed.), *Fernando Pessoa, Antologia de estética, Teoria e crítica literária*, Ediouro, Río de Janeiro, 1986, p. 75.
372 *OP*, 448.
373 *Ibid*., 426.
374 *Ibid.*, 448.

se tiene realmente acceso y es la base de toda creación artística. Sin embargo, la sensación no puede quedarse en una suerte de umbral, sino que debe convertirse en otra cosa. Este proceso culmina en lo que viene a ser otra forma de la misma esencia: *Por lo tanto, todo arte es la conversión de una sensación en otra sensación*.[375]

Pessoa asegura que existen dos clases de sensaciones primordiales: las que vienen aparentemente del exterior y las que llegan del interior. En el caso de las primeras, señala que son objeto de estudio de la ciencia, por lo que la poesía no se ocupa de ellas. Las segundas corresponden al objeto de estudio de la filosofía, por lo que el lisboeta las deja de lado como material de creación estética. A las dos anteriores Pessoa agrega una tercera categoría: las sensaciones resultantes del trabajo mental, las sensaciones de lo abstracto, que sirven de materia prima para la construcción de los productos estéticos. En "Sensacionismo, a primordialidade da sensação", el portugués afirma: *El arte es una tentativa de crear una realidad enteramente distinta a la que nos sugieren las sensaciones aparentemente externas y aparentemente internas.*[376]

La sensación intelectualizada es el punto de partida para la construcción de una realidad que se evade a la realidad mundana y vulgar, para construirse como una materialidad, real y concreta *(concreitização abstracta*), con la cual, paradójicamente, se intenta anular la materialidad misma. Se trata de un afán por crear sin materia, sustancia susceptible a la cruda objetivación. En "Sensacionismo, a primordialidade da sensação", el poeta de Lisboa asegura:

Por concretización abstracta de la emoción entiendo que la emoción, para tener importancia, tiene que ser dada como realidad, pero no como realidad concreta, sino como realidad abstracta. Por eso, no considero como artes la pintura, la escultura y la arquitectura, que pretenden concretar la emoción en lo concreto. Hay sólo tres artes: la metafísica (que es un arte), la literatura y la música. Y, tal vez, incluso la música...[377] Este esquema conceptual no es más que el esbozo de una teoría en la que no profundiza el poeta portugués hasta hacer de ella un "sistema". De hecho, "sistema" sería lo más alejado de un tipo como Fernando Pessoa, lleno (al menos epidérmicamente) de paradojas, aporías y flagrantes contradicciones. Recalco el hecho de que el poeta luso quiere dejar la teoría tras bambalinas, para entrar en escena sin los pesados ropajes de la especulación. El drama que Pessoa instala —en especial en el caso de heterónimos como Alberto Caeiro— consiste en una evasión de la parte intelectual del proceso, en un afán por hacer creer, y sentir, que se está inmerso en un mundo esencialmente natural, en el que no existe resabio de lógica o de ciencia que enturbie el prístino cristal de los sentidos.

De cualquier forma, Pessoa sabe que el hombre conoce como hombre, que ve el mundo con los matices visibles para el ojo humano. Fuera de esto, no hay nada más. Pessoa declara que no hay realidad, o al menos que no la hay más allá de cualquier sujeto que siente. El mundo y sus cosas están por siempre envueltos en la nítida bruma de nuestros sentidos. No es que la vista y los otros sentidos nos engañen; simplemente, reconoce la inexistencia de otra forma de conocimiento.[378]

375 *Ibid*., 426.

376 Ibid., 449.

377 *OP*, 449.

378 Por su parte, Merleau Ponty asume igualmente una postura crítica frente a la supuesta objetividad de una ciencia que impone sus rigores de forma indiscriminada: *La ciencia no consigue sino construir una semejanza de la subjetividad [...] somete el universo fenoménico*

En lo antes dicho, no se expresa desencanto alguno; por el contrario, hay un gusto de *re*conocer —que es conocer doblemente— los alcances y las limitaciones de nuestra capacidad cognoscitiva. Así, a propósito de la ciencia, Soares está convencido de que tampoco es el medio idóneo hacia forma alguna de certeza: *Me traen la ciencia, como un cuchillo en un plato, con el que abriré las hojas de un libro en blanco. Me traen la duda, como polvo dentro de una caja; ¿pero para qué me traen la caja si sólo contiene polvo?* [379]

En algún momento de su vida, Pessoa consideró la posibilidad de ganarse el pan como astrólogo; es muy famosa la "carta astral" que elabora para Caeiro[380]. De igual modo, mantuvo un interés por el pensamiento Rosacruz, por la teosofía y por otras formas de conocimiento, apartadas de las exigencias y rigores metodológicos del modelo positivista.

En "Reflexões paradoxais" ("Reflexiones paradójicas"), manuscrito en prosa, probablemente escrito en 1916, Pessoa deja poco espacio a la duda cuando afirma categórico: *Sentir es crear.*[381]

Si la definición de artista implica por fuerza el elemento de creación de *poiesis*, el acto mismo de crear se reduce a la simple fórmula arriba señalada. Vale decir que en Pessoa el verbo *crear* (equivalente a *sentir*) no se refiere únicamente a la creación estética. *Crear* es una forma ineludible de *ser*. Pessoa sabe que el acto de sentir se da desde la condición humana. Para el poeta de Lisboa, la única *cosa-en-sí* accesible al hombre es la que se da desde la propia corporeidad. La sensación ofrece la posibilidad de conocer, pero no es posible separarse de la condición de seres humanos.

En otras partes de su obra en prosa, el lisboeta explica la relación entre sensación y creación. Existe un texto manuscrito fechado en 1915, "Percebir é sentir", ("Percibir es sentir") en el que Fernando Pessoa desmenuza el fenómeno de la percepción, cuya característica esencial, afirma el poeta, es de naturaleza dual:

El fenómeno de percibir (*percipere*) resulta, al mismo tiempo, activo y pasivo en el individuo. El simple hecho de sentir es creador, pues sentir es imaginar, y el universo de mis sensaciones es la creación de mis sensaciones. Sin embargo, el simple hecho de sentir es pasivo en el sentido de que no se trata de un fenómeno de nuestra voluntad. Esto es, como individuo, soy pasivo cuando siento; como medio, soy activo.[382] De lo antes dicho se deriva que la sensación es tan "pura" como nuestra propia naturaleza humana. No hay sensación que escape a la impronta de nuestro ser. Hay un enlace esencial entre percibir y sentir, acciones que no pueden darse la una sin la otra. Por lo tanto, cada vez que se siente, se efectúa una acción singular e irrepetible. Toda sensación queda inmersa en los propios esquemas mentales de quien realiza el acto de sentir. *Sentir*, entonces, es lo mismo que

---

a categorías que no valen sino en el universo de la ciencia. Exige que dos líneas percibidas, como dos líneas reales, sean iguales o desiguales; que un cristal percibido tenga un número definido de lados, sin ver que lo peculiar de lo percibido es admitir la ambigüedad, lo « movido », el dejarse modelar por su contexto. M. Merleau-Ponty, *El mundo de la percepción*, Fondo de cultura económica, México, 2003, p. 11.

379 *LD*, 87/116.

380 M J, de Lancastre, *Fernando Pessoa, Uma fotobigrafia*, Civilização brasileira, 2ª ed, Río de Janeiro, 1999, p. 150.

381 *Op*, 37-38.

382 *Op*, 557.

sentirse. Para Pessoa, con cada sensación se es sujeto perceptor de un objeto, el cual es incognoscible fuera del marco del propio sujeto que lo percibe. Este asunto no es más que el reconocimiento de los alcances y límites de la sensación.

Por mi parte, me atrevo a decir que, con su teoría de la sensación, el lisboeta instaura un reino de lo paradójico, el cual podría definirse con fórmulas tales como: "objetivismo relativista", "subjetividad objetiva" o (y ésta me parece más adecuada) "realismo impresionista". En "Relatividade da certeza" ("Relatividad de la certeza") Pessoa afirma lo siguiente: *La certeza —la confianza en el carácter objetivo de nuestras percepciones, y en la adecuación de nuestras ideas a la "realidad" o a la "verdad"— es síntoma de ignorancia o de locura.* [383]

Ahora bien, Pessoa sabe que todas las cosas son producto de nuestra sensación (y por ende, de nosotros mismos), pero acepta que no se tiene otra forma de conocer la "realidad". La formula *sentir es crear* podría replantearse como *sentir es conocer*. Si los poetas son transmisores de sensaciones, y éstas son nuestra manera de conocer el mundo, entonces sensación, poesía y conocimiento se enlazan en un solo concepto. Pessoa continúa su exposición acerca del acto de sentir como sinónimo de crear. En "Reflexões paradoxais" se encuentran estas palabras:

Sentir es pensar sin ideas, y por eso es comprender, dado que el universo no tiene ideas. –Pero, ¿qué es sentir? Tener opiniones no es sentir. Todas nuestras opiniones son de los otros. Pensar es querer transmitir a los otros aquello que se creemos que sentimos. Sólo lo que se piensa es lo que puede comunicarse a los otros. [384]

Cuando Pessoa dice que el *universo no tiene ideas*, no hace sino reiterar que todo *logos*, todo orden, es ficción. De modo que, para el poeta de Lisboa, el mundo está desprovisto de verdades intrínsecas. El orden lo aporta quien mira el universo desde una perspectiva armónica, congruente con leyes que la propia parte ordenadora impone al objeto[385]. Pessoa asegura que *sentir es pensar sin ideas*. *Sentir*, entonces, constituiría una forma de acceso a la verdad, tan legítima como lo es el pensamiento racional para los positivistas. Por lo tanto, para Pessoa, la sensación ocupa un lugar superior al de la razón. El poeta agrega en "Reflexões paradoxais": *El sentimiento abre las puertas de la prisión con que el pensamiento cierra el alma*.[386]

Tener opiniones no es sentir, dice Pessoa; como consecuencia, toda opinión debe resultar ajena, pues está inscrita en un lenguaje heredado, en una tradición que habla por el hablante sin que éste se dé cuenta de ello. Así, siempre se habla y se es hablado por los que estuvieron antes, por el orden preestablecido de lo decible.[387]

---

383 *Ibid*., 558.

384 *OP*, 37.

385 Merleau-Ponty señala la imposibilidad, moderna de asistir al panorama de un mundo contemplado en su exacta nitidez con los ojos de la razón: […] *el espacio no es ya ese medio de las cosas que podría dominar un observador absoluto igualmente cercano a todas ellas, sin punto de vista, sin cuerpo, sin situación espacial, en suma, pura inteligencia*. *Op. cit*., p. 22.

386 *OP*, 37.

387 De acuerdo con Merleau-Ponty, creemos en lo que reconocemos como verdadero en nuestro interior subjetivo; pero, al mismo tiempo, nuestra relación con los otros nos mueve en dirección a ciertas opiniones. No nos es dado evadirnos de nosotros mismos, y toda vida humana está ligada a nuestros contactos con los otros. Así, nos resulta imposible no tener opiniones. Pessoa, por su parte, no adopta una posición contraria a la de Merleau-Ponty, simplemente señala la imposibilidad de la sensación vicaria, la cual sería una mera opinión. Maurice Merleau-Ponty. *Op. cit*., p. 55.

En las antípodas cartesianas, podría decirse que Pessoa ve en los sentidos una forma de protección contra la caída en el mundo difuso y falso de la *doxa*, en el que todo puede decirse. Pessoa admite la posibilidad de comunicar pensamientos, ideas y opiniones; pero no acepta la posibilidad de transmitir sensación alguna. Por lo tanto, la sensación, a diferencia de una opinión cualquiera, no puede ser esto o aquello. En Pessoa, lo que se capta por los sentidos es la más grande certeza. Esto se debe a que la sensación no se ubica en el universo totalmente abierto de la opinión, en el cual todo resulta falso, porque todo es verdadero. La sensación es única, legítima e irrepetible y, además, totalmente intransferible: *Lo que se que se siente no puede comunicarse. Sólo es posible comunicar el valor de lo que se siente. Sólo se puede hacer sentir lo que se siente. No es que el lector sienta la pena común (?). Basta con que sienta de la misma manera*.[388]

Pessoa se concibe entonces como un transmisor de sensaciones, un agente que logra producir en el lector, no el objeto mismo de la sensación, la luz o el olor, sino el "valor" de la propia sensación, es decir, su efecto. Señala que no hace falta que el lector sienta la pena "común" (que participe de la percepción al mismo tiempo que el poeta, y que sienta lo mismo que éste), sino que simplemente el poeta transmita el efecto de dicha sensación, que haga sentir lo que siente. En el lector, la sensación convertida en obra de arte por mano del poeta será generadora de otras sensaciones. Conviene recordar la segunda premisa del *sensacionismo*: *Todo arte es conversión de una sensación en objeto*.[389]

Para Pessoa, el artista no es un imitador de ideas, sino un ser sensible que trae al mundo nuevos materiales para el conocimiento y la sensación. Pessoa ve en la sensación una fuente liberadora de energías que habrán de fraguarse en una obra poética, la cual dará lugar a nuevas sensaciones en quien la percibe. Esto último es, como ya lo he señalado, la reflexión subyacente al tercer principio del movimiento *sensacionista*: *Por lo tanto, todo arte es la conversión de una sensación en otra sensación.*[390]

Así pues, el poeta intenta escapar al castigo ineludible de la interpretación. Este punto, como se verá, es fundamental en Caeiro. El poeta debe huir de los terrenos movedizos de la *doxa*, hablando en el lenguaje más simple del mundo para no dar cabida a interpretaciones de signo opuesto. El poema quisiera construirse sin palabras, para erradicar todo efecto de distorsión. Para ello, haría falta no decir nada; sólo entonces sería posible franquear las arenas movedizas de la opinión. Por eso, el poema es esencialmente una base para nuevas percepciones, sensaciones y creaciones en el sujeto cognoscente.

Para Fernando Pessoa, el problema del conocimiento debe discutirse ampliamente antes de la realización del poema mismo. Por esa razón, todo análisis y toda interpretación habrán de realizarse tras bambalinas, pues no está permitido ser "lúcido" y razonable en la acción poética: *La lucidez sólo debe llegar al umbral del alma. En las propias antecámaras del sentimiento está prohibido ser explícito*.[391]

La antesala del sentimiento es, a mi modo de ver, el punto de la gestación del acto

388 *Op*, 37
389 Ibid., 426.
390 *Ibid.*
391 *Op. Cit.* 37

de crear poesía. En otras palabras, se puede reflexionar, elucubrar o filosofar acerca de la sensación y de sus efectos, siempre y cuando la sensación no quede sofocada por el pensamiento. Ahora bien, *ser explícito* significa varias cosas: elaborar una reflexión detallada sobre el acto mismo de sentir. *Ser explícito* significa dictar al receptor lo que éste debe sentir. *Ser explícito* es explicar una sensación, es decir, convertirla en palabras y no en generadora de nuevas sensaciones. *Ser explícito* es mostrar las costuras del traje. Pessoa continúa su disertación sobre el valor de la sensación como vía al conocimiento, equiparándola con la comprensión: *Sentir es comprender*. *Pensar es equivocarse*.[392]

En la anterior cita, el verbo c*omprender* despliega toda su fuerza semántica. Esta acción no se concibe como una forma pasiva de sensación, sino como ejercicio de apropiación, de captura de esencias. El pensamiento (con sus propias reglas, sometidas al arbitrio de lo que puede decirse o pensarse) no permite esa captura. El acto de *comprender* implica fusión: *Comprender lo que siente otra persona es ser ella.*[393]

Lo anterior no es más que la consecuencia de decir que *sentir es comprender*. Con esto se llega, me parece, a una tautología: *sentir es sentir*. Así, desde la óptica pessoana, la distancia que media entre un ser y otro se diluye por completo en la comprensión. Se trata de mucho más que una definición de empatía; no es simplemente un estado anímico análogo al de otra persona. Es, más bien, una fusión en el ser de los otros, en el que no media distancia ontológica alguna. Pessoa, en un obsesivo afán de capturar sensaciones, exacerba la premisa: si *sentir es comprender*, entonces sentir de muchas formas equivale a ser de muchas formas. Una vez más, en *Reflexões paradoxais*, el luso asegura: *Ser otra persona es de gran utilidad metafísica*. *Dios es toda la gente*.[394]

Esto es otra forma de enunciar la famosa consigna sensacionista: *sentir todo de todas maneras*. Desde la perspectiva del Lisboeta, la sensación es la forma suprema de conocimiento, puesto que es la única capaz de lograr una verdadera fusión de los seres y de las almas. Sentir lo que el otro siente (sin importar que el "otro" sea un ave, un niño o una planta) es ser ese "otro"; es crear un mundo en el que las cosas están entrelazadas por la fraternidad de la sensación. A decir verdad, lo antes descrito implica más que una "fraternidad", por más franciscana que queramos hacerla. Se trata más bien, de un salto ontológico, de una especie de universo pagano en el que las distancias entre los seres quedan difuminadas en una infinita extensión de ser.[395]

El ser entero es el único capaz de pronunciar la palabra primordial y la palabra primordial es la que se pronuncia con el ser entero. No llegaremos nunca a la poesía por sustracción; todo lo sustrae a la poesía, la empobrece.

---

392 *Ibid*.

393 *OP*, 37

394 *Ibid.*

395 Se trata de una visión aproximada a la « palabra primordial » buberiana, es decir, del *Yo-Tú*, mediante la cual, las cosas, lo *Ello*, surge de las distancias, para crear con el *Yo* una plena fusión, libre de toda mediación. Esta palabra sólo puede pronunciarse en la perspectiva de la auténtica *poiesis*, con la que el artista se hace uno con los muchos unos de la creación. José Isaacson elabora una antropología poética a partir de estas premisas de Buber. Universo de sumas, el mundo que nos propone Isaacson es el reino de la confluencia omnímoda.
J Isaacson, *El poeta en la sociedad de masas, Hhacia una antropología literaria*, Américalee, Buenos Aires, 1969, pp. 27-30.

La pureza de la poesía consiste en que es la manifestación de la multiplicidad de lo existente. Todo está en ella en la medida que ella es la manifestación de todo.[396]

En este punto, es útil el recurso a la paradoja. En la perspectiva del poeta portugués (*sentir es ser otro*), lo primero que desaparece es el *otro*. Pessoa no encuentra objeción alguna para afirmar que esta paradoja es la forma más natural de ver el mundo: *La paradoja es la forma típica de la naturaleza. Por eso, toda verdad tiene una forma paradójica*.[397] De modo que Pessoa exige —como parte de los principios del *sensacionismo*— que se sustituya a Dios *indecorosamente*. Esto no es más que encontrar la propia verdad de nuestras sensaciones, encarnar en cualquier ser un universo total, pues no hay otro fuera de él, como tampoco un Dios exterior con respecto a sí mismo.

Por otra parte, creo que un aspecto fundamental (paradójico, claro) de *Reflexiones* radica en la imposibilidad lógica de expresar las premisas del *sensacionismo*. Todo lo dicho es *doxa*. El único camino es *sentir*. De esta forma, es preciso tener en cuenta las normas del *sensacionismo* —como criterio estético y moral— pero no es posible analizarlas, disecarlas o enunciarlas sin caer en una aporía. Toda afirmación equivale pues a un intento por transmitir al otro lo que el uno cree sentir. Así, el mismo Pessoa cae en una paradoja cuando expresa, aunque sea una sola vez, la premisa que determina el criterio de la verdad: *Sólo sentir es creencia y verdad. Nada existe fuera de nuestras sensaciones.*[398]

Precisamente, el orden de lo paradójico es el único plano "coherente" de una lectura del poeta. Andrés Ordóñez señala este aspecto contradictorio en la obra del luso. No obstante, cree en una cohesión lógica imperante a lo largo de la obra del poeta, vista desde una perspectiva amplia: 'El ordenamiento de sus fragmentos teóricos, aunque difícil, es posible, y una vez realizado, muestra una admirable congruencia a lo largo de los años'[399]. En otras palabras, se trata de una adopción —congruente, prolongada y sistemática—de la paradoja. La congruencia pessoana reposa en que la única certeza es la incerteza y en su capacidad para afirmar y negar al mismo tiempo. Estoy convencido de que buscar orden y certeza en la obra de Pessoa equivale a leerlo a contrapelo. En Pessoa, el ser humano es un ser contradictorio por definición. La búsqueda de la verdad, en el mismo poeta de Lisboa y en sus heterónimos, es francamente impensable. Una vez más, Pessoa recurre a la paradoja para explicar la falta de certeza en el horizonte de lo humano. En "Relatividade da certeza", el poeta afirma:

El hombre sano no tiene certeza alguna, es decir, vive en una incertidumbre mental constante. Esto quiere decir, en una inestabilidad mental permanente, y, como la inestabilidad mental permanente es síntoma patológico, el hombre sano es un enfermo. [400]

Toda opinión es una imposición de nuestro mundo sobre el mundo de los otros. Lo único que resta es la sensación y el silencio o también, como Pessoa lo dice, una "inestabilidad permanente".

---

396 *OP*, 52.
397 Ibid., 38.
398 Ibid.
399 Ordóñez A, *Fernando Pessoa, um místico sem fé*, trad. S Cardoso, Nova Fronteira, Río de Janeiro, 1994, p. 43. Lamento no contar con la versión original en español.
400 *OP*, 558.

II

Uno de los más célebres heterónimos pessoanos es Alberto Caeiro, el pastor y "maestro" de poetas. La de Caeiro es una poesía clara y transparente, de una nitidez rayana en la inmaterialidad:

De todos los heterónimos, grandes o pequeños, él es quien difiere del "propio" Pessoa del modo más radical […] Nos puede parecer repelente esta "poesía", que rechaza todos los atributos habituales del género: el canto, la emoción, la inspiración, la elevación del espíritu, el metro, la rima, los ornamentos, las imágines. En ella, no encontramos metáforas ni metonimias, ni sinécdoques, sino muchas tautologías.[401]

Caeiro es un poeta cuya complicada sencillez rebasa los alcances de este texto. Su obra constituye una profunda reflexión, entre otras cosas, acerca de los límites del lenguaje, es decir, la imposibilidad de ir más allá de las palabras. Sin embargo, cabe señalar que como elemento que permea su poesía, hay un afán incansable por remitirnos a un mundo "impoluto", a salvo de las necedades de una razón ordenadora, en perpetuo afán por disciplinar la incoherencia consustancial de lo que llamamos "cosmos". El mundo prístino de Caeiro es el reino incuestionable de la mirada.[402]

En la poesía de Caeiro, son incontables los pasajes basados en la vista y en la veracidad de ésta como la morada del conocimiento. Para el pastor, resulta imprescindible lanzar los ojos al mundo; pero sin que el ejercicio de la razón contamine el acto de mirar. Caeiro quiere ver simplemente lo que tiene frente a él, sin crear sistemas o categorías. Como muestra de lo antes dicho, baste el ejemplo siguiente:

Lo esencial es saber ver,
Saber ver sin estar pensando,
Saber ver cuando se ve
Y no pensar cuando se ve
Ni ver cuando se piensa.[403]

De igual forma, el *Poema VII* reitera el valor de la mirada, como el camino hacia la aprehensión de la realidad. Se trata de la plena convicción en el poder de los sentidos para captar la única y "última" verdad de las cosas.

Apartados de las vías de la razón, a Pessoa y a sus heterónimos no les queda más camino que la realidad captada en la dimensión humana de la mirada. La complejidad del mundo se percibe en un acto de contemplación, en el simple, y difícil, ejercicio de la mirada:

Porque Yo soy del tamaño de lo que veo [...]
[...] La única riqueza nuestra es ver.[404]

---

401 Bréchon, *Op. cit*., p. 209.

402 Para todos los textos de Caeiro, empleo la siguiente edición :
Cabral F de, y R Zenith (eds.), *Poesia, Fernando Pessoa / Alberto Caeiro*, Companhia das letras, Lisboa, 2001. En lo sucesivo, aparecerá la abreviatura correspondiente a la colección de poemas, seguida de su numeral en la serie y del número de la página en la edición con la que se trabaja. Las abreviaturas usadas aquí son: *GR* (*O Guardador de rebanhos*), *PR* (Prosas) y *PI* (*Poemas inconjuntos*) Como ya se ha señalado, todas las traducciones son libres y a título personal.

403 *GR*, XXIV, 60.

404 *GR*, VII, 36. Bernardo Soares recuerda estas palabras y el efecto que en él tienen: *Frases*

Caeiro rechaza categórico todo conocimiento panglossiano y libresco. Sus palabras son iguales a las del universo visual de Soares, en el que las cosas se miran de la manera más alejada de todo principio racional. El ojo tiene una coherencia y una verdad, distintas a las reglas de un pensamiento que encuadra al mundo en una insufrible contundencia lógica:

El verde del cielo antes de que nazca el sol,
Y el azul blanco de occidente donde se sumió el brillo del sol.
Los colores verdaderos de las cosas que ven los ojos—
La luz de la luna no blanca sino gris levemente azulado
Me alegra ver con los ojos y no con las páginas leídas.[405]

En virtud de lo antes dicho, la mirada constituye el límite final del universo de Caeiro. Para él, sólo lo visible es, y sólo puede hablarse de aquello que se ve. No obstante, al igual que el lenguaje y nuestra comprensión, esta mirada es simplemente humana, es decir, sujeta a nuestra anatomía y a nuestro sistema nervioso: *¡Qué difícil ser exacto y no ver más que lo visible!* [406]

La mirada no puede lanzarse más allá de sí misma. Después de su apasionada apología de la vista, el poeta arroja ahora una crítica a las limitaciones del sentido. Quisiera ser árbol, raíz, tierra; desearía que la mirada quedase cancelada en su ineptitud para asir el mundo:

Y tuviese raíces, enlace directo con la tierra,
No este enlace espurio del sentido secundario llamado vista,
La vista por donde me separo de las cosas.[407]

Así como lo visible no sólo es cualidad de lo visto, sino de la anatomía, lo que se dice no es una cualidad de la cosa dicha, sino de la posibilidad de expresión del propio lenguaje. [408]

---

como éstas, que parecen crecer sin voluntad alguna que las haya dicho, me limpian de toda la metafísica que espontáneamente agrego a la vida. *LD*, 46, 80.

405 *PI*, 164

406 *GR*, XXVI, 62

407 *PI*, 130

408 Para, José Marina J Marina, los efectos de la visión son efectos no sólo de la existencia de cierto tipo de luz, sino primordialmente de la forma como vemos. El receptor da forma (*in-forma*) a los datos del emisor. Con esto se establece una relación de reciprocidad plena entre uno y otro: 'Si nuestro sistema visual tuviera la agudeza visual de un microscopio electrónico, ¿veríamos árboles? No. […] Sin el ojo no existe el profundo color verde del ciprés, aunque exista la radiación luminosa. Sin el ciprés tampoco'. J Marina, *La selva del lenguaje, Introducción a un diccionario de los sentimientos*, 3ª ed., Anagrama, Barcelona, 1999, p. 36. Como corolario de lo anterior, acoto las siguientes palabras de Max Colodro: 'El referente sólo puede existir cuando es nombrado, cuando es forzado a expresar, lo que de inmediato nos reinstala en la red nominal que define al lenguaje. Las posibilidades de significar no dependen por último de las condiciones del referente, sino de las posibilidades y restricciones del lenguaje para representar su propia significatividad'. M Colodro, *El silencio en la palabra, aproximaciones a lo innombrable*, Siglo XXI, México, 2004, p. 51.

El poeta sabe que ejercer la palabra es encadenarla a un determinado sentido, es sujetarla a un contexto en el que las cosas pierden su natural esencia. Incorporadas a los usos del lenguaje, las cosas dejan de ser lo que "naturalmente" son. La búsqueda de Caeiro se dirige hacia el descubrimiento y su mirada se ejerce siempre sobre lo nuevo. Las cosas de hoy no son las de ayer. Caeiro goza del privilegio de inaugurar mundos inéditos cada mañana.

En las oraciones anteriores, no tendría sentido emplear palabras como: "ayer", "hoy" y "mañana". La labor se cifra en colocar las cosas fuera de las coordenadas del tiempo, que todo lo secuencia y todo lo separa. Sin el tiempo, las cosas asumen una nitidez que las deja a salvo de una "realidad" que sólo existe en la forma del pensamiento humano. Para Caeiro, pensar el mundo en relación con el tiempo es colocarlo en moldes ajenos a su naturaleza informe, atemporal y alógica. Así, intenta desterrar primeramente el ámbito de lo temporal:

Pero yo no quiero el presente, quiero la realidad;

Quiero las cosas que existen, no el tiempo que las mide.[409]

Luego, como una especie de San Agustín de 1914, Caeiro emprende una disquisición acerca de la naturaleza del tiempo:

¿Qué es el presente?

Es una cosa relativa al pasado y el futuro.

Es una cosa que existe en virtud de que existen otras cosas.

Yo quiero sólo la realidad, las cosas sin presente.

No quiero incluir el tiempo en mi esquema. [410]

Si las cosas *son* simplemente lo que *son* —en este instante en que las percibimos— el mundo escapa a toda definición. Definir es poner coto a las cosas mediante una disección; es congelar las cosas en un presente ficticio, en el que se dice que algo *es*, pero en realidad sólo se dice lo que *era*. Así, la definición, de acuerdo con Caeiro, resulta una descarada falacia.[411] Según el "maestro", el tiempo no hace más que oscurecer nuestra aprehensión de las cosas; como consecuencia, la temporalidad escinde lo que de suyo debe estar por encima de toda coordenada. Las cosas se explican y se manifiestan solas en su propio ser como tales:

No quiero pensar en las cosas como presentes; quiero pensar en ellas como cosas

No quiero separarlas de sí mismas, tratándolas como si fuesen presentes.[412]

Por lo antes dicho, tratar las cosas como presentes equivaldría a fijarlas en una coordenada artificial, en un producto del intelecto humano. El presente quedaría relegado a una sucesiva división al infinito, en la que nunca se llega a la parte indivisible del presente absoluto. Las cosas no pueden estar en el pasado ni en el

409 *PI*, 171

410 *Ibid*.

411 Marina habla de la artificialidad de las definiciones, las cuales, en opinión del filósofo, constituyen conceptualizaciones *ideales*, a las que habrá que oponer los *conceptos vividos*, los que percibimos, sentimos e interiorizamos. Los diccionarios y las ciencias trabajan con los primeros, existentes sólo en las claras y exactas definiciones de glosarios y diccionarios : […] *la lingüística, la lexicografía, como las demás ciencias, tienden a ir sustituyendo los conceptos vividos por conceptos ideales, bien definidos, precisos. Pero ese lenguaje ideal es una construcción secundaria y artificial*. José Antonio Marina, *Op. cit*., p. 56.

412 *PI*, 171.

futuro y, para Caeiro, ni siquiera en el presente, dimensión falaz con que se quiere sujetar lo inasible del Ser. Decir que una cosa es "real" en el presente es colocarla en la realidad del hablante, producto de nuestro lenguaje secuencial. Las cosas no dichas están protegidas por la propia ausencia de la palabra. De esa forma, se muestran incorruptibles en un eterno y verdadero presente: *Porque la recompensa de no existir es estar siempre en el presente*.[413]

Obviamente, en este universo no hay espacio para el recuerdo. Recordar es mirar las cosas como lo que ya no son, es un intento fútil por fijar en el tiempo lo que de suyo es mutable. De ese modo, todo recuerdo se inscribe en una falta de realidad doble.

Por un lado, se evocan aspectos de una realidad inexistente en el momento actual. Por otra parte, quien recuerda se recuerda a sí mismo como un ser que percibía. Pero se recuerda ahora, en un momento que fluye y que resulta por completo inasible. Todo recuerdo es hoy.[414] Si ahora se intentara expresar en palabras un recuerdo, y dado que las palabras son ropaje y traducción, estaría creándose la imagen de una imagen de una imagen: una serie de sombras que contienen otras sombras.

En suma, ni el recuerdo ni el recordador tienen existencia en el mundo real. Se trata de construcciones mentales completamente separadas del mundo natural, meras abstracciones vacías de contenido concreto. El poeta lo dice en estos términos:

El recuerdo es una traición a la Naturaleza
Porque la naturaleza de ayer no es la Naturaleza.
Lo que fue no es nada, y recordar es no ver.[415]

Ahora bien, una vez que el reloj ha sido "desterrado" del paraíso —para lograr la depuración de nuestro conocimiento— Caeiro declara su deseo de ver simplemente las cosas, sin que medie ninguna caracterización espacial (*nem espaço*), producto del pensamiento humano:

Yo debería verlas hasta ya no poder pensar en ellas,
Verlas sin tiempo y sin espacio.[416]

¿Qué falta eliminar ahora? Las formas humanas en las que se lleva a cabo el conocimiento, es decir, los juicios, las categorizaciones, el análisis y la síntesis. Caeiro quiere extirpar de su poesía la más diminuta gota de la poderosa droga llamada "razón". El poeta elabora un discurso contra toda lógica, un discurso que quisiera no serlo. No obstante, al elaborar esta ruptura con los esquemas de la razón, el poeta cae en una aporía provocada por el uso del lenguaje: al hablar de un universo desprovisto de esquemas que encasillen las cosas en categorías que les resultan antinaturales, Caeiro emplea nada menos que la palabra *esquema*: *No quiero incluir el tiempo en mi esquema*.[417]

---

413 *Ibid*., 157.

414 Steiner es enfático en su aseveración acerca del tiempo y del recuerdo: *Cada instante engendra al que lo precedió. Cualquiera que sea el tiempo empleado, todo enunciado es un acto en presente. Invariablemente el recuerdo es ahora*. Steiner G, *Después de Babel*, *Aspectos del lenguaje y la traducción*, trad. A Castañón, A Major, Madrid, Fondo de cultura económica de España, 2001, p. 148.

415 *GR*, XLIII, 81.

416 *PI*, 171.

417 *PI*, 171.

No creo que lo antes dicho se deba a un ingenuo dislate. Me parece que la inteligencia de Caeiro quisiera escapar a sí misma; quisiera llevar el conocimiento a tal depuración, a tal erradicación de juicios y categorías de pensamiento, que se alcance un grado de conocimiento que se desconozca a sí mismo; ésa es la tarea.[418] Es la ciencia perfecta, a la que no estorban categorías ni sistemas, porque ni siquiera es ciencia:

Ver, pudiendo dispensar todo, menos lo que se ve,
Esta es la ciencia de ver, y no es ninguna ciencia.[419]
¿Qué ciencia hay más verdadera que la de las cosas sin ciencia?[420]

Las cosas son sólo cosas, o sea, ni platónicas ni aristotélicas, ni nada. No pueden serlo, pues toda clasificación proviene del clasificador, no de la cosa clasificada. De esta forma, es posible que el poeta diga o se desdiga con la mayor naturalidad. Caeiro vive en un mundo refractario a Parménides, en un huerto inaccesible al principio de identidad: *Sólo la Naturaleza es divina, y no es divina...* [421]
El no-saber de Caeiro es perpetuo, o al menos intenta serlo. Esto se manifiesta en un afán por confundirse con el entorno o, mejor dicho, por *ser* entorno, pero no saberlo. Inadvertidamente, se cae en una nueva aporía, pues en este universo resultan inexactas palabras como "entorno" y "sujeto". Caeiro no quiere hacer versos acerca de jardines florecidos, sino ser flor:

¡Qué triste no saber florecer!
¡Tener que poner verso sobre verso, como quien construye un muro
Y ver si está bien, y derribarlo si no lo está! [422]

A modo de conclusión, diré que en el desconocimiento —en ese mundo adánico que propone Caeiro— es posible que los pensamientos sean, al mismo tiempo, "alegres" y "contentos", doble y simplemente felices. Pero el conocimiento le ensucia el paraíso. Al conocer, los pensamientos son una cosa y su contrario: *contentos* y *tristes*:
Sólo tengo pena de saber que no están contentos,
Porque, si yo no lo supiese,
En vez de estar contentos y tristes,
Estarían alegres y contentos.[423]

---

418 Es el sabio desconocimiento de "Sánchez", planteado por Soares: *La ironía pasa por dos estadios: el estadio marcado por Sócrates, cuando dice: 'Yo sólo sé que no sé nada', y el estadio de Sánchez, cuando dice: 'ni siquiera sé si no sé nada". El primer paso llega al punto en el que dudamos de nosotros dogmáticamente, y todo hombre superior lo da y lo alcanza. El segundo paso llega al punto en el que dudamos de nosotros y de nuestra duda, y pocos hombres lo han alcanzado*. *LD*, 149 /165.
419 *PI*, 171.
420 Ibid., 141.
421 *GR*, XXVII, 63
422 *GR*, XXXVI, 74
423 Ibid., I, 124.

Como se sabe, los versos no se hacen con silogismos. Es preciso despojarse de todo resabio de la lógica intransigente y frígida, para de ese modo sentir. Y para sentir*se,* de la forma más natural y adecuada al hombre. Encerrado en este lodoso atolladero, el poeta sólo puede anhelar reflexiones fuera del acto de reflexionar y con lenguajes desprovistos de palabras: *Y la única inocencia es no pensar*.[424]

La ficción poética de Caeiro se construye con la desnudez de un lenguaje llano, pero de una sofisticación extrema, pues resulta muy complejo ser sencillo. La estrategia poética consiste en no parecer estrategia alguna. Por eso, el poeta define su obra como el modo particular que tiene de "estar solo". La de Caeiro —de hecho toda la poesía— no es explicación, sino evocación. Explicar sería llevar lo particular a la esfera de lo general, mediante la puesta en marcha de un juego de géneros y de diferencias específicas. Para el pastor, las cosas existen en su peculiaridad singular. No existe el concepto *árbol* sólo hay árbol. Toda formación de conceptos generales equivale a una devaluación del ser particular y exacto de las cosas. Al conceptuar, Caeiro reduciría a groseros trazos los relieves netos que hacen que cada cosa sea lo que es por sí y en sí misma, sin el referente externo de la categorización. Conocer racionalmente —por medio de la adecuación de las cosas a especies y géneros— es la forma opuesta a Caeiro, pues con ello se despojaría al mundo de su valor auténtico, confinándolo a espacios etiquetados y a taxonomías insulsas. Por eso el poeta dice: *La química directa de la naturaleza no deja espacio libre al pensamiento*.[425]

Esta visión del mundo resume toda una ética, toda una concepción de la vida. Es una fértil aridez, en la que se sabe más en la medida en que se ignora. El conocimiento se centra en un frágil equilibrio consigo mismo: el poeta quiere conocerse sin conocerse, huir de sí mismo y de todo lo que como sujeto le ha sido otorgado por la tradición. Concluyo con este verso del maestro Caeiro: *Bendito sea yo por todo lo que no sé*.[426]

Bibliografía

- Ayala, W (ed.), *Fernando Pessoa*, *Antologia de estética,Teoria e crítica literaria*, Ediouro, Rio de Janeiro, 1986.
- Berardinelli, C (ed.), *Fernando Pessoa, Obras en prosa*, 10ª ed., Nova Aguilar, Rio de Janeiro, 2004
- Bréchon, R, *Fernando Pessoa. Estranho estrangeiro. Uma biografia*, 2ª ed., Record, Río de Janeiro, 1999.
- Cabral Martins, F de, R, Zenith, (eds.), *Poesía, Alberto Caeiro*, Companhia das letras, São Paulo, 2001.
- Colodro, M, *El silencio en la palabra, Aproximaciones a lo innombrable*, Siglo XXI, México, 2004.
- Isaacson, J, *El poeta en la sociedad de masas, Hacia una antropología literaria*, Américalee, Buenos Aires, 1969.
- Lancastre, J. M de, *Fernando Pessoa, Uma fotobiografia*, 2ª ed., Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1999.

424 Ibid., II, 27.
425 *PI*, 139.
426 *GR*, XXVII, 63.

- Marina, J, *La selva del lenguaje, Introducción a un diccionario de los sentimientos*, 3ª ed., Anagrama, Barcelona, 1998.
- Merleau-Ponty, M, *El mundo de la percepción,* Fondo de cultura económica, México, 2003
- Ordóñez, A, *Fernando Pessoa*, *Um místico sem fé*, Nova Fronteira, Río de Janeiro, 1994.
- Steiner, G, *Después de Babel, Aspectos del lenguaje y la traducción*, Fondo de cultura económica de España, Madrid, 2001.
- Zenith, R (ed.), *Livro do desassossego, Composto por Bernardo Soares, ajudante de guarda-livros na cidade de Lisboa*, 4ª ed., Companhia das letras, São Paulo, 2001.

Lecturas complementarias

- Para quienes deseen profundizar en el tema, se recomienda la lectura de las siguientes obras y autores:

- Cardoso, A. *Fernando Pessoa: as muitas águas de um rio*, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1987.
- Colombini, D, (ed.), *Primeiro Fausto*, Editora Iluminuras, São Paulo, 1996.
- Massaud, M, *Fernando Pessoa: o espelho e a esfinge*, 2ª ed., Cultrix, São Paulo, 1998.
- Perrone-Moisés, L, *Fernando Pessoa, Aquém do eu, Além do outro*, 3ª ed., Martin Fontes, São Paulo, 2001.
- Pessoa, F, *Eróstrato y la búsqueda de la inmortalidad*, Emecé, Buenos Aires, 2001.
- Zenith, R, (ed.), *Aforismos e afins*, Assírio e Alvim, Lisboa, 2003.

Entrevista con puertas

(o axiomas)

Sandro Valdés Lugo[427]

I Bitácora

"…Has de saber que al estar frente a un sujeto como ese, el axioma, debes ocultar cada parte que te pueda delatar… la formalidad suele ser agónica pero no existe mejor disfraz que aquel que emplea tu enemigo…".

Pues bien este consejo seguí, y de inmediato me lance a la búsqueda de la tierra que concibe la existencia de tales seres. Recorrí espesos caminos cuando la desesperación comenzó a invadirme, fue cuando dirigí la mirada al cielo y pedí a Dios un poco de piedad. Al parecer mi plegaria pronto recibió respuesta ya que tiempo después apareció un viejecillo que me dijo: –"Aquello que buscas no esta a la altura de los suelos". Ante una sugerencia tan clara como esa mostré mi agradecimiento con una reverencia. Después tomé del bolsillo un "globo"[428] transparente y lo inflé, en cuanto este fue capaz de elevarse por los cielos lo trepé, no tardé mucho para hallar "la tierra donde los axiomas son", es una especie de caja flotante, desprovista de tapa, en la que hay un edificio gigantesco que al parecer desde hace poco sólo crece de manera vertical, en tal lugar existían habitaciones provistas de puertas que eran determinantes para su delimitación[429].

Al descender me acerqué al edificio a preguntar por "la puerta primera y última", pero todas las puertas que escucharon mi pregunta afirmaron serla, obviamente lo eran pero dentro de sus estrechas habitaciones, por tal motivo me mostré escéptico.

427 Estudiante de Lengua y Literaturas Hispánicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM.

428 Debido a la duda en la veracidad de los objetos de un sistema axiomático, sólo resta abandonarse a la fe.

429 Hago la comparación aquí de puertas y axiomas puesto que estos son fundamentales en la delimitación y acceso de un sistema.

Sin embargo hubo una puerta que me despertó cierta curiosidad, se hacia llamar a sí misma "la puerta al infinito"[430] y no pude resistir acercarme a entrevistarla.

… Entrevista con "la puerta al infinito". E. Entrevistador P.I. Puerta al infinito

E- ¿Por qué se hace llamar "la puerta al infinito"?

P.I. –Me fue asignado ese nombre porque a través de mí se tiene acceso a una escalera que no tiene fin.

E- ¿Ha recorrido la escalera para asegurarse que no tiene fin?

P.I. No

E.- ¿Qué motivo se lo ha impedido?

P.I. -Porque soy una puerta, y estoy fija en estas paredes

E- ¿No tiene curiosidad de averiguarlo?

P.I.- No

E- ¿Por qué motivo?

P.I. -Porque creo en la infinitud de la escalera…

Bitácora

Me percaté de que esa puerta, al estar fija entre tales paredes, *no era capaz de girar la cabeza para percatarse que la escalera se perdía en el horizonte*, consciente de tal situación decidí detener la entrevista y retirarme, preocupado de que tanta ingenuidad fuese contagiosa.

Luego observé a unos individuos, que se dirigían a colocar puertas a sus habitaciones, y les solicité unos minutos. Amablemente accedieron a ellos. Les lance la misma pregunta que a las puertas ¿Dónde puedo hallar a "la puerta primera y última"?, ellos, confundidos, afirmaron desconocerla, sin embargo me condujeron a un callejón desolado, y señalándolo dijeron: –¡Oh forastero de curiosidad grotesca! Este es el único punto de esta tierra que encierra profundo misterio, "todo aquel que ha entrado no ha vuelto". En cuanto decidí entrar a aquel callejón estos se despidieron de manera solemne, afirmando que no volverían a verme.

Aquel callejón era oscuro y silencioso, pronto hallé una puerta a la que pregunté su nombre y ella dijo llamarse "todo aquel que ha entrado no ha vuelto", lancé a ella la misma pregunta que a las puertas y a los individuos ¿Dónde puedo hallar a "la puerta primera y última"?, ella respondió que mientras era colocada entre los muros del callejón escuchó a unos hombres hablar sobre "quien cruce esta puerta se perderá en el caos", tal puerta –me dijo – se halla tras de mí.

Pedí, entonces, que me permitiese atravesarla, ella lo hizo con mucho gusto, pero me advirtió que no volvería ya que era la puerta "todo aquel que ha entrado no ha vuelto".

Aparecí en los bordes de esa tierra y había una puerta gigantesca que dijo llamarse "quien cruce esta puerta se perderá en el caos", quien amablemente concedió una entrevista.

…Entrevista con "quien cruce esta puerta se perderá en el caos".

E- Entrevistador P.C. –quien cruce esta puerta se perderá en el caos

E- ¿Por qué se hace llamar "quien cruce esta puerta se perderá en el caos"?

P.C. Tal nombre me fue asignado debido a que detrás de mi se encuentra el caos

430 El axioma de infinitud, que afirma la existencia de un conjunto inductivo.

E- ¿Por qué se considera con la capacidad de distinguir el caos de aquello que no lo es?

P.C.- Porque esa capacidad me ha sido conferida por la naturaleza

E- ¿Cuál naturaleza?

P.C. La única existente

E- Al parecer tal naturaleza es caprichosa, ya que ustedes sólo pueden existir aquí y no en otra parte.

P.C.- Así parece

E- ¿Entonces ustedes carecen de universalidad?, puesto que son incapaces de salir

P.C.- No puedo salir a comprobarlo, puesto que me perdería en el caos

E- ¿Entonces cómo está seguro de que afuera hay caos?

P.C. - Me basta creerlo

E- ¿Es tan seguro creer?

P.C.- Tanto que ahí reside mi posibilidad de existencia, si nadie creyese nada de esto existiría

E- Entonces yo he de reventar este globo

II Un axioma o la prostituta perfecta[431]

"Schilog"[432] era un individuo que gracias a su astucia y paciencia había soportado muchos años al servicio de la burocracia, por esa razón permanecía soltero y alejado de las pasiones. Sin embargo un día al salir del trabajo y de camino a casa, un cartel propagandístico llamó su atención, se trataba de un espectáculo que tendría lugar en un cabaret de nombre "Phänomen[433]", en el que se presentaría una diva "Nies",[434] cuya fotografía situada al centro del cartel atrajo profundamente los instintos de Schilog.

Schilog, decidido a romper la rutina, regresó a "casa"[435] por una considerable cantidad de dinero, y en cuanto lo tuvo se dirigió a la mayor velocidad al cabaret.

La demora del espectáculo de "Nies" produjo desesperación en Schilog; el cantinero quien se hallaba cerca, recomendó beber vino para pasar el tiempo; sin embargo Schilog pronto cayó en un estado de embriaguez, que no exaltó la pasión de este.

Momentos más tarde apareció el presentador, que con un emotivo grito presentó a la diva "Nies", ella se aproximó a los clientes para que su canto y baile los deleitasen de forma intensa. Schilog no pudo evitar la excitación que producían la voz y los movimientos seductores de "Nies", al grado de que, embrutecido por el alcohol, se lanzó sobre ella, ésta respondió con una bofetada y algunos caballeros no dudaron en socorrerla, prendieron a Schilog y lo echaron del lugar, no sin antes vaciar sus bolsillos.

Camino a casa Schilog no podía despojarse de las emociones provocadas por

431 Esta es una modesta paráfrasis del cuento "Memnon o la sabiduría humana" de Voltaire, en ella intento mostrar la vigencia de este gran pensador.

432 Como el cuento tiene lugar en la república de Weimar, la época en la que el cabaret berlinés se hallaba en boga, los nombres de los personajes serán propios de la lengua alemana. Schilog es una combinación a partir de la palabra Logisch (lógico, en alemán).

433 Fenómeno en alemán

434 Combinación a partir de la palabra *Sein* (ser, en alemán)

435 La casa representa el mundo racional

"Nies", pero ahora no tenía dinero para buscar saciarse con alguna prostituta, en cada esquina veía impotente, partir a una con el mejor postor.

Schilog arribó a casa. Tal era su ánimo que no encendió luz alguna camino a su lecho. Sin embargo, cuando Schilog se disponía a dormir, algunos ruidos lo alertaron. Asustado se puso de pie, lo único que podía observar eran siluetas dibujadas por la escasa luz proveniente del exterior, que poco a poco se fueron compactando hasta formar una sola. Esta emitió una vocecilla que decía: – Soy "Nies" y estoy arrepentida por todo lo sucedido. Schilog, preso aún del deseo, preguntó a "Nies" – ¿Cuál es el precio de tus favores? Y ésta respondió con una voz seductora, – "Mi precio es tu fe". Schilog, sin pensar, la tomó entre sus brazos y sació sus apetitos.[436]

Al día siguiente no existía rastro alguno de que alguna mujer hubiese pasado la noche allí, sin embargo Schilog se dijo satisfecho:

–No me importa la realidad o irrealidad de "Nies", ya no tengo apetito.[437]

III Matrimonio de Cenicienta

El día de la celebración por el matrimonio de "Cenicienta" y el "príncipe" había llegado, y por la importancia de este evento debían estar presentes hasta los invitados más indeseables. Uno de ellos era un joven entusiasta de la lógica que llevaba consigo una edición de grandes dimensiones de la obra *Principia mathematica*[438], de Bertrand Russel. Aquel joven aparentaba ser vienés – esta característica le sería atribuida más por el carácter frío, racional y calculador que por su apariencia física. Este personaje se hacía llamar a sí mismo "Don Lógico".

Debido al cansancio provocado por el largo camino, "Don Lógico" sintió apetito y creyó razonable comer algo para saciarlo. Así que pidió a uno de los sirvientes que lo llevasen a una mesa lejana de la música y la gente, para que mientras esperaba sus alimentos, pudiera concentrarse en entender alguna demostración contenida en los *Principia*.

Llegado el aperitivo nuestro personaje cerró su libro y lo colocó junto a su mano derecha, pues al parecer no quería separarse de este objeto. Luego, habiendo saciado su apetito, decidió dormir unos minutos para complementar la recuperación de energías gastadas en el viaje. Cuál sería su sorpresa que al abrir los ojos una mosca de gran tamaño se encontraba descansando sobre los *Principia,* "Don Lógico" furioso asustó a la mosca y molesto bebió vino para olvidar aquel hecho tan ilógico.

Al poco tiempo de que bebiera la última gota de la botella apareció una araña del tamaño de dos sillas – "puestas una sobre otra" – y ésta dijo llamarse la araña gigante "que piensa"; ella preguntó por una mosca de enorme tamaño que

astutamente había escapado de su telaraña. La ira y agudeza visual de "Don Lógico"

436 La experiencia sensible suele contradecir certezas de carácter racional- como que la única geometría posible es la euclidiana- ello obliga a la razón a fijarse más en las relaciones de carácter lógico y desdeñar de la naturaleza de los objetos que se trata.

437 Aquí se ilustra la situación de la matemática actual. Como no hay certeza acerca de los objetos que se trata entonces basta con que sus proposiciones se sometan a las reglas de la lógica, sin atender su posibilidad de experiencia (no necesariamente sensible).

438 Obra, tres tomos, en la que se intenta fundamentar a partir de unos cuantos axiomas y de la teoría de tipos, a las inconsistencias en los fundamentos de las matemáticas (principalmente la teoría de conjuntos), elaborada por Russell y Whitehead.

la localizaron pronto. La araña apresurada la envolvió entre una espesa telaraña y la colocó no muy lejos de ella. La araña agradecida con "Don Lógico" obsequió a este una botella de vino, "Don Lógico" conmovido por tal acto decidió compartirla con ella.

Unas horas después durante el elegante vals "Don Lógico" se atrevió bailar tomando como pareja a los *Principia*, la araña hizo lo mismo con una botella. Unos minutos más tarde apareció un extraño personaje de apariencia extraña, tal que parecía proveniente de "ninguna tierra conocida", más el intenso deseo de compartir todo el vino posible por parte de "Don Lógico" y la araña acercaron a aquel personaje. Cuando las copas hicieron efecto sobre este último, comenzó a emitir algo parecido al lenguaje que para "Don Lógico" no era tal, según él eran vibraciones y desde ese momento lo llamó: El ser que se comunica por vibraciones, pero la araña decía que esa manera de comunicarse no era mas que la timidez expresada en tartamudeo. A esa afirmación "Don Lógico" la calificó de insatisfactoria arguyendo que el era el único que podía tener la razón debido al poder que la lógica le otorgaba. La araña se mantuvo escéptica de ese poder que decía poseer, "Don Lógico" al percatarse de esa postura pidió a la araña poner a prueba el poder de la lógica, ella accedió; sin embargo, propuso una competencia entre "el poder de la lógica" y "la astucia y telaraña", la prueba, dijo la araña, será determinar todos los hechos que permitieron la boda entre "Cenicienta" y el "Príncipe". "Don Lógico" aceptó y pidió ser él quien comenzara la prueba.

"Don Lógico" tomó los *Principia* y al abrir el libro apareció "R" ésta se llamó a sí misma "Cenicienta y el príncipe se han casado", ella se dirigió hacia "Don Lógico" y pidió a éste que le proporcionase un ejército de variables proposicionales que fungieran como todos los posibles antecedentes. "Don Lógico" amablemente accedió a la petición de la pequeña y delicada "R", entonces tomó entre sus manos los *Principia* y como si hiciese una plegaria envió una señal al cielo abriendo en éste un agujero dimensional, donde habitaban todas las "q" posibles y eran reinadas por "Q", a esta última pidió ayuda, ella aceptó y envió tal ejercito, "R" llamó a cada "q" las "posibles formas en que Cenicienta y el príncipe se conocieron", cuál sería la sorpresa de "R" que cuando aquellas "q" aparecieron frente a ella estaban separadas por inmenso "abismo",[439] así que cuando las "q" se percataron de esto llamaron a "S" y pidieron un ejército infinito de "s", mas existiría entre las "q" y "s" otro abismo inconmensurable…

… las "s" invocaron a "P" y pidieron un ejercito infinito de "p"…

… las "p" invocaron a "T" y pidieron un ejercito infinito de "t"…

… nada logró llenar ese gigantesco hueco; entonces "R" invocó al azar y este envió un dado de infinitas caras, que al tocar "el fondo del abismo" explotó provocando la muerte de todas las variables proposicionales[440]…

"Don Lógico" desconcertado se acercó y encontró sin vida el cuerpo de "R", lleno de tristeza colocó el cadáver en los *Principia*.

Llegó el turno de la araña para afrontar la prueba, sin embargo ella se mostró confiada, luego pidió a todos que la siguiesen, y antes de partir llevó consigo a

439 El tiempo

440 Como no es posible determinar la variable correcta, ha de elegirla al azar, sin embargo si no escoge a la correcta lo cual puede producir su negación (es decir negar que Cenicienta y el Príncipe han contraído matrimonio), por lo tanto su falsedad.

la mosca. La araña se detuvo en unos arbustos cercanos a la casa de Cenicienta, colocó a la mosca en uno de ellos y ordenó a esta que zumbara, de pronto una fila enorme de arañas – provenientes de la casa de Cenicienta – se acercaron a la mosca, mas cuando estas iban a devorarla, la araña gigante "que piensa" se colocó frente a la mosca y dijo:

–…Si vosotras me entregáis toda la información de cómo fue posible la boda entre Cenicienta y el príncipe, yo os entregaré, agradecida, esta mosca…

Las arañas apresuradas preguntaron a cada animal de la casa, y algunas intentaron recordar algún hecho sobresaliente; cuando tuvieron cierta información la entregaron a la araña gigante "que piensa", ésta a través de su telaraña enlazó los hechos. "Don Lógico" sorprendido entregó los *Principia* como reconocimiento de la victoria de la araña gigante "que piensa", mas la araña creyó que había cometido un error al entregar la mosca, pues esta última, era mejor prenda que el premio obtenido, entonces decidió hacer algunas modificaciones y de manera astuta se dirigió a sus congéneres diciendo lo siguiente:

–…Yo no merezco este valioso premio, a quien debo la victoria es a vosotras, permitidme entregaros este valioso texto, con toda justicia…

Cuando las arañas cogieron el libro, la araña gigante "que piensa" tomó a la mosca, a "Don Lógico", y al "Ser que se comunica por vibraciones" y huyó a toda prisa al lugar de la fiesta.

Hambrienta la araña gigante "que piensa" decidió devorar a la mosca; ésta asustada pidió a la araña que concediese una última voluntad, la araña generosa aceptó. La mosca pidió dejasen participar al "ser que se comunica por vibraciones" para demostrar el poder de su lenguaje. Animado éste lanzó cualquier cantidad y forma de vibraciones, era tal el desorden de su lenguaje que ni cubriéndose los oídos era posible evitar tal ruido, así que para que dejara de emitir cualquier clase de sonido "Don Lógico" y la araña gigante "que piensa" lo declararon ganador.

La araña se acercó de nuevo a la mosca, decidida a devorarla, sin embargo ésta pidió a la araña que concediese otro deseo y aseguró que éste sería definitivo, la araña molesta fue indiferente a sus palabras, pero cuando el "Ser que se comunica por vibraciones" iba a interceder por la mosca, la araña decidió acceder al último deseo de la mosca el cual era una revisión de la prueba.

– Yo, la mosca, libre de telaraña debido a la bondad de la araña, ahora podré expresar lo que hasta hace un momento atormenta mi alma.

"La hija sin madre" dedicado a la memoria de "R"

¡Ay de ella! muerta sin conocer la divina gracia de ser abrazada por sus progenitores y de poseer un origen.

Mas ella la fe dejó a la lógica, y ésta sólo pudo aportar posibilidad y vacío, el cual atrajo un dado letal.

La araña astuta la puso en manos de la memoria arácnida, pero ella al percatarse del vacío, lo cubrió de telaraña.

Y desde las fronteras del lenguaje y no lenguaje fue abandonada al caos por la incapacidad e ignorancia nuestra.

Haz de saber ¡oh adorada "R"! que la mosca lamenta el abuso y el maltrato a tu ser, pero gracias a ti ahora puedo escapar.

Ante tal discurso – también gracias a algunas copas -, "Don Lógico", la araña

gigante “que piensa”, y el ser que se “comunica por vibraciones” se hundieron en un profundo sueño que permitió escapar a la mosca.

Al amanecer, los tres se hallaban en la cárcel, cada uno por diferentes infracciones a la moral y a la ley de aquel lugar. “Don Lógico” por ridículo, el ser que se “comunica por vibraciones” por escandaloso y la araña gigante “que piensa” por estafadora.

Colaboradores

Rubén Mendoza Valdés

Doctor en Humanidades: Ética, por la Universidad Autónoma del estado de México. Actualmente está adscrito al Instituto de Estudios de la Universidad (IESU), de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM). Dentro de sus publicaciones se encuentra : "Ética y vida fáctica en Heidegger", publicado en el libro: *El saber filosófico 2. Sociedad y Ciencia*. Jorge Martínez Contreras (Coordinador). Siglo XXI Editores, México, 2007. *En torno al sentido de la vida*, (IESU, 2010)

Tomaso Bugossi.

Doctorado en Filosofía y dirigido por Michele Federico Sciacca en 1974. Profesor titular de las cátedras de Gnoseología y Hermenéutica filosófica. Profesor de Filosofía teorética. Director de Investigación en el área de Filosofía teorética del Ateneo Genovés. Presidente de la Asociación Internacional ET-ET. Convivio Filosófico con sede primeramente en Villa María, Argentina y después en Génova. Miembro de los Comités Científicos de revistas nacionales italianas y extranjeras. Ha publicado más de 15 volúmenes, algunos traducidos al español y al francés. Ha publicado más de 300 ensayos y artículos en diversas revistas internacionales en diversos idiomas. Entre los libros escritos y publicados sobresalen los siguientes: *Historia del Rosminianismo* (2 volúmenes), *La Metafísica del hombre y Filosofía de los valores según Michele Federico Sciacca; Del olvido al reconocimiento: Ensayo sobre Heidegger; Sciacca: la Hermenéutica de la cultura; Carlini e Sciacca: la condición humana; Interioridad y Hermenéutica; Diálogo y Organicidad del saber; Filosofía y Comunicación; La Filosofía Antrópica* y *El espacio del diálogo.*

José Ricardo Perfecto Sánchez

Originario de San Luis Potosí. Realizó estudios de Licenciatura en la Universidad del Valle de Atemajac, Guadalajara, Jalisco. Se graduó como Maestro y Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de México, D.F. Obtuvo el Diplomado

en Educación Superior en la Universidad Autónoma del Estado de México e hizo un postdoctorado en Estudios para la Paz y el Desarrollo en Castellón de la Plana, España. Coordinó los programas educativos a nivel de Diplomados en docencia, Investigación Educativa y fue cofundador del Programa de Maestría en Estudios para la Paz y el Desarrollo de la UAEM. Conferencista internacional (México, España, Colombia, Argentina, Italia). Entre sus libros destaca "La ciencia y la tecnología: ¿Una opción de progreso o retroceso del hombre?" y "Una reflexión filosófica sobre el concepto de ser humano en Estudios para la Paz y el Desarrollo".

J. Loreto Salvador Benítez

Doctor en Humanidades: Ética, por la Universidad Autónoma del Estado de México. Tesis doctoral: *Pobreza como ausencia de vida buena. Una interpretación desde la filosofía estoica*. Coautor del libro *En torno a la vida* (2010), reflexiones desde la filosofía moral. Profesor-investigador de tiempo completo adscrito al Instituto de Estudios sobre la Universidad (IESU), de la Universidad Autónoma del Estado de México, donde participa en el proyecto colectivo, "La responsabilidad social desde la complejidad: reproblematización de las dimensiones ambiental y comunitaria". Email: jsalvadorb@uaemex.mx

León Rogelio Olivé Morett

Estudió matemáticas en la Facultad de Ciencias, realizó estudios de maestría en filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); fue becario del Instituto de Investigaciones Filosóficas. Hizo estudios de doctorado en la Universidad de Oxford, Inglaterra, donde trabajó sobre filosofía de la ciencia, epistemología, y filosofía política y social. Se doctoró en dicha universidad con la tesis *The Significance of Epistemological and Ontological Preconceptions in three Sociological Theories of the State.* Investigador de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM) desde 1985. En su labor de investigación humanística ha hecho aportes principalmente en tres campos: la epistemología y la filosofía de la ciencia; el análisis de las relaciones interculturales; y el estudio de las relaciones entre la ciencia, la tecnología y la sociedad. A partir de 2009 es Director del Seminario de investigación sobre Sociedad del Conocimiento y Diversidad Cultural.

Irene Comins Mingol (Castellón, 1976) es profesora del departamento de Filosofía y Sociología de la Universitat Jaume I de Castellón, España. Desde 2001 es investigadora de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz y Coordinadora Académica del Máster Internacional en Estudios de Paz, Conflictos y Desarrollo de la misma universidad. Licenciada en Humanidades y magíster en Estudios para la Paz y el Desarrollo. Se doctoró por la Universitat Jaume I con la tesis doctoral *La ética del cuidado como educación para la paz*, que recibió el Premio Extraordinario de Doctorado 2002-2003. Ha investigado en el departamento de Estudios para la Paz de la Universidad de Bradford (Reino Unido) y tiene distintas publicaciones sobre filosofía para la paz, antropología filosófica y estudios de género. Entre sus últimas publicaciones cabe destacar *La ética del cuidado y la construcción de la paz*, Barcelona, 2008 y *Filosofía del cuidar: una propuesta Coeducativa para la paz*, Barcelona, 2009.

Sonia París Albert (Castellón, 1979) es Doctora por la Universitat Jaume I (2005) y Profesora Contratada Doctora del Departamento de Filosofía y Sociología de la Universitat Jaume I. Actualmente, es Vice-Directora de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz y Coordinadora de Investigación del Máster Internacional en Estudios de Paz, Conflictos y Desarrollo de la UJI. Ha hecho trabajos de investigación en la Universidad de San Francisco (California, EEUU); ha impartido docencia de postgrado en la Universidad Autónoma del Estado de México (Toluca); y tiene diferentes publicaciones sobre Filosofía para la Paz, Estudios de los Conflictos y Fenomenología. Su último libro se titula *Filosofía de los Conflictos. Una teoría para su transformación pacífica*, 2009, Barcelona, Icaria.

Vicent Martínez Guzmán (La Vall d'Uixó, 1949). Doctor en Filosofía y director honorífico de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz por convenio entre la UNESCO, Bancaja Fundación Caja Castellón y la Universitat Jaume I de Castellón, de la cual ha sido vicerrector. Ha realizado trabajos de Investigación en las Universidades de Frankfurt (Alemania) y Berkeley (California). Fundador del Máster Universitario Oficial y Doctorado en Estudios Internacionales de Paz, Conflictos y Desarrollo; cofundador del Centro Internacional Bancaja para la Paz y el Desarrollo galardonado con la Medalla de Oro Mahatma Gandhi para la Paz y la No-Violencia en 1999. Editor de *Teoría de la Paz*, Valencia 1995, *La Paz en Kant, doscientos años después*, Valencia, 1997; coeditor de *Terra i drets. Els drets humans i la pau a la fi del mil·leni*, Castelló, 1999; *Amartya K. Sen y la globalización*, Castelló, 2006, y *Migraciones, conflictos y cultura de paz*, Toluca (México), 2009. Autor de *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria, 2001 (2ª ed. 2009), *Podemos hacer las paces*, Bilbao, Desclée de Brower, 2005 y *El papel de la sociedad civil en la construcción de la paz*, Barcelona, Icaria, 2009. Su libro coeditado con Eduardo Sandoval de México y escrito por estudiosos de diversas partes del mundo, *Migraciones, conflictos y cultura de paz*, ha recibido el premio «Manuel Castillo» del Patronato *Sud-Nord* de la *Universitat de València* en 2010.

Francisco Jiménez Bautista

Doctor en Humanidades por la Universidad de Almería, Profesor de Antropología Social e Investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada (España). Sus líneas de investigación son: Antropología urbana y exclusión social; Conflictos culturales y migraciones y Teoría e Historia de la Antropología y la Investigación para la paz y los conflictos. Además de artículos y capítulos de libro destacan los siguientes libros: (1997) *Juventud y racismo*; (2004) *Las gentes del área metropolitana de Granada. Relaciones, percepciones y conflictos*; (2005) *Las migraciones de retorno en Andalucía*; (2007) *Hablemos de paz*; (2008) *Cultura de paz*; (2009) *Saber pacífico: la paz neutra*; (2010) *Educar para la paz*.

Francisco Covarrubias Villa

Doctor en Ciencia Política por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor-investigador del Centro Interdisciplinario de Investigación para el Desarrollo Integral Regional, Unidad Michoacán del Instituto Politécnico Nacional. pancheco@prodigy.net.mx

Ma. Guadalupe Cruz Navarro. Licenciada en Psicología Educativa por el Instituto Michoacano de Ciencias de la Educación y Doctorante en Investigaciones Educativas en el Instituto de Investigaciones Sociales y Humanas, S. C. Profesora-investigadora del Centro Interdisciplinario de Investigación para el Desarrollo Integral Regional, Unidad Michoacán del Instituto Politécnico Nacional. lupitacruz63@hotmail.com

José María Aranda Sánchez

Doctor en Urbanismo. Profesor e investigador de la Universidad Autónoma del Estado de México, adscrito al Instituto de Estudios Sobre la Universidad. Ofrece docencia en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, en la licenciatura en Sociología y el Doctorado en Ciencias Sociales, así como en la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Humanidades. Desarrolla el proyecto colectivo intitulado "La responsabilidad social desde la complejidad: reproblematización de las dimensiones ambiental y comunitaria"**.** Último libro publicado: *Batallas sin fronteras: El movimiento social internacional por otra globalización* (UAEM, 2008). Miembro del SNI, nivel I.

Oscar Sánchez Flores

Es Doctor en ciencias económicas por la Universidad de Cergy-Pontoise (2000). Desde 2001 se desempeña como profesor de tiempo completo de la Facultad de Ingeniería de la Universidad Autónoma de Estado de México en donde imparte el curso de Transporte en la Facultad de Ingeniería además de otras materias en el programa de maestría y doctorado con orientación a Transporte de la misma Facultad. Su línea de investigación se orienta a los modelos de previsión de la demanda y en general a los modelos de transporte

Luis Juan Solís Carrillo

Doctor en Humanidades (UAEM), maestro en humanidades (Universidad Anáhuac), licenciado en interpretación (Instituto Superior de Intérpretes y Traductores). Profesor de tiempo completo en la Facultad autónoma del Estado de México. Publicaciones: Artículos en las áreas de literatura y traducción, en revistas especializadas como: *Espéculo* (Universidad Complutense de Madrid), *Lenguas en contexto* (BUAP), *La Colmena* (UAEM), entre otras. Autor de un capítulo de *La mirada propia y la ajena, en las reseñas de la revista Contemporáneos*, publicado por la UAEM y Porrúa.

Sandro Valdés Lugo

Nació en Toluca, México, el 2 de julio de 1988. Sus primeros estudios los hizo en San Pablo Autopan, Toluca, México. Actualmente estudia la licenciatura en Lengua y Literaturas Hispánicas, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Estudia canto y escribe cuento.

Ética y Epistemología.
ser y hacer en la generación del conocimiento,
de J. Loreto Salvador Benítez
(coordinador), es una producción del Instituto de Estudios
sobre la Universidad (IESU) y ediciones hombre y mundo.
México, d.f. 2010