



La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo

La Cátedra Florestan Fernandes de CLACSO

Prólogo

Presentación

Capítulo I. El nuevo saber en construcción y las ciencias sociales

Capítulo II. La complejidad y el nuevo ideal de racionalidad

Capítulo III. La epistemología hermenéutica de segundo orden

Capítulo IV. La complejidad y el diálogo transdisciplinario de saberes

Capítulo V. Las ciencias sociales de nuevo tipo

Capítulo VI. El pensamiento crítico ante la complejidad social

Capítulo VII. Saber social, complejidad y vida cotidiana

Capítulo VIII. La intersubjetividad social, las estructuras sociales objetivadas y las subjetividades sociales individuales

Capítulo IX. Complejidad y medio ambiente

Capítulo X. Una mirada nueva a la globalización

Bibliografía

Colaboraciones

Como citar este documento: Sotolongo Codina, Pedro Luis; Delgado Díaz, Carlos Jesús. **La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo.** Pedro Luis Sotolongo Codina; Carlos Jesús Delgado Díaz. 2006 ISBN 987-1183-33-X

Acceso al texto completo:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/soto/soto.html>

Descriptores Tematicos: ciencias sociales; epistemología; teoría de la complejidad; teoría crítica; ciencia y tecnología; américa latina

Colección Campus Virtual

La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo

Pedro Luis Sotolongo Codina y, Carlos Jesús Delgado Díaz

ISBN: 987-1183-33-X

Buenos Aires: CLACSO, enero de 2006

(15,5 x 22,5 cm) 247 páginas

La Colección Campus Virtual es el resultado de una iniciativa dirigida a la formación a distancia y la promoción y difusión de los programas y proyectos académicos regionales e internacionales que CLACSO impulsa a través de su plataforma virtual.

Este libro presenta una versión reformulada de las clases y una selección de los trabajos finales del curso de formación a distancia La revolución contemporánea del saber y la complejidad social: hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo, que se desarrolló en el marco del concurso de la Cátedra Florestan Fernandes de CLACSO, gracias al patrocinio de la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional, Asdi.

Como citar este documento: Sotolongo Codina, Pedro Luis; Delgado Díaz, Carlos Jesús. **La Cátedra Florestan Fernandes de CLACSO. En publicación: La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo** Pedro Luis Sotolongo Codina; Carlos Jesús Delgado Díaz. 2006 ISBN 987-1183-33-X

Acceso al texto completo:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/soto/La%20Catedra.pdf>

Descriptores Tematicos: sociologia; universidades; america latina

La Cátedra Florestan Fernandes de CLACSO

DESDE INICIOS DE LA DÉCADA de los ochenta, el destino de las universidades públicas latinoamericanas estuvo estrechamente vinculado a las transformaciones promovidas por las políticas neoliberales que reconfiguraron de forma regresiva al conjunto de las sociedades latinoamericanas. El desfinanciamiento de la educación pública y de la política científica constituye una de las aristas más visibles, aunque ciertamente no la única, de una verdadera contrarreforma de las instituciones universitarias públicas acuñada por las políticas inspiradas en el Consenso de Washington. La significativa disminución de los recursos públicos destinados a la investigación y educación universitaria fue acompañada en la mayoría de los países de la región por reformas educativas que estimularon la "adaptación" creciente de las universidades públicas y de las disciplinas científicas a los imperativos de rentabilidad impuestos por el mercado. Paralelamente, y como complemento de esta política de vaciamiento universitario, numerosos gobiernos estimularon y contribuyeron a la creación de instituciones de educación superior privadas (en muchos casos de dudosa calidad académica), en desmedro del sostenimiento de la formación pública de calidad que caracterizó a las instituciones de educación superior. Desde finales de la década de los noventa, el ciclo de mercantilización educativa conoció un nuevo y preocupante giro con la tentativa de incorporar la educación pública a los acuerdos del comercio internacional de servicios impulsados por la Organización Mundial del Comercio (OMC), lo cual sumirá a las instituciones académicas en una desenfundada competencia por su supervivencia.

Estas reformas supusieron una reconfiguración regresiva del sentido de las instituciones universitarias públicas y tuvieron un significativo impacto en los procesos educativos y de investigación en el conjunto de las disciplinas científicas. En el caso particular de las ciencias sociales latinoamericanas, en cuyo seno floreció y se desarrolló en décadas anteriores una vasta y reconocida tradición de pensamiento crítico, las consecuencias de estas tendencias fueron altamente negativas. La rica tradición de estudios y debates en torno a los procesos de conformación de las clases sociales en el marco del capitalismo latinoamericano, las desigualdades sociales derivadas de este proceso y la problemática del subdesarrollo –por citar sólo algunos ejemplos– fue paulatinamente perdiendo relevancia y visibilidad en las ciencias sociales regionales.

La investigación de largo aliento, que supone entre otras cuestiones la conformación y financiamiento de equipos formados a lo

largo de años, y la lectura y transmisión a las nuevas generaciones de las escuelas de pensamiento regional, sufrió un notorio debilitamiento. Debates y cuestiones como las ya mencionadas –que contribuyeron al reconocimiento internacional de las ciencias sociales latinoamericanas– fueron relegados a la periferia de los claustros o sencillamente desalojados de las aulas. Un modelo de investigación social crecientemente utilitarista, naturalizador de las relaciones sociales existentes y conformista fue ganando espacio en las universidades públicas. Al calor de nuevas "modas académicas", un número cada vez mayor de investigadores fue orientando sus trabajos en función de la disponibilidad y acceso a los recursos. Esto redundó en la difusión de investigaciones de dudosa calidad, desarrolladas en base a criterios de cientificidad establecidos por las agencias gubernamentales y en función de los intereses de instituciones (consultoras, organismos financieros internacionales) que estimularon la aplicación de las políticas neoliberales. La consolidación de las corrientes del pensamiento social de inspiración liberal fue la contracara de la pérdida de espacio de las tradiciones de la teoría social crítica. Este proceso tendió a agudizar aún más la colonialidad del saber producido en nuestras universidades por intermedio de una "ciencia neoliberal"¹ estrechamente vinculada a los imperativos del mercado y las empresas, que fragmenta y atomiza la reflexión sobre nuestras sociedades.

La figura de Florestan Fernandes constituye quizás uno de los ejemplos más paradigmáticos de esa reconocida generación de científicos sociales cuya nutrida producción científica y originales aportes teóricos han contribuido a forjar una vasta tradición sociológica crítica en América Latina, y cuya obra ha sido crecientemente ignorada en la formación de las nuevas generaciones de científicos sociales latinoamericanos.

Florestan Fernandes (1920-1995) fue, sin lugar a dudas, la figura más importante de la sociología brasileña contemporánea, responsable de la consolidación de una tradición de pensamiento científico en el estudio de los temas sociales en Brasil. Hijo de una familia paulista pobre, Florestan inició sus estudios universitarios en el curso de Ciencias Sociales de la Universidad de San Pablo en 1941 y en 1945 fue nombrado asistente de la cátedra de Sociología II. En esta misma institución inició su tarea de investigación, y en 1964 fue efectivizado como profesor catedrático del curso de Sociología en la misma Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras donde había iniciado su formación. A inicios de los años cincuenta coordinó, por encargo de la UNESCO, junto a Roger Bastide, una importante investigación sobre la población afro-descendiente de San Pablo.

El conjunto de su vasta obra compuesta por más de cincuenta volúmenes (entre los que se encuentran entre otros *A organização social dos Tupinambá*, *Mudanças sociais no Brasil*, *Fundamentos empíricos da explicação sociológica*, *Economia e sociedade no Brasil: análise sociológica de subdesenvolvimento*) revela la importancia que este académico otorgó a las contribuciones de las disciplinas afines a la sociología,

como la historia, la antropología, la psicología social, la geografía y la filosofía. Su concepción del trabajo científico reconocía la necesidad de dar cuenta de la diversidad social a través de los aportes de otros campos del conocimiento social. Su orientación de la investigación científica presupone una concepción de totalidad en la referencia epistemológica, que garantiza al investigador el entendimiento y la comprensión de los vínculos visibles y velados que estructuran la realidad social y los procesos históricos.

Su sociología es una sociología de la dinámica social, que refleja el interés y preocupación por entender y analizar el desarrollo de la sociedad brasileña. La voluntad de comprensión acerca del desencuentro entre el tiempo económico y el tiempo político que funda una revolución burguesa en Brasil, la indagación sobre las sociedades indígenas brasileñas, así como el interés por el estudio de la cultura y el folclore popular, y por las relaciones raciales de su país, fueron algunos de los puntos de interés rigurosamente analizados por el sociólogo brasileño. En sus trabajos *A integração do negro na sociedade de classes* (1964), *Sociedade de classes e subdesenvolvimento* (1968) y *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de explicação sociológica* (1975) aparece claramente la preocupación por estudiar las clases sociales y el desarrollo del capitalismo brasileño desde un punto de vista propiamente sociológico, alejado del economicismo reduccionista que caracterizó el desarrollo de un marxismo vulgar. En los dos últimos trabajos, el sociólogo paulista constata "el hecho de que el capitalismo dependiente se encuentra en la génesis de clases y grupos sociales cuyos horizontes están circunscriptos y determinados por la promesa de un desarrollo capitalista, no sólo económico, que no se cumplirá"². El conjunto de la obra de Florestan –cuya relevancia fuera reconocida tempranamente por Robert K. Merton, que incluyó al autor brasileño en una lista de los que serían los grandes nombres de la sociología de los años cincuenta y sesenta– revela la tentativa de superar los límites positivistas de la descripción y la explicación para hacer de la sociología un instrumento de crítica social. Su esfuerzo por trabajar conjuntamente y señalar desde una perspectiva brasileña y latinoamericana los aportes y límites de las grandes influencias teóricas de tres autores fundamentales de la sociología, como Durkheim, Weber y Marx, resultó pionero en relación a similares contribuciones realizadas décadas después por otros científicos sociales de Europa y Estados Unidos. La sociedad brasileña constituyó el laboratorio de investigación privilegiado de este catedrático y la base empírica de su cuestionamiento al científicismo, racionalismo y secularismo europeos.

Jubilado compulsivamente de la universidad paulista en 1969 por la dictadura militar brasileña, Florestan Fernandes conoció tres años de exilio en Canadá, durante los cuales se desempeñó como profesor en la Universidad de Toronto. A partir de 1977 fue profesor en la Pontificia Universidad Católica de San Pablo, generosamente abierta a profesores víctimas de la dictadura. La producción intelectual de

Florestan Fernandes floreció en diálogo con los trabajos y debates de la Escuela Sociológica de San Pablo, que él mismo promovió y ayudó a constituir desde la década del cincuenta junto a colegas suyos como Antonio Candido, y de la que participaron varios de sus discípulos y estudiantes del núcleo de sociología de la Facultad de Filosofía como Octavio Ianni, Fernando Henrique Cardoso, Maria Sylvia de Carvalho Franco y Marialice Mencarini Foracchi, entre otros. Este grupo, que formuló interrogantes y planteó respuestas a problemas de investigación de enorme actualidad aún hoy para las ciencias sociales latinoamericanas, tuvo en Florestan Fernandes su referencia más importante y su más claro exponente en la construcción de una sociología fundada en lo real y lo histórico, que rechazaba de plano la sociología colonizada basada en la importación de esquemas y conceptos abstractos.

El compromiso social y la militancia política a lo largo de su vida aparecen estrechamente vinculados a una de las preocupaciones intelectuales permanentes del sociólogo paulista: cómo lograr que el trabajo sociológico estuviera crecientemente guiado, sin abandonar las exigencias de objetividad en la investigación, por el sentido de los problemas relevantes y acuciantes de la sociedad y por el activo compromiso e intervención del sociólogo con la transformación social. El compromiso de Florestan Fernandes debe ser entendido en un sentido amplio: desde su participación en campañas por la escuela pública hasta su ingreso en 1986 al Partido de los Trabajadores (PT) del cual fue diputado, siempre estuvo ligado a la conciencia que tenía acerca de la necesidad del intelectual de intervenir en los grandes problemas y debates de su tiempo. Antonio Candido señala que "la fuerza de Florestan, al igual que la de Caio Prado Junior, fue haber percibido que el marxismo es un instrumento para analizar de determinada manera la situación de su país, y no una fórmula invariable para ser aplicada en cualquier contexto"³.

En relación a las transformaciones universitarias y tendencias en la evolución de la investigación anteriormente señaladas, el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) viene llevando a cabo un sostenido esfuerzo por promover el desarrollo y fortalecimiento de un pensamiento social crítico en América Latina, capaz de recuperar la especificidad histórica de nuestras sociedades y de cuestionar los paradigmas y discursos dominantes en el campo de las ciencias sociales.

Siguiendo estas orientaciones, ratificadas por las sucesivas Asambleas Generales de CLACSO desde 1999, la Secretaría Ejecutiva creó en el año 2000 la Cátedra Florestan Fernandes de CLACSO. Esta iniciativa académica tuvo (y tiene) por objetivo homenajear a quien fuera uno de los sociólogos críticos más prolíficos y reconocidos de nuestro continente al designar con su nombre una cátedra de formación a distancia de alto nivel académico. La Cátedra Florestan Fernandes selecciona anualmente cinco cursos por medio de una convocatoria pública a los investigadores de los centros miembros de la red y evaluados por calificados jurados internacionales.

De esta forma se pretende asegurar el dictado de cursos a distancia, a través de la plataforma del Campus Virtual de CLACSO, centrados en torno a temáticas teóricas y/o empíricas con el objeto de perfeccionar el instrumental científico requerido para una mejor comprensión de las sociedades latinoamericanas y sus conflictos en el marco de las transformaciones actualmente en curso en el capitalismo global. A través del dictado de los cursos seleccionados, esta Cátedra también busca difundir entre los científicos sociales latinoamericanos las principales aportaciones que el pensamiento crítico ofrece en el plano internacional, y recuperar a las corrientes olvidadas del pensamiento social latinoamericano con el objetivo de suplir las deficiencias que, en este terreno, se observan en la formación académica de los investigadores. La promoción de la formación en el uso de las nuevas tecnologías informáticas entre los investigadores sociales asociados a CLACSO constituye otro de los objetivos de la Cátedra, en el entendido de que las mismas ofrecen extraordinarias potencialidades para mejorar la calidad de la investigación tanto como para reforzar el impacto que la labor de los científicos sociales puede tener sobre las diferentes organizaciones e instituciones sociales.

El presente volumen es el resultado de la sistematización del curso virtual La revolución contemporánea del saber y la complejidad social: hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo, dictado entre los meses de septiembre y diciembre de 2004, y seleccionado en el marco del Cuarto Concurso de la Cátedra Florestan Fernandes de CLACSO por un jurado compuesto por Armando Bartra (Director del Instituto de Estudios para el Desarrollo Rural, México), Luis E. Lander (Profesor de la Universidad Central de Venezuela, UCV, Venezuela) y Ana María Larrea (Directora del Instituto de Estudios Ecuatorianos, IEE, Ecuador, e integrante del Comité Directivo de CLACSO). El equipo docente premiado estuvo compuesto por Pedro Luis Sotolongo Codina y Carlos Jesús Delgado Díaz, investigadores del Centro de Estudios y Superación Posgraduada de la Asociación Nacional de Economistas y Contadores de Cuba (CESPANEC).

Notas

1 Ver Edgardo Lander 2006 "La ciencia neoliberal" en Ceceña, Ana Esther (coord.) Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado (Buenos Aires: CLACSO).

2 Ver José de Souza Martins 1998 Florestan. Sociologia e conciencia no Brasil (São Paulo: EDUSP).

3 Ver Antonio Candido 2001 Florestan Fernandes (São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo).

Como citar este documento: Boron, Atilio A.. **Prólogo.** *En publicación: La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo*

tipo Pedro Luis Sotolongo Codina; Carlos Jesús Delgado Díaz. 2006 ISBN 987-1183-33-X

Acceso al texto completo:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/soto/boron.pdf>

Descriptores Tematicos: ciencias sociales; posmodernidad

[Ver índice](#)

[Ver texto completo en pdf](#)

Prólogo

Atilio A. Boron

LA CRISIS DEL PARADIGMA convencional de las ciencias sociales es inocultable, y su superación atrae las energías de las mentes más lúcidas de estas disciplinas. El desfalleciente paradigma tiene dos pilares, uno sustantivo y otro metodológico.

El primero postula de manera implícita el carácter "natural", y por ende sociológicamente necesario, de la sociedad capitalista. Esta sería la única compatible con las características distintivas del ser humano: su racionalidad, su impulso adquisitivo, su indomable competitividad.

El corolario de esta premisa es la exaltación de su "inmortalidad" como modo de producción: hubo en el pasado otras formas de organización económico-social, pero con el advenimiento de la sociedad burguesa hemos accedido al peldaño más elevado de la evolución humana. Hubo historia, pero ya no la habrá más. Tal como lo advirtiera Marx a propósito de la "economía vulgar" –claramente diferenciada de la Economía Política Clásica de Adam Smith y David Ricardo–, lo que hace el saber convencional de las ciencias sociales no es otra cosa que entonar los himnos triunfales en la ceremonia donde se consagra la eternización del capitalismo, produciendo de ese modo un daño irreparable a su capacidad para ofrecer una interpretación científica, no digamos crítica, de la realidad social.

El segundo pilar del paradigma tradicional es metodológico, y será objeto de cuidadoso estudio en las páginas que siguen. Según el mismo, el único método aceptable para el estudio de la sociedad es el positivista, entendiéndose por tal el conjunto de procedimientos y enfoques que guiaron el desarrollo de las ciencias naturales en los siglos XVIII y XIX. Este canon metodológico se destaca por postular, entre otras cosas, una insuperable escisión entre sujeto investigador y objeto investigado; una rígida separación entre pasado y presente, es decir, entre historia y actualidad; una estricta demarcación entre un "saber racional" y los demás, confinados a la nebulosa esfera de los mitos y las leyendas insanablemente opuestos al espíritu científico; y una estrategia de permanente fragmentación de todos los ámbitos

de la realidad física y cultural que origina un sinnúmero de disciplinas, especialidades y sub-especialidades, las cuales, incapaces de percibir la unidad compleja y contradictoria de lo real, fracasan a la hora de tener que ofrecer un adecuada interpretación y comprensión de los problemas analizados.

Pues bien: este libro, resultante del curso que sus autores ofrecieron en el Campus Virtual de CLACSO, tiene por objeto brindar al lector interesado una minuciosa discusión sobre algunos de los principales problemas que plantea la necesaria reconstrucción de las ciencias sociales sobre nuevas bases epistemológicas y metodológicas.

Como seguramente no pasará inadvertido para los interesados en el tema, ya son varios los trabajos que CLACSO ha venido publicando sobre estas cuestiones: el texto reeditado, corregido y ampliado de Félix Schuster (*Explicación y predicción*, 2005); el manual elaborado por el equipo de investigadores dirigido por Ruth Sautu (*Manual de metodología*, 2005); el libro de Roberto Fernández Retamar (*Pensamiento de nuestra América*, 2006), que desde una perspectiva humanística y literaria aborda acuciantes problemas de la construcción teórica en el mundo de las ciencias sociales; y ahora este, donde dos notables académicos, ambos procedentes de la filosofía y consustanciados con los desarrollos de la ciencia contemporánea, someten a examen la crisis del pensamiento científico clásico y exploran los contornos de la revolución teórica en curso y sus implicaciones para el futuro de las ciencias sociales.

Como no podía ser de otra manera, se trata de un libro cuyo objetivo es sistematizar interrogantes más que de ofrecer respuestas que "cierren" prematuramente y ex cathedra un debate en curso. Temas tales como la teoría del conocimiento, la noción de "objetividad", las múltiples formas de la complejidad, las nuevas concepciones sobre la "racionalidad", la cuestión de la turbulenta –y casi siempre ignorada– relación entre ciencia, valores y política, y la superación de la dicotomía dieciochesca entre ciencias naturales y ciencias sociales forman el entramado de una larga y apasionante discusión sobre esa revolución que con justa razón los autores caracterizan como "inadvertida", pese a que sus efectos están cambiando radicalmente nuestra manera de conocer el mundo y, como si lo anterior no fuera suficiente, de relacionarnos con él.

Difícilmente podría exagerarse la relevancia de esta discusión para el presente y el futuro de las ciencias sociales. De ahí la importancia que CLACSO le ha asignado al seguimiento de la problemática.

Si la tradición del positivismo ha caído en el descrédito, lo mismo cabe decir de la que, producto de una lamentable confusión, aparecía en el pasado como su alternativa: aquella que, inspirada en Kant, se prolongaba en las ciencias sociales a través de la "sociología comprensiva" de Max Weber y de su postulado metodológico de la "neutralidad valorativa", que suponía, al igual que el positivismo, la falacia de una ciencia "libre de valores" y una radical separación entre

sujeto cognoscente y objeto conocible. El texto de Sotolongo y Delgado replantea estos problemas a la luz del pensamiento científico contemporáneo, aportando nuevas categorías interpretativas y problematizando las premisas y conceptos tradicionales.

Se trata, por lo tanto, de un libro que se instala en los "bordes" de la reflexión sobre la ciencia contemporánea, y por ello singularmente polémico, como corresponde a toda empresa teórica en construcción. Veamos algunos componentes de esa polémica. ¿Es la transdisciplina el camino adecuado para superar la fragmentación y el reduccionismo propios de los enfoques disciplinarios o multidisciplinares?

¿Por qué no postular, en cambio, la unidisciplina, pensando en la imprescindible unidad que debe reinar en el estudio de la realidad social? La crítica al eurocentrismo que realizan nuestros autores es sin dudas pertinente, pero ¿garantiza un saber producido fuera del ámbito europeo el desarrollo de una formulación teórica más precisa y dotada de contenidos políticos potencialmente más emancipatorios?

Sotolongo y Delgado pisan un terreno firme cuando revalorizan los saberes populares, pero ¿cuáles son los límites con que se enfrentan estos saberes? Cuestión esta particularmente importante en una sociedad capitalista donde la capacidad hegemónica de sus clases dominantes les permite generar y diseminar sentidos e instaurar una dirección intelectual y moral –para usar la expresión gramsciana– que suele penetrar muy profundamente en los propios estratos populares. Si los autores están en lo cierto cuando proponen desfeticizar lo que aparece como "conocimiento científico", ¿no sería conveniente adoptar la misma actitud ante ciertas manifestaciones de la sabiduría popular? Por ejemplo, siglos de dominación burguesa sedimentaron en las clases subordinadas la idea de que sus miserables condiciones de existencia son causadas por sus propios defectos personales: holgazanería, irresponsabilidad, intemperancia, falta de amor al estudio, etc. Como recordaba Marx en sus escritos juveniles, uno de los factores cruciales en la estabilización del capitalismo ha sido la capacidad demostrada por la burguesía para "espiritualizar" su dominio, introyectando su visión del mundo y sus categorías de pensamiento en la conciencia social. Si esto es así, como aún parece, podría plantearse que no necesariamente todo saber popular será un saber contestatario y emancipatorio, superador de las limitaciones del saber convencional de las ciencias sociales. Lo más probable es que reproduzca, en el plano de la conciencia y el imaginario de las clases populares, las condiciones de opresión bajo las cuales tales sujetos sociales han vivido por siglos. En todo caso, y más allá de estas digresiones, una aproximación novedosa a este tema –como proponen nuestros autores– no puede menos que ser bienvenida.

El abordaje que proponen para el análisis del posmodernismo enriquece notablemente las discusiones actuales sobre el tema, así como su examen de la cuestión de las utopías, asunto este negado en el discurso pretendidamente científico de la academia. Lo mismo cabe

decir de su cuidadosa reconstrucción de toda la complejidad encerrada en la articulación entre lo macro y lo micro en el conocimiento de lo social y en la praxis histórica de los pueblos. No está de más señalar que el pensamiento crítico se ha mostrado particularmente incompetente para abordar este problema, cayendo muchas veces en un determinismo economicista y sociologista incompatible con la tradición marxista, y que terminaba negando el papel de lo micro en la producción de los acontecimientos históricos.

Por todo lo anterior, unido al tratamiento de cuestiones candentes tales como la bioética, la crisis medioambiental y la problemática de la globalización, estamos seguros de que el libro de Sotolongo y Delgado habrá de ser una valiosa contribución a la actual discusión sobre la problemática epistemológica y metodológica de las ciencias sociales en América Latina. Como afirmaba más arriba, no se trata de esperar respuestas omniscientes y definitivas a los arduos problemas que hoy atraviesan la totalidad del pensamiento científico y que han decretado la obsolescencia de la burda distinción entre ciencias "duras" y "blandas". Lo que se necesita, en cambio, son libros como este que hoy tenemos el agrado de poner a disposición del público, que se propone la ímproba tarea de abrir nuevos horizontes, cuestionar arraigadas certidumbres, y ofrecer nuevos elementos y antecedentes para reinterpretar la naturaleza de nuestra labor como científicos sociales y la inseparable responsabilidad política ligada al ejercicio de nuestra profesión. Vivimos en una sociedad de clases en donde la injusticia social ha llegado a extremos insospechados y sin que exista ningún signo en el horizonte que permita pronosticar que, sin un cambio radical, tan deplorable estado de cosas habrá de mudar. Ante un cuadro como este, nada podría ser más imperdonable e injustificable que buscar refugio en la supuesta objetividad y neutralidad del saber científico para fundamentar una actitud prescindente o escapista en esta agónica lucha en la que se juega el destino de la humanidad. Este libro ofrece algunas herramientas útiles para evitar esa opción, que no por desacertada e inmoral deja de ser predominante en la enrarecida atmósfera académica en que se desenvuelven las ciencias sociales de nuestro tiempo.

Buenos Aires, 9 de enero de 2006

Como citar este documento: Sotolongo Codina, Pedro Luis; Delgado Díaz, Carlos Jesús. **Presentación.** *En publicación: La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo* Pedro Luis Sotolongo Codina; Carlos Jesús Delgado Díaz. 2006 ISBN 987-1183-33-X

Acceso al texto completo:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/soto/pres.pdf>

Descriptores Tematicos: educacion a distancia

[Ver índice](#)

[Ver texto completo en pdf](#)

Presentación

EL LIBRO QUE TIENE USTED en sus manos es el resultado de una linda experiencia docente a distancia, posibilitada por el Concurso de la Cátedra Florestan Fernandes de CLACSO.

Durante varios meses a lo largo de 2004, un equipo integrado por dos profesores en La Habana, los doctores Pedro Luis Sotolongo Codina y Carlos Jesús Delgado Díaz, impartió a distancia el curso La revolución contemporánea del saber y la complejidad social: hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo, ganador del mencionado Concurso, por medio del Campus Virtual de CLACSO. Por correo electrónico, el equipo de profesores y los cursantes llevaron a cabo, clase a clase, el intercambio de criterios, comentarios y aportes mutuos acerca de cada uno de los temas tratados.

A despecho de la aparente "frialidad" y "distanciamiento" de los intercambios no presenciales, el curso fue revelándose como una enriquecedora experiencia para nosotros, los profesores del mismo y, a juzgar por sus expresiones, también para sus cursantes.

Nos propusimos proporcionar a los cursantes un conjunto de materiales e informaciones expositivas que les posibilitara percatarse por sí mismos de la importancia y actualidad para las ciencias sociales latinoamericanas de los novedosos contenidos ontológicos, epistemológicos y metodológicos del enfoque transdisciplinario 'de la

Complejidad', así como de las opciones axiológicas a las que aquellos pueden hacerse tributar, ya sea en beneficio o en detrimento de nuestros intereses y necesidades regionales y nacionales latinoamericanos.

Asimismo, procuramos brindarles a los cursantes una caracterización de los retos y oportunidades que el pensamiento 'de la Complejidad' presenta para unas ciencias sociales latinoamericanas de nuevo tipo, que les proporcione una recuperación del pathos crítico abandonado por ellas en su conjunto en décadas recientes y las haga tributarias del ideal no clásico de racionalidad en construcción, como alternativa a la racionalidad instrumental puesta en juego por el industrialismo de la modernidad tardía y por el neoliberalismo globalizante de la posmodernidad.

En el curso se presenta a los participantes la necesidad de elaborar una perspectiva y visión latinoamericanas, es decir, tercermundistas, del pensamiento 'de la Complejidad', que aproveche, proporcione continuidad ulterior y potencie los aportes ya hechos por nuestras ciencias sociales por medio, entre otras, de la Educación Popular y la Investigación-Acción-Participativa.

El curso –recogido en este libro– estuvo estructurado en tres niveles de generalidad. En los cuatro primeros temas se presenta una panorámica

teórica 'de la Complejidad' como parte de la revolución contemporánea del saber. En los tres siguientes se aborda el impacto de esa revolución sobre el saber social. Los tres temas finales estudian problemas concretos desde la nueva perspectiva teórica latinoamericana.

La especificidad del curso –ahora del libro– consiste en mostrar la importancia metodológica y práctica del pensamiento 'de la Complejidad' para el cambio en las ciencias sociales, como parte de la revolución contemporánea del saber.

Al final del libro se han incluido cinco ensayos breves presentados como Trabajo Final de Curso por algunos de los cursantes, como muestra representativa de la gama de reacciones y posturas que los contenidos impartidos suscitaban en ellos y como reconocimiento a su esfuerzo y dedicación durante meses.

Llegue a todos los que hicieron posible y compartieron con nosotros esta experiencia, en primer lugar a cada uno de los Cursantes, a la Lic. Mabel Menéndez Moraguez, Directora del Centro para la Superación Posgraduada de la Asociación de Economistas y Contadores de Cuba (CESPANEC) –Centro Miembro de CLACSO que propuso el curso–, al Jurado del Concurso de la Cátedra Florestan Fernandes, a la Lic. Gabriela Amenta, Coordinadora del Campus Virtual de CLACSO, al Lic. Rodolfo Gómez, Asistente de Coordinación Académica, así como al compañero Dr. Atilio Boron, Secretario Ejecutivo de CLACSO, nuestro más sincero agradecimiento.

El equipo de profesores

Como citar este documento: Sotolongo Codina, Pedro Luis; Delgado Díaz, Carlos Jesús. **Capítulo I. El nuevo saber en construcción y las ciencias sociales.** *En publicación: La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo* Pedro Luis Sotolongo Codina; Carlos Jesús Delgado Díaz. 2006 ISBN 987-1183-33-X

Acceso al texto completo:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/soto/cap1.pdf>

Descriptores Tematicos: ciencias sociales; ciencia y tecnología; vida cotidiana; teoría de la complejidad

[Ver índice](#)

[Ver texto completo en pdf](#)

Capítulo I. El nuevo saber en construcción y las ciencias sociales

INTRODUCCIÓN

En los acápites I y II de nuestro libro abordaremos los cambios que tienen lugar en el pensamiento científico contemporáneo privilegiando

dos perspectivas de análisis. En el primer capítulo introduciremos el estudio desde la perspectiva del saber, mientras que en el segundo nos centraremos en los ideales de racionalidad. No debemos perder de vista que se trata de una distinción válida desde el punto de vista didáctico-docente, pero no realizable en la práctica. Ambas perspectivas –del saber y de la racionalidad– van unidas, ya que, como veremos, el cambio en el saber se hace posible mediante la sustitución de ciertos ideales de racionalidad por otros nuevos.

LOS CAMBIOS EN LA PRÁCTICA Y EN EL SABER HUMANO EN EL SIGLO XX

El siglo XX se caracterizó por la ampliación de las acciones productivas del hombre y la profundización de sus intervenciones prácticas.

Este proceso, que se vislumbra desde inicios de siglo, cobró una nueva fuerza a partir de los años cincuenta con la revolución científico-técnica, que vinculó el avance del conocimiento sobre el mundo al cambio permanente de la ciencia, la tecnología y la producción. El entrelazamiento cada vez más fuerte entre la producción de conocimientos científicos, las tecnologías y la vida cotidiana de las personas ha tenido una notable influencia en el desenvolvimiento de estas. Asimismo, el desarrollo de la investigación científica no sólo ha dotado al hombre de conocimientos que le garantizan una capacidad transformadora de la Naturaleza a escala planetaria. Se ha producido simultáneamente una importante transformación de la vida de los seres humanos.

Debemos distinguir el impacto de esta revolución con respecto a la ciencia y la tecnología, de una parte, y a la vida cotidiana, de otra.

IMPACTO SOBRE LA CIENCIA Y LA TECNOLOGÍA

Podríamos caracterizar el cambio cualitativo en la ciencia y la tecnología a través de muchos aspectos significativos relacionados con la temporalidad, la extensión y la profundidad de los conocimientos y las intervenciones humanas resultantes de ellos; el acercamiento de la ciencia y la tecnología; la formación del sistema ciencia-tecnología-producción; la aparición de nuevos materiales; la automatización de los procesos productivos; y demás. Desde el punto de vista del cambio en el saber habría que profundizar en dos aspectos básicos:

- a) el lugar predominante de la creación en la ciencia contemporánea,
- y b) el carácter no clásico de las nuevas creaciones científicas, objetos e instrumentos incluidos.

a) El lugar predominante de la creación en la ciencia contemporánea

La transformación de la ciencia y la tecnología en los últimos tiempos se ha caracterizado por el incremento significativo de la creación¹. Si tomamos en consideración tres tendencias líderes del desarrollo científico-técnico en los inicios del siglo XXI –biotecnología, cibernética y física cuántica–, encontramos que en cada una, y en las tecnologías vinculadas a ellas, el diseño y creación de entidades predomina por encima de los elementos reproductivos que caracterizaron etapas anteriores del desarrollo científico.

Con los avances en la física del micromundo desde los inicios del siglo XX, la ciencia comenzó a dejar de ser observación del mundo para pasar a ser creación de mundo. La física del micromundo dotó a la humanidad de conocimientos para trabajar con niveles fundamentales de la sustancia y la energía, y la creación del mundo físico en el laboratorio se hizo posible y real. Lamentablemente, no pasó mucho tiempo y esa potencialidad de creación se transformó en realidad de destrucción del mundo con las bombas atómicas. El asunto encierra una enseñanza básica: cuando la ciencia entra en el dominio práctico de la creación, lo opuesto, la destrucción, no es una posibilidad abstracta. Problemas de esta naturaleza están exigiendo la emergencia de un saber de nuevo tipo.

El desarrollo de las ciencias de la vida desde la segunda mitad del siglo XX ha hecho posible que la biología y el universo de ciencias ligadas a ella pasaran de ciencias observacionales, que describían el mundo de lo vivo, a ciencias creadoras de vida. En este curso de acción corresponden a las biotecnologías los avances más espectaculares. La clonación, la modificación genética de animales y plantas y, sobre todo, la instrumentación productiva de esos avances a gran escala y en breve tiempo han transformado los laboratorios científicos donde se estudiaban las propiedades del mundo en industrias donde de modo concentrado e intensivo se crea la vida.

Finalmente, el desarrollo de la cibernética, las ciencias de la información y la microelectrónica están haciendo posible la creación por el hombre de la vida artificial. Vida artificial que se expresa en sistemas tecnológicos cada vez más autónomos, la inteligencia artificial y la robótica, así como en la fusión de los dispositivos técnicos con los sistemas vivos que se vislumbra como una utopía realizable en breve tiempo.

Así, pues, el paso de la ciencia contemporánea es el de la creación de mundo, la creación de vida y la creación de vida artificial.

(Como analizaremos más adelante, la aparición de un Nuevo Saber está relacionada, entre otros aspectos, con los problemas de nuevo tipo y las urgencias éticas que ha traído consigo el incremento de la creación en la ciencia contemporánea y su influjo sobre la vida cotidiana).

b) El carácter no clásico de las nuevas creaciones científicas

La ciencia ha dotado al universo de lo humano de una serie de instrumentos que resultan absolutamente no clásicos.

Los instrumentos y objetos clásicos eran conocidos en su totalidad; no sólo su producción, sino también su incorporación a procesos ulteriores, podía ser prevista y concebida dentro de una relación de control. Los no clásicos portan elementos inherentes de incertidumbre e independencia.

A nuestro juicio, dos rasgos identifican el carácter no clásico

de las creaciones humanas contemporáneas. Primero, su potencialidad material. La ampliación de las capacidades físicas del hombre con los instrumentos no clásicos está vinculada al manejo práctico de niveles estructurales básicos de la sustancia, la energía y la vida. Los instrumentos clásicos prolongaban la capacidad muscular humana, pero ni remotamente podían conferirle una capacidad de intervención a niveles moleculares y subatómicos tan poderosa. Segundo, su potencialidad intelectual, expresada en el hecho de que los efectos de su funcionamiento escapan a la capacidad de predicción y control de sus creadores. Con estos instrumentos de nuevo tipo los seres humanos hemos emprendido la transformación de la materia y la vida a gran escala y en profundidad.

Ante los nuevos instrumentos y creaciones resulta problemático establecer correlaciones de pronóstico y control efectivos a largo plazo. Las decisiones sobre su empleo deben tomarse en condiciones de especial incertidumbre.

El carácter no clásico de los nuevos instrumentos puede manifestarse como: ampliación de sus posibilidades de uso; segmentación de la relación de conocimiento; o autonomía e independencia en las creaciones científicas y tecnológicas.

- La ampliación de las posibilidades de uso es la situación más simple, que puede encontrarse a diario en una computadora personal. Esta tiene un conjunto de usos posibles, concebidos desde su diseño; pero incluye un conjunto indeterminado y ampliable de empleos cuando se le añaden nuevos programas, lo que se incrementa indefinidamente cuando equipo y programas entran en contacto con la creatividad de quienes los utilicen. Esta capacidad puede generar un conjunto nada trivial de problemas sociales y éticos dependiendo de cómo se la utilice. De nada vale que argumentemos que el buen o mal uso depende de las personas involucradas. Efectivamente depende de ellas, pero la forma tiene que ver con las posibilidades de ampliación que el dispositivo tecnológico trae consigo.

A diferencia de los objetos e instrumentos clásicos que son "usados", con los no clásicos se "interactúa".

- La segmentación de la relación de conocimiento es un fenómeno ya cotidiano en las modernas tecnologías de comunicación. El entorno tecnológico genera en quienes lo utilizan relaciones de dependencia y poder resultantes de su ubicación en el proceso, que no pueden ser identificadas con las relaciones sociales de dependencia y poder tradicionales.

Por ejemplo, la red global de computadoras propicia la libre comunicación entre las personas, un intercambio horizontal de información y la creación de redes de relaciones nuevas entre personas distantes. Simultáneamente, genera la posibilidad de un control de las personas mucho

más individualizado y férreo. Esta es una relación de control social bien conocida y totalmente "clásica"; lo no clásico consiste en que la comunicación libre y el control se realizan a través de un medio en el que, además de la comunicación entre los agentes sociales involucrados, hay una constante y efectiva comunicación entre objetos, inadvertida para la mayoría de la personas que se comunican entre sí, incluso para aquellas que ejercen por estos medios el control.

- La autonomía e independencia de nuestras creaciones tecnológicas se constata con facilidad en varios resultados de las biotecnologías. Por ejemplo, los organismos modificados genéticamente.

El producto, en este caso, se incorpora a la trama de relaciones de la vida, donde alcanza la autonomía e independencia necesarias para dejar abierta la pregunta por el futuro.

Uno de los resultados globales del desarrollo científico-tecnológico ha sido la subversión del conocimiento humano.

El conocimiento humano generado desde la ciencia, que fuera justificado como saber absoluto desde la modernidad, e investido de poder absoluto a partir de la revolución científico-técnica, ha dejado de ser un saber estrechamente unido a las formas comunitarias de vida para erigirse en un nuevo demonio, en instrumento de dominación de lo humano y lo natural por el hombre o, más exactamente, por algunos hombres. El conocimiento humano fue siempre una categoría más elevada e integradora que cualquiera de sus componentes, pero a partir del desarrollo de la ciencia desde el siglo XVII el conocimiento científico que esta produce se erigió en patrón normativo de conocimiento y paulatinamente desplazó todo otro saber, hasta constituirse casi exclusivamente en representante único y legítimo del saber humano.

Al penetrar en dominios inexplorados del micromundo, del megamundo y la vida, el conocimiento humano desde la ciencia ha hecho posible la realización práctica de la creación y destrucción del mundo por el hombre. En la era de mayor profundidad y alcance del conocimiento científico, la creencia en la omnipotencia de ese tipo de saber como dominio externo a las personas y las comunidades, que fue su punto de partida, está siendo subvertida por las fuerzas desatadas por la propia ciencia y se resquebraja.

El saber científico sobre el mundo, situado por encima de las comunidades y el hombre, se enfrenta hoy a nuevos problemas para los que no tiene respuesta, porque escapan a su racionalidad instrumental subyacente. La ciencia, que desde la modernidad generó la creencia en que todo se podía conocer, predecir y manipular con exactitud en beneficio del hombre, se enfrenta a un conjunto de problemas, entre los que sobresale el ambiental, donde conocimiento exacto, predicción y manipulación se hacen improbables, cuando no imposibles. Y no sólo porque algunos métodos

puedan resultar inadecuados para la cognición de objetos nuevos, sino también –y junto con ello– porque el conocimiento revolucionador de la vida cotidiana, e incorporado a ella por múltiples vías, despierta en las personas valoraciones diversas que no pueden continuar considerándose ajenas al proceso cognitivo. Forman parte del saber humano y han de ser asimiladas por la producción humana de saber científico. Existe para ello fundamento suficiente y demanda social de urgencia, pero también existen obstáculos cognitivos que han de ser revelados, en especial aquellos que están relacionados con los ideales de saber y las dicotomías cognoscitivas que se arrastran desde la modernidad. Entre ellas, la separación del sujeto y el objeto, el observador y lo observado, la legitimación del saber científico a partir de la exclusión de otros saberes, y la separación y exclusión de lo moral y valorativo como concerniente a la vida social del hombre y su subjetividad, y contrario o al menos ajeno a la objetividad del saber científico. En conclusión, el mayor impacto del desarrollo de la ciencia y la tecnología ha sido el cambio de sí mismas, urgente por la maduración de problemas que no encuentran solución a menos que se reconstruyan o se sustituyan dicotomías cognoscitivas y viejos ideales.

IMPACTO SOBRE LA VIDA COTIDIANA

El impacto de los desarrollos científicos sobre la vida cotidiana puede considerarse en términos de una verdadera subversión material y espiritual.

Como proceso material, la vida cotidiana ha sido dotada por la ciencia de nuevos instrumentos que potencian las capacidades humanas, cambian la vida de las personas, a la vez que la hacen dependiente del conocimiento y los nuevos productos del saber que han de revolucionarla también en el futuro. Formas ancestrales del hacer de la vida humana desaparecen, envueltas en un constante proceso de cambio, homogeneización y creación de dependencias. La vida cotidiana se subvierte mediante la destrucción de las formas de vida y la instrumentación de un modo material único de realización de la vida.

La subversión material de la vida cotidiana por los productos del conocimiento y la tecnología ha conducido a la mejora de las condiciones de vida de una parte significativa del mundo, pero este no es el único resultado. La estandarización de la vida humana y la pérdida de la sociodiversidad son resultados igualmente notables, aunque absolutamente destructivos, e indeseables. La cotidianeidad subvertida tiende a hacerse única y dependiente de elevados consumos de Naturaleza, lo que incrementa su fragilidad. La pérdida acelerada de la sociodiversidad parece una carrera desenfrenada en busca de estados sociales de homogeneidad y equilibrio. Pero en términos de vida y sociedad, homogeneización y equilibrio son equivalentes a la muerte. Como proceso espiritual, la vida cotidiana se subvierte mediante la destrucción de las costumbres y la instrumentación de un modo

ideológico único de realización de la vida. Mediante una inversión valorativa, el trabajo se reduce al empleo, el amor al sexo, la salud a la enfermedad, la calidad de vida al bienestar, la familia a su vida económica, la persona al individuo.

La homogeneización conduce a un empobrecimiento mayor de la diversidad espiritual humana, a la exclusión y marginación del otro. También a la aparición de acciones y una serie de cuestionamientos existenciales ávidos de respuesta.

El rescate de las formas de saber contenidas en culturas precedentes y conservadas en el desempeño cotidiano de algunos pueblos "atrasados" –si se los mira desde una perspectiva homogeneizadora– es un ejemplo de los intentos concretos para reconstruir la integralidad del conocimiento humano. Hace apenas unos años atrás, resultaba imposible en medicina, por ejemplo, considerar las prácticas herbolarias y de curación provenientes del pasado, pues eran inmediatamente estigmatizadas como falsas por carecer de la necesaria fundamentación científica. Tal fundamentación actuaba de hecho como legitimadora únicamente del saber científico moderno, a la vez que excluía el resto. Otras manifestaciones prácticas de acciones dirigidas a la reintegración del saber podemos encontrarlas en el rescate de las formas comunitarias de vida y el planteo político de la necesidad de reconocer la sociodiversidad.

Entre los cuestionamientos existenciales encontramos la desconfianza en la ciencia y sus resultados, las que conducen en algunas vertientes al anticientificismo, a la reacción negativa y nihilista ante ella. También, la reflexión crítica madura que desde la ciencia aboga por una reconstrucción epistemológica del saber científico a partir del reconocimiento de sus límites propios, y que intenta una nueva legitimación del conocimiento científico que no sea excluyente y supere las dicotomías del pensamiento científico clásico².

En conclusión, estamos en este caso ante un cambio en la vida cotidiana que comienza a retar la posición de receptor pasivo que la legitimación moderna de la ciencia confería a la vida cotidiana. El pensamiento científico nuevo ha de constituirse en diálogo con la cotidianeidad, y no enfrentado o aislado de ella.

LA DISTINCIÓN ENTRE LO ARTEFACTUAL Y LO COGNITIVO: LA REVOLUCIÓN INADVERTIDA

A primera vista, los cambios que el desarrollo científico y tecnológico ha traído consigo se presentan como ampliación y profundización del conocimiento, nuevas tecnologías, modos de hacer y artefactos. A esto se le llama comúnmente revolución científico-técnica. Sin embargo, como consecuencia de esta revolución, han cambiado la ciencia y la vida cotidiana, se han formulado problemas nuevos y se está produciendo una revolución en el saber que todavía pasa inadvertida con frecuencia. La revolución inadvertida –la revolución en el saber– se expresa en las ciencias y fuera de ellas, en la tecnología y la vida cotidiana. El

contenido de la revolución inadvertida está constituido por la revolución en el hombre, los modos de concebir y producir el conocimiento y la ciencia misma. Ella incluye el cambio en nuestra comprensión del sentido y el alcance del conocimiento y su relación con los valores humanos; las relaciones entre ciencia y moral, subjetividad y objetividad en el saber. Uno de los cambios sustanciales que dicha revolución trae consigo es la modificación del lugar del conocimiento científico en el sistema del saber humano, lo que conduce a la elaboración de un saber nuevo.

LA DICOTOMÍA DE LAS DOS CULTURAS Y EL ATRASO "RELATIVO" DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO SOCIAL. EL CAMBIO EN EL SABER CONTEMPORÁNEO

Una de las dicotomías proveniente del modelo moderno de legitimación de la ciencia es la contraposición de las ciencias naturales y las ciencias sociales. El positivismo expresó esta dicotomía como una relación política, al distinguir las ciencias duras –naturales y exactas– y las ciencias blandas –sociales e inexactas–; la ciencia y la no ciencia. En la década del cincuenta Charles P. Snow demostró que, en la sociedad contemporánea, la contraposición entre el conocimiento social y el científico había devenido en dos culturas autónomas y en gran medida contrapuestas: la científica y la humanística.

El modelo moderno de legitimación del saber científico, la dicotomía de las dos culturas y el atraso "relativo" del conocimiento social de que se ha hablado ampliamente en el siglo XX están enlazados por la base común que les confiere la legitimación moderna del saber científico³ por encima de otros saberes (para profundizar en estos aspectos ver Sotolongo, 2001; Snow, 1980).

La exigencia de exclusión de la subjetividad, propia del presupuesto clásico de objetividad, condenaba de antemano a las ciencias sociales a la condición de saber inferior con respecto a las ciencias "exactas". De la misma manera, con respecto al método, estas se encontraban en una situación de inferioridad predeterminada por la imposibilidad de matematizar rigurosamente su objeto de estudio. Los problemas relacionados con la creación y el estudio de nuevos procesos han venido a demoler consistentemente este presupuesto, la dicotomía de las dos culturas, y la condición supuestamente inferior de las ciencias naturales con respecto a las ciencias sociales.

Cuatro líneas de ruptura permiten constatar el cambio hacia un Nuevo Saber. Ellas son: a) la formulación de problemas de nuevo tipo en los límites del conocimiento científico y en la vida social; b) el acercamiento mutuo del conocimiento científico social y natural en los nuevos cuestionamientos teóricos sobre los límites de la ciencia occidental; c) el replanteo del objeto de la ciencia como asunto metodológico y ético; y d) las soluciones teóricas innovadoras de la Bioética Global, el Holismo Ambientalista, la Nueva Epistemología y el enfoque 'de la Complejidad'.

a) La formulación de problemas de nuevo tipo en los límites del

conocimiento científico y en la vida social.

Los cambios introducidos por el desarrollo tecnológico y científico desde el siglo XX, los avances en las ciencias y técnicas de la vida, han propiciado la formulación de problemas de nuevo tipo, muchos de ellos expresados como dilemas y conflictos morales.

Entre los problemas que el hombre ha tenido que enfrentar, y que han motivado el cuestionamiento moral de la ciencia, la tecnología y sus resultados, se encuentran:

- El daño ocasionado al hombre por algunos productos científicos y el uso de la ciencia con fines políticos, ideológicos y militares contrarios a los designios humanistas que siempre se le habían atribuido. Esto ha conducido a la pérdida de la ingenuidad de la sociedad occidental con respecto a la ciencia, la tecnología y el uso social del conocimiento, y ha provocado la preocupación por la pertinencia moral de esas actividades humanas y sus productos.

- La entrada de la ciencia, en la segunda mitad del siglo XX, con la revolución científico-técnica –como resultado del desarrollo de nuevas tecnologías y modos de apropiación de los conocimientos–, en un nivel de profundidad y alcance que ha superado los límites del conocimiento de milenios. El hombre ha sido colocado ante incertidumbres existenciales que tienen su origen en el conocimiento que la ciencia aporta y las prácticas que la tecnología hace posible. Esto incluye al propio hombre y la Naturaleza en su conjunto.

- La imposibilidad de encontrar respuestas moralmente precisas y definitivas, al estilo de los ideales morales del pasado que establecían con claridad y precisión los límites del bien y el mal.

Ahora el hombre necesita juzgar y decidir la moralidad de sus acciones avaladas por el conocimiento en un contexto en que el propio conocimiento es objeto de cuestionamiento moral.

- El carácter abierto del conocimiento y los objetos creados por el hombre en el transcurso de la revolución científico-técnica, los que, a diferencia de los objetos "clásicos" de la producción humana, son desconocidos para el hombre que los produce, porque el extrañamiento en su elaboración incluye el desconocimiento de todas las posibilidades de empleo humano que encierran, así como el alcance de las posibles consecuencias de su utilización práctica.

- La urgencia de cuestionar la pertinencia moral de la producción y uso del conocimiento: ¿es moral hacer todo lo que es posible hacer? O, dicho de otro modo, ¿se debe hacer todo lo que se puede hacer?

- Como consecuencia de todo lo anterior, la urgencia de formar sujetos moralmente responsables, capaces de concientizar los dilemas éticos como conflictos morales y buscarles

solución.

b) El acercamiento mutuo del conocimiento científico social y natural en los nuevos cuestionamientos teóricos sobre los límites de la ciencia occidental.

El tratamiento de los problemas de nuevo tipo, el predominio de la creación y la aparición de los instrumentos no clásicos han producido cuestionamientos teóricos acerca de los límites de la ciencia occidental y la supuesta objetividad del conocimiento científico natural al margen de los valores. Investigadores como Ilya Prigogine se han cuestionado los postulados ideológicos de partida que esa ciencia supuestamente objetiva asumió acríticamente. Esto coloca la dicotomía entre ciencias naturales y sociales ante un callejón sin salidas, pues las nuevas ciencias naturales requieren esclarecimientos sobre sus presupuestos de partida, que sólo las ciencias sociales son capaces de aportarles. Por otra parte, el estudio de la dinámica no lineal y los sistemas complejos sitúa la reflexión científica ante la necesidad de reconsiderar los ideales de construcción del conocimiento (para una profundización, ver Prigogine, 1989 y Cocho, 1999).

c) El replanteo del objeto de la ciencia como asunto metodológico y ético.

Entre los asuntos sometidos a reconsideración se encuentra el propio objeto de la ciencia. La noción de la investigación científica como estudio de la realidad exterior para beneficio del hombre, justificada y legitimada desde la modernidad, no ha resistido la prueba del tiempo y los cambios de la propia ciencia.

Van Rensselaert Potter, y con él la Bioética y el Holismo Ambientalista, han planteado la urgencia de considerar la pertinencia moral del conocimiento no como un asunto externo a la cognición, sino interno a ella. La solución potteriana a la pregunta ¿se debe hacer todo lo que se puede hacer? no es una respuesta moralizante construida desde la posición de un árbitro ético externo al conocimiento y neutral. La pertinencia moral del conocimiento es el elemento primario, el punto de partida de la indagación. Al estar incluido en el contexto social de vida de las personas, el conocimiento no se asume como una entidad externa producida desde condiciones de objetividad absoluta que lo distancian. Se valora desde su inclusión en el proceso de vida, de modo que la dimensión moral del saber se asume como asunto interno al saber, y no externo a él. La pregunta por la pertinencia moral no es, como suponía la legitimación moderna, última y prescindible: es primera e imprescindible.

d) Las soluciones teóricas innovadoras de la Bioética Global, el Holismo Ambientalista, la Nueva Epistemología y el enfoque 'de la Complejidad'.

En una palabra, la emergencia de un saber nuevo cobra forma al menos en cuatro líneas de ruptura en el pensamiento

contemporáneo: en la Bioética Global, el Holismo Ambientalista, la Nueva Epistemología y el pensamiento o enfoque 'de la Complejidad'.

Dos cuestiones resultan significativas al referirnos a estas cuatro líneas de ruptura. Primero, para muchos se trata de dominios del saber absolutamente independientes y desligados entre sí. Aparentemente no tienen nada en común. Segundo, parecería que no hay nada radicalmente nuevo en las propuestas que traen consigo. A lo largo del libro mostraremos los elementos de comunidad existentes entre ellos, y la contribución conjunta a la elaboración de un Nuevo Saber.

En este primer capítulo no profundizaremos en cada una de estas líneas; más bien quisiéramos instar a los lectores a que presten atención a la Bioética, y les sugerimos profundizar en el estatus de la misma e intentar contestarse interrogantes como: ¿es la Bioética un Nuevo Saber ético? ¿Cuáles son sus fundamentos?

Como citar este documento: Sotolongo Codina, Pedro Luis; Delgado Díaz, Carlos Jesús.

Capítulo II. La complejidad y el nuevo ideal de racionalidad. *En publicación: La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo* Pedro Luis Sotolongo Codina; Carlos Jesús Delgado Díaz. 2006 ISBN 987-1183-33-X

Acceso al texto completo:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/soto/cap2.pdf>

Descriptores Tematicos: teoria de la complejidad; ciencias sociales; bioetica

[Ver índice](#)

[Ver texto completo en pdf](#)

Capítulo II. La complejidad y el nuevo ideal de racionalidad

INTRODUCCIÓN

En el capítulo anterior esbozamos el surgimiento de un nuevo saber a partir de la delimitación de los impactos del desarrollo científico-técnico sobre la ciencia y la vida cotidiana, la aparición de problemas de nuevo tipo, el incremento del factor creación en la ciencia y sus resultados, y la aparición de instrumentos no clásicos. Presentamos la idea de que el Nuevo Saber se manifiesta al menos en cuatro direcciones de ruptura: la Bioética Global, el Holismo Ambientalista, la Nueva Epistemología y el enfoque 'de la Complejidad'.

En este capítulo mostraremos la superación del ideal de racionalidad clásico y profundizaremos en el enfoque 'de la Complejidad'. Concluiremos con nuestras reflexiones sobre la

Bioética como saber nuevo.

CARACTERIZACIÓN DEL IDEAL CLÁSICO DE RACIONALIDAD

Entre los elementos básicos de la racionalidad clásica se encuentran el primado de la razón, entendida como fundamento de coherencia para producir un conocimiento científico nuevo por su formulación y su justificación; la objetividad del saber, entendida como estudio de una realidad exterior, con posicionamientos rígidos para el sujeto y el objeto del conocimiento como entidades centrales de la cognición; el método como medio adecuado para alcanzar el saber sobre el mundo exterior; y, finalmente, la noción del conocimiento puesto al servicio del hombre para bien, en aras de alcanzar el dominio sobre la Naturaleza. Tres elementos del ideal se conjugan para producir una legitimación reduccionista de la ciencia y el conocimiento científico: la certeza en el conocimiento exacto garantizada por la ciencia; la noción política del dominio del hombre sobre la Naturaleza, y el elevado fin de alcanzar con ello el bienestar humano. La ecuación legitimadora clásica se cierra en estos tres elementos esenciales que conforman el ideal de saber: emplear la ciencia para conocer con exactitud cómo es el mundo, y dominar así las fuerzas y propiedades de ese mundo, para finalmente ponerlas al servicio del hombre garantizándole bienestar. El ideal integrado en esta ecuación se constituyó en un programa vital que colocó a la ciencia en el centro de la cultura y atribuyó a la Naturaleza el noble papel de tesoro añorado, entidad pasiva poseedora de secretos develables y recursos disponibles para el hombre. (Como analizaremos en el capítulo IX, este es uno de los ideales clásicos que legitimó las acciones depredadoras de la Naturaleza).

La relación política con la Naturaleza se completa en la visión hobbesiana del hombre como elemento corrector incluso de los errores del Creador. El hombre no sólo resulta capaz de estudiar y comprender el orden racional del mundo, sino que también –al estar dotado de poderes mediante el conocimiento, la ciencia y los artefactos resultantes de ella– duplica y hasta excede las realizaciones del Dios del viejo testamento. El "Dios prótesis" es el creador de un nuevo mundo en el que las deficiencias del creador del mundo se corrigen mediante los artefactos del hombre. Este elemento resultó decisivo para la conformación del ideal del sujeto en la racionalidad clásica. El sujeto es un ente todopoderoso distanciado de la Naturaleza hasta el punto de ser capaz, con sus intervenciones, de enmendarla, corregirla, incluso mejorarla. El hombre dotado de las herramientas poderosas de la cognición científica se sitúa fuera de la Naturaleza como ente dominador de manera efectiva. Desde entonces, este cuarto momento profundamente ideológico y político acompaña a la racionalidad clásica cualificándola.

Con relación al saber y el mundo, los ideales construidos y fundamentados desde la filosofía: 1) aseguraron la independencia, hegemonía y supremacía de la ciencia con respecto a otras formas

de obtención de conocimientos; 2) establecieron las categorías sujeto y objeto del conocimiento como entidades separadas y autónomas; 3) concibieron la investigación como descubrimiento por el sujeto de las propiedades del mundo, ocultas como esencias, pero existentes al margen del sujeto, objetivamente; 4) el método, su existencia previa a la investigación y su escrupulosidad, fue concebido como garante de la confiabilidad de los resultados cognoscitivos; 5) se definió la objetividad como exclusión de cualquier interferencia del sujeto en el descubrimiento y la descripción de las propiedades del mundo; 6) se estableció con claridad la doble finalidad de la producción de conocimientos científicos: alcanzar el dominio del hombre sobre la Naturaleza para proveer a la humanidad de bienestar. Por otra parte, las ciencias concretaron la noción de lo que es el mundo en un cuadro preciso de lo existente y explicable en la realidad exterior. Cuatro nociones básicas integraron ese cuadro científico del mundo: 1) la idea de la inmutabilidad y pasividad de la Naturaleza. Ella es objeto de indagación; 2) la comprensión de los átomos como partículas últimas –ladrillos de universo– indivisibles e inmutables de las que todo está hecho; 3) la evidencia mecánica entendida como criterio para conocer el mundo. Este es semejante a sí mismo en todas sus manifestaciones, y puede ser explicado a partir de leyes simples, que durante un tiempo bastante prolongado se identificaron con las formuladas por la física, específicamente la mecánica; 4) la suposición de que el mundo es "dado". La idea de que el mundo existe en forma acabada, tal como lo "vemos" en la Naturaleza y lo conocemos en la investigación con ayuda de nuestra sensorialidad y racionalidad. Sobre la base de estos ideales se erigieron los pilares de una comprensión científica que devino dominante desde el siglo XVII hasta el XIX, la que extendió su influencia durante el siglo XX hasta nuestros días.

LA SUBVERSIÓN DE LA VIDA COTIDIANA POR LA CIENCIA DURANTE EL SIGLO XX: LA ACTIVACIÓN DE LOS SUJETOS DE LA VIDA COTIDIANA

El ideal clásico de racionalidad hizo posible la consolidación y desarrollo de la ciencia, la acumulación de valiosos conocimientos científicos que ampliaron el saber humano y abrieron el camino a la tecnología; dotaron al hombre de un poder superior para transformar la Naturaleza y su vida social. En el transcurso de trescientos años, la consolidación de la ciencia como saber independiente hizo posible que el ideal clásico de racionalidad traspasase las fronteras de la cognición científica disciplinaria y se proyectase ideológicamente en el hombre común y su vida cotidiana. La concepción dicotómica del saber, que es atributo esencial del ideal clásico de racionalidad, influyó en la práctica material y espiritual de vida del hombre de las sociedades occidentales. Como ideal de conocimiento la racionalidad clásica se expresó a través de varias ideas que dominaron la teoría del conocimiento: un

modelo de construcción del saber y explicación del acto cognitivo; nociones rectoras sobre el mundo exterior, la realidad, la Naturaleza; explicación de la relación de la sociedad con la Naturaleza y del hombre consigo mismo en términos instrumentales.

Como ideología se expresó en el modo de pensar y sentir del hombre. Las nociones de Naturaleza y del lugar del hombre en ella trascendieron la ciencia y los científicos, para formar parte del modo de pensar del hombre común. Se realizó en la práctica en los modos de interacción del hombre con la Naturaleza y consigo mismo, y en el sistema productivo se generalizó a partir de la revolución industrial.

Las nociones más importantes del ideal de racionalidad clásico afirmaban la hegemonía del saber científico, su objetividad, la separación entre sujeto y objeto del conocimiento, la elaboración de la idea del hombre y el mundo, la comprensión del lugar de este en la Naturaleza, la orientación del conocimiento hacia el dominio sobre la Naturaleza como finalidad práctica. El saber científico capaz de proveer al hombre de poder para dominar la Naturaleza se estimó alcanzable, e incluso para muchos alcanzado.

La influencia del ideal clásico de racionalidad en la vida cotidiana se expresó como extensión a ella de los elementos positivos y negativos que le eran propios. El ideal de racionalidad clásica se plasmó en la vida y se incorporó a los modos culturales de existencia del hombre occidental. Esta ha sido su mayor influencia. El hombre común situó a la ciencia, y al saber objetual justificado y fundamentado por ella como verdadero, por encima de todos los saberes. Con el paso del tiempo, la justificación en sí misma se diluyó en el volumen del saber científico incorporado a la vida cotidiana y el mundo comenzó a ser pensado por el hombre común a partir, casi exclusivamente, de su relación instrumental con él.

Si la ciencia incorporó la razón como ideal, la vida cotidiana la asumió como ideología.

Hay una diferencia notable entre ambos modos de realización de las ideas. Como ideal de conocimiento científico, la racionalidad clásica apeló a una sólida y consistente argumentación, y construyó un sistema completo de saber sobre el mundo. Como ideología, el ideal se incorporó a la vida cotidiana a modo de dogma, se asumió como verdad legitimada por los éxitos de la ciencia que no necesitaba ser probada nuevamente. En la vida cotidiana, lo que era ideal para la ciencia fue considerado conocimiento cierto, representación del mundo "tal cual es". El ideal se convirtió en saber, el saber en conocimiento científico, la aspiración en hecho; y, con ello, la cosificación se adoptó como modo posible, único, legítimo y "natural" de relación del hombre con el mundo. Todo otro tipo de saber es sentado en el banquillo de los acusados de la razón instrumental y juzgado por su "tribunal".

Una consecuencia sorprendente del desarrollo científico-técnico ha sido la activación de las subjetividades sociales. Aunque la influencia ideológica de la racionalidad clásica conduce a una desactivación

cognoscitiva del hombre común y la vida cotidiana, relegados a la condición de receptores pasivos de los avances científico-técnicos, en la segunda mitad del siglo XX los nuevos problemas que aparecieron ante el hombre común, en especial el deterioro del medio ambiente, las consecuencias negativas de la introducción de algunos resultados científicos, el uso de los conocimientos con fines militares o su apropiación como bienes privados, etc., han producido una activación del hombre común, que ha cobrado formas sociales colectivas de movimientos y grupos de presión, los que han tenido una influencia notable en algunos avances cognoscitivos tendientes a la superación de la racionalidad clásica. Esto se refiere sobre todo al Holismo Ambientalista y la Bioética, fuertemente influidos por las demandas de la ciudadanía con respecto al problema ambiental y el uso de los descubrimientos y las tecnologías médicas.

RUPTURA DEL IDEAL CLÁSICO DE RACIONALIDAD A PRINCIPIOS DEL SIGLO XX. RACIONALIDAD CLÁSICA, NO CLÁSICA Y POST-CLÁSICA

Se pueden constatar históricamente dos momentos de ruptura con la racionalidad clásica. El primero, que podemos denominar como una racionalidad no clásica, está vinculado al pensamiento cuántico-relativista, que a principios del siglo XX cuestionó por primera vez elementos básicos del ideal clásico de racionalidad tales como la contraposición absoluta entre el sujeto y el objeto del conocimiento, y el presupuesto clásico de objetividad entendido como posicionamiento privilegiado del sujeto del conocimiento con respecto al objeto de investigación. En el ideal de racionalidad clásico las observaciones resultan constatación de propiedades del mundo, realizadas desde la posición privilegiada de un sujeto trascendental, ubicado fuera del mundo. Se asume el ideal clásico de objetividad, que reconoce la distinción de los objetos separados del sujeto como realidad independiente. Además, la cognición se piensa libre de limitaciones epistemológicas. Las ideas relativistas introdujeron una importante corrección, al situar al sujeto en un marco de referencia no privilegiado: las observaciones son relativas al punto de vista del observador. Por su parte, el pensamiento cuántico tomó en cuenta otra importante limitación epistemológica del sujeto: las observaciones afectan a lo observado.

El segundo, que podríamos denominar post-clásico, está relacionado con la introducción de las ideas historicistas en filosofía de la ciencia y, en general, con la extensión de la comprensión de la historicidad del conocimiento científico, desarrollada por varias tendencias epistemológicas a mediados del siglo XX: el pensamiento dialéctico, la escuela historicista, la hermenéutica.

La siguiente ruptura está vinculada a las propuestas teóricas de la Bioética Global, el Holismo Ambientalista, la Epistemología de Segundo Orden y el enfoque 'de la Complejidad'. Su extensión y alcance resultan tan amplios, que podemos hablar de una sustitución efectiva

del ideal clásico de racionalidad por uno nuevo.

NUEVAS PROPUESTAS TEÓRICAS QUE EMANAN DE LA PRÁCTICA DEL SABER Y DE LA TEORÍA DEL SABER

Aunque tienen expresiones teóricas bien delimitadas y fundamentadas, la estrecha relación de la problemática ambiental y bioética con las demandas de la ciudadanía nos permite afirmar que las rupturas que estas han provocado con el ideal de racionalidad clásico emanan de la práctica del saber. Análogamente, la relación de la Epistemología de Segundo Orden y el enfoque 'de la Complejidad' con las reflexiones teóricas nos permite afirmar que ambas emanan de la teoría del saber. Por supuesto, se trata de afirmaciones sumamente relativas, pues ambas emanan del proceso de vida y la reflexión teórica. Analicémoslas brevemente.

LA BIOÉTICA GLOBAL

Existen numerosas versiones de la Bioética, por eso insistimos en la consideración de los elementos de racionalidad no clásica propios de la Bioética Global propuesta por Van Rensselaert Potter. Así, diversos textos nos presentan la Bioética Global como una ética ambiental que rompe con el ideal clásico de objetividad, plantea una reformulación del objeto de la ciencia que incluye lo valorativo en la composición del conocimiento, y presenta una alternativa de construcción del conocimiento que supera la dicotomía del conocimiento científico y la vida cotidiana.

EL HOLISMO AMBIENTALISTA

Por su parte, el Holismo Ambientalista, en el que profundizaremos en el capítulo IX, centra su ruptura con el ideal clásico en la conceptualización de la Naturaleza y el lugar del hombre en ella; y cuestiona la influencia ideológica de los ideales clásicos en la vida cotidiana, incluso en el movimiento ambientalista.

LA EPISTEMOLOGÍA DE SEGUNDO ORDEN

La Nueva Epistemología –que abordaremos en el tercer capítulo– cuestiona los presupuestos cognitivos del ideal clásico: el supuesto de objetividad, la dicotomía sujeto-objeto, el lugar del método en la cognición.

LA COMPLEJIDAD

Las ideas de la complejidad retan el ideal clásico de racionalidad como transición del ideal de simplificación propio de la racionalidad clásica hacia uno de complejidad⁴. En la formulación de las ideas sobre la complejidad, han desempeñado un papel importante la lógica, la física del micromundo y la investigación de los sistemas dinámicos autorregulados no lineales.

La cognición en términos de complejidad se ha expresado de diversos modos y en concreciones especiales en las teorías contemporáneas que tributan a la nueva racionalidad. A partir de los años sesenta del siglo XX, los avances de la cibernética y la computación electrónica, las matemáticas y la revolución científico-técnica, así

como un importante conjunto de problemas científicos y prácticos no resueltos, impulsaron la investigación por los derroteros de ruptura que en la década del noventa comenzaron a agruparse bajo un denominador común: complejidad. Su surgimiento está vinculado a los debates científicos en torno a los nuevos conceptos, la responsabilidad científica, el alcance del conocimiento y su objetividad. Entre los participantes en estos debates, expuestos muchas veces en textos voluminosos, sobresalen científicos relevantes de nuestros días como F. Capra, H. von Foerster, M. Gell-Mann, H. Maturana, I. Prigogine, I. Stengers, R. Thom, F. Varela y E. Morin.

Hemos comenzado a comprender el mundo en términos de sistemas dinámicos, donde las interacciones entre los constituyentes de los sistemas y su entorno resultan tan importantes como el análisis de los componentes mismos. El mundo ha comenzado a dejar de ser un conjunto de objetos para presentarse a la mente y al conocimiento como realidad de interacciones de redes complejas, emergencia y devenir. Las contribuciones al estudio desde una perspectiva compleja han sido varias. También es variado el aparato conceptual, e incluso algunos autores no emplean el término complejidad para caracterizar sus nuevas propuestas. Desarrollos teóricos en el terreno de las matemáticas, la lógica y la geometría (teoría de catástrofe, teoría del caos, lógica difusa, geometría fractal), la cibernética y la informática, la ecología, la biología, la química, las neurociencias, la antropología, la ciencia política y el estudio de organizaciones sociales han confluído hacia la formulación de un nuevo tipo de visión de los objetos del mundo y del mundo en su conjunto. Es calificada como "filosofía de la inestabilidad" (Prigogine, 1989), "teoría del caos" (Lorenz, 1963: 130-141), "pensamiento complejo" (Morin, 1994), "constructivismo radical" (Foerster, 1998), "complejidad" (Gell-Mann, 1998), "ciencias de la complejidad" (Maldonado, 1999). No obstante la diversidad, incluso las profundas diferencias entre las propuestas concretas, asistimos a la maduración de una revolución científica de nuevo tipo cuyo resultado palpable es la elaboración de un cuadro del mundo que podríamos denominar complejo.

DIVERSIDAD DEL NUEVO PENSAMIENTO: LA COMPLEJIDAD COMO CIENCIA, COMO MÉTODO Y COMO COSMOVISIÓN

Como ha planteado Carlos Maldonado (1999), en los estudios sobre la complejidad pueden distinguirse tres líneas principales de trabajo y comprensión del asunto: a) la complejidad como ciencia (el estudio de la dinámica no lineal en diversos sistemas concretos); b) la complejidad como método de pensamiento (la propuesta de un método de pensamiento que supere las dicotomías de los enfoques disciplinarios del saber y que consiste básicamente en el aprendizaje del pensamiento relacional); y c) la complejidad como cosmovisión (la elaboración de una nueva mirada al mundo y al conocimiento que supere el reduccionismo a partir de las consideraciones holistas emergentes del pensamiento

sistémico). Son tres líneas de trabajo que se complementan y entrecruzan. De hecho, la complejidad como investigación de la dinámica no lineal está en la base del resto, pues constituye el sustento científico de las elaboraciones metodológicas y cosmovisivas. El desarrollo de las investigaciones de la dinámica no lineal y los debates epistemológicos y metodológicos han tenido un profundo impacto cosmovisivo. Las ideas de la complejidad han traído consigo una reevaluación del holismo, orientando la investigación hacia el estudio de la totalidad y la consideración de las propiedades emergentes que aparecen en ella. Asimismo, se ha reconsiderado críticamente el reduccionismo como metodología y como procedimiento de indagación. Viejas nociones que contraponían de manera absoluta lo simple y lo complejo han resultado desplazadas; y, simultáneamente con ello, se ha reafirmado la contraposición de lo simple y lo complejo en tanto ideales. La idea de la complejidad del mundo ha venido abriéndose paso y, con ella, se han cuestionado ideales modernos –como el de objetividad y dominio del hombre sobre la Naturaleza– profundamente arraigados en el pensamiento occidental; en su lugar, se ha propuesto la concertación de una "nueva alianza" (Prigogine, 1983), un nuevo diálogo del hombre con la Naturaleza, pues el determinismo, la causalidad y la certidumbre tienen límites impuestos por la creatividad de la Naturaleza.

RASGOS DISTINTIVOS DE LA RACIONALIDAD NO CLÁSICA EN EL PENSAMIENTO 'DE LA COMPLEJIDAD'

En este punto de nuestro análisis podemos resumir los elementos básicos del ideal de racionalidad compleja aportado por las ciencias de la complejidad:

a) Ha cambiado la noción de complejidad, que era entendida en sentido clásico como atributo indeseable de la realidad y se medía por el grado de dificultad para la comprensión, la complicación de los sistemas de cálculo y ecuaciones empleados.

Lo complejo estaba relacionado también con la incapacidad del sujeto para expresar mejor la realidad. De ahí que se considerase oportuno reducirla a formulaciones más simples, verbales o matemáticas. La nueva noción de lo complejo lo asume como atributo irreductible de la Naturaleza, de la cual el sujeto forma parte. Un atributo ordinario y cotidiano que no habíamos tomado en consideración antes. Lo complejo se manifiesta en que los sistemas de la Naturaleza no sólo no son "dados" de antemano, sino que devienen en el transcurso mismo de la interacción. Las propiedades del mundo y sus objetos son emergentes. No están "ahí" esperando a ser investigadas; emergen en el transcurso de las interacciones en que los sistemas se encuentran involucrados, y la cognición es una de esas interacciones a considerar.

b) Se enfatiza el carácter sistémico, integrador, de la Naturaleza,

no reducible al campo de ninguna disciplina científica especial. Desde el punto de vista metodológico, el holismo tiene preeminencia sobre el reduccionismo.

c) Se ha comprendido la creatividad como un atributo fundamental de la Naturaleza.

d) Las relaciones de determinación se caracterizan por la emergencia del orden a partir del desorden, y la superposición del "caos" y el "anti-caos". En el conocimiento del orden del mundo son tanto o más importantes los patrones que se configuran en el devenir de los sistemas, que las determinaciones rígidas. La predicción es posible, pero dentro de los marcos de indeterminación que el propio sistema porta al ser entidad no hecha, devenir.

Con relación a la cosmovisión en su conjunto, las ideas de la complejidad están produciendo un cambio profundo: una nueva comprensión de la relación parte-todo; un nuevo planteo del problema de la correlación determinismo-indeterminismo, ahora como determinismo caótico, caos determinista, confluencia de las tendencias al orden y al desorden implícitas en los sistemas, del "caos" y el "anti-caos"; un audaz cuestionamiento de la singularidad de la ciencia, el papel de las matemáticas y las ciencias formales; y, por último, una fuerte tendencia hacia la superación de los paradigmas positivistas en filosofía de la ciencia, así como en nuestro modo de concebir la interacción del hombre con el mundo.

Cinco aspectos pueden resumir el alcance cosmovisivo del nuevo pensamiento emergente:

1) Se abre un espacio mayor para la comprensión dialéctica de la cognición humana como interrelación, donde se funden sujeto y objeto del conocimiento. Como han planteado algunos autores, la polémica del ser y el devenir, de Parménides y Heráclito, favorece a este último.

2) La complejidad no es una. Existen complejidades múltiples.

3) La emergencia de la nueva racionalidad científica ha planteado de modo radical y nuevo el problema de la artificialidad del mundo del hombre y el conocimiento. El valor del conocimiento, su estatuto propio y la correlación entre el sujeto, la subjetividad y el conocimiento objetivo. Estas nociones tienen especial importancia para la reelaboración de nuestra idea del mundo, en particular aquella que lo reducía a un conjunto más o menos concreto de entidades simples y discretas.

4) La apertura de una correlación nueva entre ciencia, valor y responsabilidad. La responsabilidad como un atributo inherente a la objetividad, orientado hacia la sociedad desde el interior de la ciencia, y no hacia la sociedad como algo externo a la ciencia. La interpenetración y enriquecimiento mutuo de la filosofía y la ciencia, la comprensión del conocimiento como valor, junto a la necesidad de elaborar un saber científico

transdisciplinar, han hecho posible el reconocimiento de la unidad de las ciencias naturales y sociales. En la unificación del saber, un papel importante le corresponde a la reflexión teórica sobre la moralidad humana.

5) El mundo no es de suma cero. El mundo no es una entidad completa, donde todo está hecho de antemano para que un sujeto cognoscente lo descubra y asimile en su proceso cognitivo. La Naturaleza es creativa, y la emergencia de lo nuevo en ella es un asunto esencial que cualifica el nuevo paradigma.

Podemos entonces precisar el contenido de la revolución inadvertida: ella consiste en la sustitución del ideal clásico de racionalidad por uno nuevo, complejo, mediante la reformulación del presupuesto de objetividad, la superación de la dicotomía de las ciencias naturales y las ciencias sociales, la ciencia y la moral, el conocimiento y los valores.

Notas

1 Nótese que no nos referimos a la creatividad siempre presente en la producción científica, sino a la creación, a la conversión de sus conocimientos e intervenciones en actos creadores de entidades que se incorporan a los procesos naturales de modo constructivo o destructivo.

2 En la modernidad, el saber científico resultó privilegiado mediante un procedimiento de legitimación que deslegitimaba al resto de los saberes, incluido el saber cotidiano. Los debates científicos contemporáneos plantean la necesidad de superar ese modelo de legitimación dicotómico y excluyente.

3 La legitimación moderna consiste en 1) apelar a la razón y al método como principios universales; 2) la orientación hacia el presupuesto clásico de objetividad; y 3) una relación dual y contradictoria con respecto a la vida cotidiana. De una parte, se consideró a la ciencia como vía para dotar al hombre de un conocimiento certero sobre la Naturaleza, que lo colocase en posición de ejercer el dominio y control sobre ella. La ciencia fue entendida como un servicio para poner el conocimiento a disposición de los seres humanos y garantizarles una vida mejor. Estaba entonces orientada a la vida cotidiana como destinataria de los resultados y ello era compatible y contribuía con su ethos humanista. De otra parte, la producción de conocimientos se delimitó como una actividad específica y rigurosa que no sólo estaba alejada de la vida cotidiana y sus criterios, sino que también podía ser totalmente opuesta a ella. La vida cotidiana fue considerada como elemento receptor pasivo, incapaz de producir un conocimiento competente con el conocimiento científico o, en todo caso, abrumadoramente inferior a aquel. Esta relación dual justificó la inferioridad cognoscitiva de la cotidianeidad y devaluó la competencia de cualquier conocimiento proveniente de ella. El resto de los saberes corrieron la misma suerte. La razón, el método y el presupuesto clásico de objetividad garantizaban la supremacía del saber científico por encima de cualquier otro saber,

mientras que la vida cotidiana, concebida como destinataria de los resultados científicos, contribuía a su legitimación social.

4 En su libro *Complexification (Complejización)*, J. Casti (1995) ha expuesto de manera sistematizada los puntos de ruptura entre el ideal de simplificación y el de complejidad. Los títulos de los capítulos de este libro recogen las tesis básicas del ideal de simplificación, mientras la exposición desarrollada en cada uno de ellos explicita cómo las diversas teorías de ruptura argumentan la complejidad de los sistemas investigados y demuestran la falsedad de las tesis simplificadoras, las que se asumen con frecuencia en la investigación científica como intuiciones acerca de los comportamientos esperados en la evolución de los sistemas investigados. A la tesis simplificadora "Pequeños cambios graduales en las causas producen cambios pequeños y graduales en los efectos", el pensamiento de la complejidad opone la tesis de lo catastrófico, la amplificación por fluctuaciones en los sistemas complejos. A la tesis simplificadora "El comportamiento de los sistemas según reglas deterministas conduce a eventos completamente predecibles", se opone la tesis compleja del caos como resultado del desenvolvimiento determinista de un sistema. A la tesis simplificadora "Todas las verdades del mundo real son consecuencias lógicas de seguir un conjunto de reglas", se opone la tesis compleja de la paradoja, la ilusión, el círculo virtuoso –la curva generadora–, la multiplicidad de verdades en una relación cognoscitiva. A la tesis simplificadora "Los sistemas complicados pueden ser entendidos al descomponerlos en partes simples", se opone la tesis compleja de la irreductibilidad cualitativa de las propiedades emergentes en los sistemas complejos. A la tesis simplificadora "La conducta sorprendente es el resultado de interacciones complicadas, difíciles de comprender, entre las partes componentes del sistema", se opone la tesis de lo complejo emergente como resultado de interacciones simples. A la tesis de la separación absoluta entre lo simple y lo complejo, se opone la tesis de la interconexión entre ambos momentos en la dinámica de los sistemas complejos.

Como citar este documento: Sotolongo Codina, Pedro Luis; Delgado Díaz, Carlos Jesús. **Capítulo III. La epistemología hermenéutica de segundo orden.** *En publicación: La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo* Pedro Luis Sotolongo Codina; Carlos Jesús Delgado Díaz. 2006 ISBN 987-1183-33-X

Acceso al texto completo:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/soto/Capitulo%20III.pdf>

Descriptores Tematicos: investigacion social; epistemologia; ciencias sociales

[Ver índice](#)

[Ver texto completo en pdf](#)

Capítulo III. La epistemología hermenéutica de segundo orden

INTRODUCCIÓN

No es difícil percatarse, siguiendo los vericuetos de la historia de la búsqueda "de un saber verdadero" por parte de los seres humanos (su historia "epistemológica"), de que la misma, de época en época, ha estado guiada por cierta comprensión –específica para cada una de esas épocas– de que de esa empresa secular suya se hacían los propios seres humanos involucrados en ella. Ni tampoco es difícil constatar, aunque no deja de constituir una curiosa circunstancia, que tal comprensión epocal que los seres humanos se hacían de su empresa cognitiva para con el resto del mundo quedase "compendiada" en una suerte de "formulación sintetizadora" o "figura articuladora" que se erigía –y era aceptada como tal– en "figura epistemológica clásica" para la época en cuestión, como expresión que con máximo laconismo era capaz de caracterizar esa comprensión aceptada entre ellos acerca de la índole esencial de los caminos de búsqueda "del saber verdadero". La circunstancia de que "la relación objeto-sujeto" –"canonizada" como "figura epistemológica clásica" desde hace mucho por "los modernos"– continúe siendo utilizada en la actualidad por muchos para caracterizar nuestras actividades cognitivas, cuando nuestra época pugna ya por distinguirse epocalmente (demarcándose) de esa modernidad aunque sea apelando a la insuficiente –por correlativa aún– denominación de "posmodernidad", no debe hacernos olvidar que:

- tal "figura epistemológica" no ha sido la primera formulación sintética a través de la cual se ha intentado caracterizar esa relación más general entre los seres humanos y el resto del mundo cuando de lo que se trata es de la obtención de uno u otro saber; y

- dicha "figura epistemológica" ya ha experimentado mutaciones ulteriores y continúa experimentándolas ante nuestros ojos.

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

LA "FIGURA EPISTEMOLÓGICA CLÁSICA" DE LA MODERNIDAD: SUS TRES TRATAMIENTOS BÁSICOS

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

Sujetos poseedores de Razón que, entonces, estaban siempre en correlación –más o menos opuestos– con objetos susceptibles de ser aprehendidos por esa racionalidad subjetiva. Ya los hombres y mujeres modernos, por tanto, dejaron de sentirse como microcosmos inmersos en el resto del macrocosmos, en íntima unidad con el mismo y por ello capaces de aprehenderlo en su racionalidad objetivamente existente; y, cada vez más, se sintieron seres dotados de una racionalidad propia que los capacitaba para la cognición, al poder representar racionalmente los objetos circundantes que en su irracionalidad se les oponían (re-presentándolos: volviendo a presentarlos, ya procesados por la Razón, es decir, "racionalizados").

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

La "bipolaridad" inherente a esta figura epistemológica de la relación objeto-sujeto convertida en "clásica" para la modernidad es la que ha condicionado una suerte de "oscilación" pendular muy característico del pensamiento moderno que, o bien pone en juego dicha figura desde posiciones epistemológicas objetivantes (gnoseologizantes), que privilegian desmedidamente al objeto en su relación con el sujeto; o bien lo hacen desde posiciones epistemológicas subjetivantes (fenomenologizantes), que privilegian desmedidamente al

sujeto en su relación con el objeto. Posicionamientos epistemológicos extremos que aún "contaminan" nuestra contemporaneidad con su proclividad a un pensar dicotómico.

Examinemos sucintamente cada uno de esos dos tratamientos epistemológicos extremos.

EL TRATAMIENTO GNOSEOLÓGICO

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

Equivale a "desconectar" al sujeto de la propia relación objetosujeto:

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

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

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

EL TRATAMIENTO FENOMENOLÓGICO

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

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

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

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

EL TRATAMIENTO HERMENÉUTICO

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

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

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

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

LA RECONSTRUCCIÓN DE ESA "FIGURA" EN LA CONTEMPORANEIDAD POSMODERNA

No es necesario contar demasiado en detalle lo que esta comprensión

moderna del saber, guiada por la figura epistemológica de la relación objeto-sujeto, hizo posible en la búsqueda de un saber verdadero. Son ampliamente conocidos sus avances y sus logros, que condujeron, a través de los siglos XVII, XVIII y XIX, al enorme auge de los conocimientos científicos que posibilitaron a su vez el desarrollo de sus aplicaciones tecnológicas; hecho del que, junto al avance ulterior del saber, ha hecho gala el recién finalizado siglo XX.

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

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

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

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

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

LA MUTACIÓN EN EL ESTATUTO DEL SUJETO

Es esta una mutación en nuestra comprensión del estatuto de los sujetos del saber, por la que comprendemos cada vez más que los sujetos del saber no son, ni pueden ser, una suerte de "espejos" cognitivos que "reflejan" la realidad "tal cual ella es" (aunque todavía nos guste a veces emplear esta expresión) y que mucho menos esos sujetos son, ni pueden ser, reducibles a la razón, menos aún a una razón centrada en sí misma, "transparente" para esos sujetos y ubicua, es decir, idéntica en todos los sujetos en todas partes del mundo. Y que tampoco esos sujetos son algo "ya listo y acabado" de una vez por todas que tiene como misión el aprehender "a posteriori" el mundo.

Por el contrario, hemos comprendido cada vez más que tales sujetos son, y sólo pueden ser, el resultado –nunca acabado como tal– de un proceso de constitución de subjetividades; proceso que en cada uno de nosotros comienza con el nacimiento y no termina sino con la muerte. Y que tal subjetividad, lejos de ser "transparente" a su portador, es "opaca" para el mismo, debido, por lo menos, a la

indefectible presencia del inconsciente individual como parte suya. Pero también porque, lejos de estar "centrada en sí misma", cada subjetividad es tramada desde un contexto que la trasciende y la articula a "los otros", a la praxis intersubjetiva con esos "otros", al socium al que pertenece, "descentrándola".

EL REDIMENSIONAMIENTO DEL OBJETO

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

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

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

LA MUTUA CONTEXTUALIZACIÓN DE OBJETO Y SUJETO DESDE LA PRAXIS COTIDIANA

Ya hicimos alusión más arriba a aquel tratamiento o perspectiva epistemológica hermenéutica con la que el investigador pretende abordar la figura epistemológica clásica moderna con la ausencia de "desconexión" de cualquiera de ambos polos de la relación objeto-sujeto, como "penetrando desde su interior" en una circularidad de objetivaciones y subjetivaciones que ve plasmada en las "parcelas del mundo" de las cuales forma parte dicho investigador y de las cuales "no puede sustraerse" ni aun deseándolo o intentándolo.

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

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

o tratamientos epistemológicos caracterizados anteriormente. Para esa "penetración hermenéutica desde el interior" real en la figura epistemológica clásica de la relación objeto-sujeto, se necesita acceder a ella desde una instancia mediadora que, sin "desconectar" –pero sin reducirse a– ninguno de los dos polos de dicha relación –el objeto o el sujeto–, los contenga de modo dialéctico a ambos. Esa instancia mediadora no es otra cosa que la aportada por la praxis cotidiana humana, conjugadora en sí misma de los aspectos objetivos y subjetivos del quehacer cotidiano de los hombres y mujeres sociales. Ello equivale a enriquecer con un tercer miembro –mediador– la relación epistemológica "moderna" clásica:

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

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

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

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

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

Guiados por la figura epistemológica clásica moderna, los sujetos del saber perseguían el propósito de lograr representaciones –re-presentaciones, es decir, unas "presentaciones de otra manera (racional)"–

de los objetos (irracionales) susceptibles de ser representados. A esa fidelidad que se pretendía lograr de las representaciones de los objetos a conocer se la consideraba, consecuentemente, la obtención de una objetividad "pura", es decir, "algo que correspondía exactamente a la cualidad inherente a los objetos" re-presentados, sin "contaminación" alguna proveniente de la subjetividad del investigador. Por lo tanto, el saber verdadero, a partir de la modernidad, era un saber "por correspondencia" con "lo investigado". Y, en consecuencia, su noción de verdad era la de una "verdad por correspondencia".

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

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

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

Es decir, investigamos siempre una inter-objetividad.

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

Aquella seguridad "moderna" en una "verdad por correspondencia" fue siendo erosionada por múltiples circunstancias que el avance del

saber durante el siglo XX fue estableciendo; pero, sobre todo, fueron dos nombres –uno de la primera mitad y otro de la segunda mitad del siglo XX– los que han contribuido más a ello: Kurt Gödel (en la Lógica y los sistemas formales axiomáticos) para el caso de las Ciencias Formales y Thomas Kuhn (en la Filosofía de la Ciencia) para las Ciencias Fáticas.

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

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

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

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

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

Lo que mueve entonces esa racionalidad instrumental no es

otra cosa que el poder abstracto del pensamiento que se conforma a reglas lógicas y metodológicas, independientes de todo contenido. Fue el Positivismo la corriente de pensamiento que se encontrara en posición de teorizar dicha formalización de la razón en razón instrumental; del mismo modo que el Pragmatismo teorizaría su independencia con relación a los valores externos a "lo científico".

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

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

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

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

LA EPISTEMOLOGÍA 'DE LA COMPLEJIDAD'

Los desarrollos contemporáneos del enfoque o pensamiento 'de la Complejidad', acaecidos sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, primeramente desde las Ciencias Naturales (en la Termodinámica de los procesos irreversibles; en la Biología evolutiva de poblaciones; en la Embriogénesis y en la Neurociencia, entre otras), así como también en las Ciencias Técnicas (en la Cibernética; en la

Teoría de la Información, por ejemplo); en la Modelación Matemática y más recientemente desde las propias Ciencias Sociales (por ejemplo en la Teoría de las Organizaciones) y en las Ciencias Humanas (por ejemplo, en la Psicología de la Intencionalidad y/o del Aprendizaje), fueron mostrando lo limitado y reduccionista de la comprensión moderna de la no interacción entre el Todo y sus Partes (por cierto, contraria a la comprensión de la causalidad de la Antigüedad y del Medioevo cristiano occidentales); y han ido poniendo de relieve todo un cúmulo de modalidades de "causalidad-inter-niveles", "causalidad circular" o "causalidad compleja" que no sólo resultó inherente a dichas interacciones Todo-Partes, sino que se ha ido comprobando que es la responsable del emerger espontáneo –auto-organizante– de órdenes superiores de complejidad (cualitativamente nuevos) a partir ya sea del desorden o de un orden inferior de complejidad. La vida se "auto-organizó", emergiendo del mundo no vivo; lo vivo racional (los seres humanos y la sociedad) se "auto-organizó", emergiendo de lo vivo no racional.

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

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

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

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

Los estudios de sistemas fuertemente alejados del equilibrio mostraron que es en tales circunstancias, fuertemente no lineales, cuando –a partir de un desordenamiento previo– emerge un nuevo orden de complejidad (como la vida, como los seres humanos y la sociedad). Orden

nuevo que, una vez emergido, es decir, una vez surgido-a-partir-de ("de abajo hacia arriba"), experimenta indefectiblemente nuevos alejamientos del renovado equilibrio que su aparición suscitó, para dar origen a sucesivos órdenes de complejidad ulterior. Órdenes de complejidad, por otra parte, no siempre predecibles, aunque previsibles.

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

Ello proporcionó además la explicación para la paradójica situación de que, teóricamente, en la ciencia lineal –la de los sistemas cerrados o aislados de su entorno, en equilibrio, estables, rígidamente deterministas– se produciría inevitablemente su desordenamiento, sobreviniendo en definitiva algún día la conocida "muerte térmica del universo" por la degradación irreversible de ese orden y el aumento incontrolable de entropía (la "muerte entrópica").

Mientras que lo que realmente se observa en el mundo, que lo que presenta son sistemas abiertos al entorno (capaces de intercambios de masa, energía, información y sentido con ese entorno), es el emerger irreversible de orden, de una complejidad creciente.

El mundo es ordenado porque es capaz de desordenarse autoorganizadamente (espontáneamente) para volverse a ordenar y para desordenarse subsiguientemente; es estable porque es capaz de desestabilizarse para estabilizarse y desestabilizarse ulteriormente; es equilibrado porque es capaz de desequilibrarse para volverse a equilibrar y desequilibrar; presenta facetas necesarias que son producto del azar y que a su vez se tornan azarosas; manifiesta aspectos predecibles que son resultado de aspectos impredecibles que dan lugar a nuevos aspectos predecibles.

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

Hoy sabemos ya, por todo lo señalado, que existen igualmente desórdenes, inestabilidades, desequilibrios, azares, impredecibilidades, deseables por beneficiosos ya sea para la naturaleza, ya sea para la sociedad y los seres humanos. Tan beneficiosos que, sin ellos, esa naturaleza,

o esa sociedad y esos seres humanos, no habrían llegado a existir. Otra faceta del "manejo" de la dialéctica-de-los-contrarios que no debe dejar de ser, por lo menos, mencionada es la comprensión usual y generalizada de la misma como una transformación directa e inmediata (sin mediaciones) entre los mismos. Uno u otro de los polos de los pares de contrarios dialécticos se tornaría "en-su-contrario" de modo directo e inmediato. Por ejemplo: la forma en contenido, y viceversa; la cantidad en cualidad, y viceversa (ambos en lo tocante al mundo en general); las fuerzas productivas en relaciones de producción, y viceversa; la base social material en superestructura social espiritual (ideal), y viceversa (en lo que respecta a las sociedades); lo singular en universal, y viceversa (en el ámbito del pensamiento). Semejante comprensión de la dialéctica-de-los-contrarios, muy usual y generalizada, ha conducido a la tradición de pensamiento dialéctico que la ha puesto en juego a una trampa en la que se encuentra atrapada sin aparente salida: una dicotomización innecesaria de esa dialéctica, que la torna formal y que no conduce –ni puede conducir– a la construcción de una verdadera complejidad sistémica del pensar dialéctico.

Dicho tratamiento de una dialéctica sólo de pares de contrarios es por su propia índole formal, dicotómica y asistémica. Formal, porque la comprensión de esa dialéctica entre contrarios sólo adquiere ribetes concretos, que posibilitan una comprensión real de la misma, cuando es comprendida contextualmente, es decir, como llevándose a cabo a través de determinadas mediaciones especificadas. Por ejemplo, la mediación del modo de producción, con relación a las transformaciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción; la mediación de la medida, con relación a las transformaciones entre cantidad y cualidad, etc. Mediaciones que conjugan en su interior manifestaciones de ambos contrarios y que, por lo mismo, son las que hacen posibles sus transformaciones mutuas (que no ocurrirían sin tales mediaciones, como solemos pretender). Y en donde cada una de tales mediaciones es susceptible, a su vez, de desdoblarse en un nuevo par de contrarios dialécticos (que tendrán asimismo su propia mediación), y así sucesivamente.

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

LA REFLEXIVIDAD DEL SABER

Todo lo que hemos expresado acerca de la necesidad de "contextualizar" siempre nuestros esfuerzos de indagación ha ido conduciendo al convencimiento de que no es posible indagar la sociedad y los seres

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

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

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

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

Para la investigación social clásica (o de primer orden), sustentada en el objetivismo, el centro del proceso de investigación es el objeto, y el sujeto debe ser objetivo en la producción de conocimiento.

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

Nota

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

Como citar este documento: Sotolongo Codina, Pedro Luis; Delgado Díaz, Carlos Jesús.

Capítulo IV. La complejidad y el diálogo transdisciplinario de saberes. *En publicación: La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo* Pedro Luis Sotolongo Codina; Carlos Jesús Delgado Díaz. 2006 ISBN 987-1183-33-X

Acceso al texto completo:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/soto/Capitulo%20IV.pdf>

Descriptorios Temáticos: transdisciplinariedad; multidisciplinariedad; interdisciplinariedad; ciencias sociales

[Ver índice](#)

[Ver texto completo en pdf](#)

Capítulo IV. La complejidad y el diálogo transdisciplinario de saberes

EXAMINAREMOS EN ESTE CAPÍTULO otra faceta del enfoque 'de la Complejidad' que también lo emparenta con las otras manifestaciones de ruptura con el ideal clásico –disciplinario– de racionalidad: su índole transdisciplinaria, condicionadora de la necesidad de un diálogo entre saberes.

Ello completará –junto a lo tratado en los tres capítulos anteriores– un primer nivel de generalidad en nuestro libro: el de una panorámica teórica 'de la Complejidad' como parte integrante de la revolución contemporánea del saber.

Sin embargo, antes de abordar "lo transdisciplinario" vinculado al enfoque 'de la Complejidad', estimamos conveniente dilucidar su correlación con "lo multidisciplinario" y "lo interdisciplinario", aunque sea porque en ocasiones, en debates, ensayos y artículos, se constata cierta promiscuidad en la utilización de dichos términos.

MULTIDISCIPLINA, INTERDISCIPLINA Y TRANSDISCIPLINA:

¿ANTAGONISMO O COMPLEMENTARIEDAD?

A juicio nuestro conviene distinguir, en lo posible, el ámbito de "lo multidisciplinario",

el de "lo interdisciplinario" y el de "lo transdisciplinario", si bien no debemos aspirar a trazar entre ellos fronteras demasiado rígidas e inflexibles, sino que, por el contrario, debemos estar pres- tos a admitirlas cuando así se nos manifiesten como difusas y flexibles. Difusas y flexibles, sí, pero existentes y delimitables en calidad de tales. Ante todo, habría que decir que la interdisciplina presupone ya, en un cierto sentido que explicitaremos, la multidisciplina. Expliquémonos: entendemos a la multidisciplina como el esfuerzo indagatorio convergente de varias disciplinas diferentes hacia el abordaje de un mismo problema o situación a dilucidar. Por lo general, tal problema o situación ha venido siendo indagado por una u otra disciplina como su objeto de estudio y, en cierto momento, dicho objeto de estudio comienza a ser abordado "multidisciplinariamente" con el concurso convergente (a veces de los métodos, a veces de los desarrollos conceptuales) de otras disciplinas. La Bioquímica y la Biofísica, entre otras, se ofrecen como ejemplos de la multidisciplina.

Por otra parte, la interdisciplina la comprendemos como aquel esfuerzo indagatorio, también convergente, entre varias disciplinas –y, por lo mismo, en ese sentido, presupone la multidisciplinariedad– pero que persigue el objetivo de obtener "cuotas de saber" acerca de un objeto de estudio nuevo, diferente a los objetos de estudio que pudieran estar previamente delimitados disciplinaria o incluso multidisciplinariamente. La Ingeniería Genética y la Inteligencia Artificial, entre otras, se ofrecen como ejemplos de la interdisciplina.

Por lo mismo, la interdisciplina es una empresa indagatoria más ambiciosa que la multidisciplina. Si esta última encuentra uno u otro objeto de indagación más o menos delimitado disciplinariamente, aquella, como parte de sus esfuerzos indagatorios, tiene que delimitar interdisciplinariamente un objeto de estudio previamente no delimitado disciplinariamente. Y obtener "cuotas de nuevo saber" acerca del mismo. Por ello es que, a nuestro juicio, se habla mucho más de interdisciplina que la que realmente se lleva cabo, siendo en realidad multidisciplinarias muchas de las pretendidas iniciativas interdisciplinarias.

A su vez, reconocemos a la transdisciplina como el esfuerzo indagatorio que persigue obtener "cuotas de saber" análogas sobre diferentes objetos de estudio disciplinarios, multidisciplinarios o interdisciplinarios –incluso aparentemente muy alejados y divergentes entre sí– articulándolas de manera que vayan conformando un corpus de conocimientos que trasciende cualquiera de dichas disciplinas, multidisciplinas e interdisciplinas. El enfoque 'de la Complejidad', la Bioética Global, el Holismo Ambientalista, entre otros, se ofrecen como ejemplos de la transdisciplina.

De lo expresado se desprende que la multidisciplina, la interdisciplina y la transdisciplina son en realidad esfuerzos indagatorios que, lejos de contradecirse, se complementan. En el caso de la multidisciplina

y la interdisciplina, tal complementariedad es obvia; de hecho, la última presupone la primera en un cierto sentido ya aludido. Menos evidente es la complementariedad entre multidisciplina y transdisciplina o entre interdisciplina y transdisciplina, si bien esta se halla en la circunstancia –que examinaremos más de cerca para el caso del enfoque transdisciplinario 'de la Complejidad'– de que uno u otro corpus de saber transdisciplinarios, si bien trascienden lo disciplinario, lo multidisciplinario y lo interdisciplinario, se nutren de dichos ámbitos indagatorios y los pertrechan y fecundan con sus propios resultados conceptuales, metodológicos y/o metódicos transdisciplinarios.

LA ÍNDOLE TRANSDISCIPLINARIA DEL ENFOQUE 'DE LA COMPLEJIDAD'. ¿ELIMINA LA TRANSDISCIPLINARIEDAD A LAS DISCIPLINAS?

En ocasiones se afirma que el advenimiento de la multidisciplina, la interdisciplina y, sobre todo, la transdisciplina "eliminará" a las disciplinas. El caso de la índole transdisciplinaria del enfoque 'de la Complejidad', que es el más central para nuestros propósitos, nos brinda la ocasión para dilucidar la supuesta "eliminación" de las disciplinas por la transdisciplina.

La historia del surgimiento del enfoque 'de la Complejidad' constituye un fehaciente desmentido a la aludida afirmación acerca de la "eliminación" de las disciplinas. Tal historia –desde las primeras décadas del siglo XX, con mayor intensidad y evidencia en su segundo tercio, hasta la eclosión como tal del campo que hoy denominamos teoría o enfoque 'de la Complejidad' en la década del ochenta de dicho siglo– atestigua cómo su corpus transdisciplinario (conceptual, metodológico y metódico) de conocimientos se ha ido constituyendo a partir de una u otra disciplina (por cierto de numerosas de ellas, exactas, naturales, técnicas y sociales) y, con posterioridad, las ha nutrido con lo elaborado transdisciplinariamente.

Así, nociones hoy arquetípicas del enfoque 'de la Complejidad', como "caos", "atractores", "espacio de fases", fueron asimiladas desde los estudios de la Dinámica Física; otras, como las nociones de "estructuras disipativas" y "ciclos autocatalíticos", se incorporaron desde la Termodinámica Física o Química y/o la Químico-Física; nociones como las de "bifurcaciones" y "fractales" usufructuaron desarrollos de la Dinámica Física y las Matemáticas; y la de "borrosidad" se incorporó desde la Lógica y las Ciencias Sociales; por su parte, las de "red distribuida", "red de redes", "retroalimentaciones", "conectividad", fueron tomadas de la Cibernética, las Neurociencias, la Sociología. Pero con todo ello se ha ido articulando todo un arsenal conceptual, metodológico y metódico propio del enfoque 'de la Complejidad' que, mutatis mutandi, ha ido trascendiendo todas aquellas disciplinas –o aquellas multi e interdisciplinas– que le aportaron uno u otro concepto o metódica. Pero hubo más: tal arsenal fue "retornando" a una u otra de dichas disciplinas, comenzó a ser empleado

por ellas; y, por cierto, no siempre fueron solamente la noción o nociones, ni el método o métodos, que originariamente dicha disciplina aportara a la transdisciplinariedad.

Así, hoy se emplean las nociones de "caos", "tractores", "bifurcaciones", "espacio de fases" y "estructuras disipativas", para mencionar sólo algunas, en las más diversas disciplinas naturales, técnicas y sociales; y la comprensión de "redes en red" ha sido adoptada como "metáfora central" por casi todo el espectro disciplinario.

De modo que, lejos de contradecir –y mucho menos "eliminar"– a las disciplinas, el enfoque 'de la Complejidad' lo que hace es nutrirse de ellas para realimentarlas posteriormente con sus propias elaboraciones. Lo mismo realizan otros saberes transdisciplinarios como la Bioética Global y el Holismo Ambientalista.

Otra cuestión importante es distinguir entre disciplina y enfoque disciplinario. La transdisciplinariedad no elimina las disciplinas, pero sí pone fin al predominio de los enfoques disciplinarios, es decir, a la pretensión exagerada que supone que desde la perspectiva de una disciplina aislada se puede aportar un conocimiento totalizador sobre el mundo.

LA TRANSDISCIPLINARIEDAD Y EL DIÁLOGO DE SABERES
Indudablemente, tal fructificación mutua –conceptual, metodológica y metódica– entre la transdisciplina y las disciplinas, las multidisciplinas y las interdisciplinas, implica, de suyo, la presencia de un "diálogo" entre sus respectivos saberes. Diálogo que, por parcial y localizado que sea al inicio, se va ampliando y profundizando después, a medida que se va tejiendo la madeja del corpus de saber transdisciplinario que va trazando "puentes" conceptuales, metódicos y/o metodológicos entre los saberes "dialogantes".

Esta característica de "lo transdisciplinario" –que comparte con lo multi e interdisciplinario y que profundiza ulteriormente– es otro de los aspectos que contribuyen también a la demarcación de los saberes contemporáneos ya mencionados que lo ponen en juego, con relación a otro de los rasgos del ideal clásico –moderno– de racionalidad: la disciplinarización del saber.

Como sabemos, dicho ideal fue constituyendo uno tras otro saberes encerrados en fronteras disciplinares, lo que, si bien constituyó en sus primeras etapas un proceso de diferenciación necesario y útil del anterior saber indiferenciado, concomitante además con el ideal analítico (desmembrar las totalidades –que se consideraban demasiado complejas, lo que para aquella época era sinónimo de complicadas, para ser aprehendidas de manera directa e inmediata– en sus partes para "analizarlas"), comenzó, a partir de cierto momento, a convertirse dialécticamente en su contrario, es decir, en algo que obstaculizaba en medida creciente la aprehensión de tales totalidades –para no hablar de los perjudiciales efectos de las "deformaciones disciplinarias" de unos u otros "especialistas" de tal

o cual disciplina, cuya "jerga" especializada se fue tornando ininteligible para las otras disciplinas y los otros especialistas, qué decir para el-hombre-(y-la-mujer)-de-la-calle.

Michel Foucault ha argumentado extensamente acerca del poder-disciplinario, ese usufructo (como tendremos ocasión de constatar cuando nos concentremos, en capítulos posteriores, en la caracterización compleja de la vida cotidiana) de las desiguales-circunstancias-en-favor-de-algunos (los especialistas de una u otra disciplina) y en-desfavor-de-otros (los no pertenecientes a las mismas), que ha caracterizado, y sigue caracterizando, al ejercicio de los saberes disciplinarios.

Posiblemente todos hemos sentido, en una u otra ocasión, lo difícil que se torna ser aceptado por "los expertos" especializados en una u otra disciplina cuando no se procede de la misma y se intenta vincularse con ella. Tales conformaciones (prácticas) de saber-poder-disciplinario han sido –y lo son aún– uno de los principales obstáculos para el diálogo multi, inter y transdisciplinario.

Por cierto, retornando a la aludida comprensión moderna de "lo complejo" como sinónimo de "lo complicado", resultó que el pathos analítico que era concomitante a los esfuerzos disciplinarios, a pesar de los indudables y magníficos logros científicos y técnicos que hizo posible, conocidos por todos, no fue capaz, sin embargo, de realizar aquella aspiración inicial suya de, una vez aprehendidas analíticamente (es decir, analizadas) las partes, volverlas a reunir para proceder entonces, pertrechados ya con ese saber analítico acerca de las mismas, a obtener la nueva "cosecha" de un saber sintético acerca de "lo complicado" (es decir, "o complejo" para aquella época), de las totalidades de origen. Era como si la Complejidad eludiera al saber analítico.

Hoy sabemos por qué. Aquella empresa analítica de separar en partes las totalidades nos privaba de aprehender precisamente lo que genera la Complejidad: las interacciones internas (y no cualesquiera de ellas, sino las de carácter no-lineal) entre las partes (que entonces ya no son "partes", sino que constituyen "componentes" de algo que las trasciende). La ciencia analítica tiene que contentarse, por su propia naturaleza, con aprehender las interacciones externas entre partes que ya "no componen" algo mayor (la tercera ley de Newton, con su aprehensión de la universalidad de la acción y la reacción, cada una de ellas externa a la otra parte, es la formulación paradigmática de tales circunstancias).

Por el contrario, para el pensamiento 'de la Complejidad', "lo complejo" no es ya más sinónimo de "lo complicado"; "lo complejo" es sencillamente eso, "complejo", y como tal debe ser aprehendido. Pero para ello la ciencia analítica no nos ha legado demasiados medios y herramientas cognitivas. Y la empresa de elaborarlas ha sido, en verdad, la historia, durante buena parte del siglo XX, de la eclosión del pensamiento 'de la Complejidad'.

Y para ello ha habido que renunciar a esa desmembración en partes de las totalidades y elaborar medios conceptuales, metodológicos

y metódicos (elaboración que está lejos de haber concluido, por "lo joven", epocalmente hablando, del esfuerzo) para su aprehensión inmediata como totalidades complejas. No es sorprendente, entonces, que la metáfora de "la red de redes" o de "redes en red" se haya convertido en la central para el pensamiento o enfoque 'de la Complejidad'. En dicha comprensión –de índole holista– todo el saber-acerca-de-las-partes puede –y debe– aprovecharse, pero como aquello que nos permite proceder a su ulterior caracterización como componentes tramados en las aludidas redes-en-red. Y el centro de gravedad de esos esfuerzos holistas es precisamente la caracterización de la dinámica procesual de tales redes, sean entre átomos (moléculas, sólidos, líquidos y/o gases); entre moléculas (macromoléculas, células); entre células (tejidos, órganos, organismos vivos); entre organismos vivos (poblaciones, especies); entre seres humanos (grupos sociales, sociedades); entre estrellas (agrupaciones estelares, galaxias); entre galaxias (constelaciones galácticas; la metagalaxia), etc. Y cada una de tales redes constituye en sí misma sólo un nodo tramado en las redes de mayor complejidad.

PERO EL "DIÁLOGO" entre saberes disciplinarios, multi, inter y transdisciplinarios no es el único que se constata en el decurso del saber contemporáneo. Ni es el único necesario. El ideal clásico –moderno– de racionalidad, como tuvimos ocasión de tratar en los dos primeros capítulos, nos ha legado otras múltiples dicotomías cognitivas –y de otra índole– que urge trascender. Y para ello es imprescindible poner en juego otros "diálogos" entre los polos "dicotomizados".

EL DIÁLOGO ENTRE DIFERENTES CULTURAS CIVILIZATORIAS Y SUS SABERES RESPECTIVOS

En los primeros capítulos nos referimos a la perjudicial división que hemos heredado entre "la cultura científica" (identificada con las ciencias exactas, naturales y/o técnicas, es decir, las consideradas "duras") y "la cultura humanística" (identificada con las ciencias sociales y humanas, consideradas "suaves" o "blandas"). A tal dicotomía se le sobrepone, en Occidente, la del saber y la cultura occidental y el saber y la cultura oriental (entendidos estos últimos en ocasiones en sentido lato, es decir, todo saber y cultura no occidentales –incluidos entonces, por ejemplo, el saber y la cultura del África subsahariana y el saber y la cultura islámico-musulmana–, y en ocasiones en sentido estrecho, como saber y cultura del Extremo Oriente).

No es un secreto que el saber y la cultura occidentales de la modernidad han pretendido –y, de hecho, han ejercido– un papel hegemónico con relación a todos esos otros saberes y culturas. El colonialismo primero, el neocolonialismo después y ahora la globalización de signo neoliberal han vehiculado e instrumentalizado tales prácticas

cognitivas y culturales (y otras mucho más crudas) hegemónicas. Componente indispensable de la necesaria y urgente superación liberadora y emancipadora de tales hegemonías cognitivas y culturales es, sin dudas, el diálogo entre las diferentes culturas civilizatorias y entre sus respectivos saberes. Debe apuntarse por cierto que, en algunas de las culturas no-occidentales, la comprensión holista y transdisciplinaria –y, en ocasiones, incluso la jerarquización de las interacciones no-lineales (como en la medicina tradicional oriental con su secular visión "en redes")– se ha mantenido mucho más incólume (a pesar de los intentos coloniales, neocoloniales y neoliberal-globalizadores de entronizar en sus respectivas regiones de impacto la racionalidad analítica moderna); y, por lo mismo, el diálogo intercultural e inter-civilizatorio con ellas puede, en efecto, fertilizar ulteriormente los actuales esfuerzos de occidente por trascender el ideal moderno de racionalidad.

Pero no es el aludido "centrismo occidental" (respecto a todo lo no occidental) el único que padecemos –y a veces ejercemos, haciéndolo padecer a otros– en nuestra contemporaneidad. Los pueblos y naciones que pertenecemos al sur de esa "occidentalidad" conocemos muy bien otro de tales "centrismos": el "eurocentrismo" de nuestras antiguas metrópolis coloniales y neocoloniales.

A través de tal "eurocentrismo", han sido muchos los intentos –desafortunadamente en más de una ocasión exitosos– de imponernos modas, concepciones y metas de allende el Atlántico, que poco o nada tienen que ver con nuestras realidades y que las orientan y desvían en sentidos y direcciones que no favorecen nuestra identidad cultural y civilizatoria (sin desmedro de la legítima herencia cultural, hasta lingüística, que nos legaron). Y, lo que es peor, han sido muchos los oriundos de nuestro sur que se han sentido a menudo –y aún hoy se sienten– más identificados con maneras de pensar y de actuar, con las aspiraciones e ideales, con las realidades culturales y civilizatorias de ese lejano mundo europeo, que con las autóctonas.

Urge pues sustituir uno u otro de tales "centrismos", de inspiración hegemónica, con el diálogo fecundo entre saberes y culturas. Pero "diálogo" implica la actitud abierta a-aprender-del-otro, el reconocimiento de que el otro tiene algo que enseñarnos, y viceversa.

No sólo la vieja Europa ha intentado imponer lo suyo a nuestro sur americano (entendido como el que comienza en la orilla meridional del Río Grande –región caribeña comprendida– y termina en Tierra del Fuego). De mucho más cerca ha venido otro "centrismo": el del american way of life. Pero, en tanto tenemos un capítulo de libro dedicado a la globalización neoliberal, lo trataremos en ese contexto.

LA IRRUPCIÓN DEL "LEGO" EN EL SABER CONTEMPORÁNEO

Un aspecto fundamental en el diálogo de saberes corresponde a la

irrupción de los saberes desplazados, estigmatizados o simplemente devaluados por la preeminencia del saber científico en la modernidad.

El establecimiento del saber científico como saber hegemónico en la modernidad fue posible mediante un procedimiento de exclusión que, primero, delimitó los campos del saber científico por oposición al saber de la religiosidad y la escolástica medievales; y, segundo, delimitó el terreno del saber científico con respecto al saber cotidiano. La vida cotidiana y los saberes vinculados a ella fueron relegados a un plano menor, pues sólo el saber científico "positivo" era considerado capaz de conducirnos al conocimiento verdadero. Así, la riqueza de la vida cotidiana fue omitida, y se la consideró como pasividad receptora de los avances de la ciencia y el conocimiento científico.

El diálogo de saberes necesita y está promoviendo hoy el rescate de la legitimidad de esos saberes vinculados a la cotidianidad, incluido el hombre común, sus conocimientos, valores y creencias. Este es uno de los aspectos más álgidos, pues persisten las conformaciones de poder-saber disciplinario, las que ejercen una notable influencia en aras de la anulación del diálogo y la omisión de los saberes no científicos.

Los modos de irrupción del "lego" en el saber contemporáneo son variados. Entre ellos podemos destacar los siguientes:

- La activación del hombre común, que deja de ser receptor pasivo y demanda la participación y consideración del punto de vista de los no especialistas.
- La reconsideración del conocimiento aportado por culturas precedentes, o coexistentes, no dominantes.
- La consideración del espacio común a compartir por personas diferentes, verdaderos extraños morales y culturales que conviven y resuelven de conjunto problemas comunes.
- El diálogo con otras formas de saber, religiosas y esotéricas, que portan valores comunitarios.
- Y, finalmente, la demanda de una revaluación de las creencias.

Analicemos brevemente estos cinco aspectos. El hombre común ha dejado de ser un receptor pasivo de los avances de la ciencia y la técnica, y reclama su espacio en la discusión sobre la pertinencia del conocimiento científico, la necesidad y viabilidad de la introducción de los resultados de la ciencia y la técnica en la vida social. Esta participación puede estar signada negativamente por el anti-cientificismo y las tendencias alarmistas, pero no se reduce a ellas. Por su parte, se manifiesta positivamente en las preocupaciones y acciones ambientales de amplios sectores de la población mundial, en su rechazo a las guerras y al empleo indiscriminado de la ciencia y la técnica.

La cuestión epistemológica de interés en estos casos radica en que, desde la posición clásica de poder, los "especialistas" podrían rechazar el diálogo con los "legos", desconocedores, no especialistas, atribuyéndoles falta de conocimientos y competencias para el

diálogo. Sin embargo, los resultados de la ciencia y la técnica se vuelcan sobre una sociedad mundial; sus efectos no son intra-científicos sino socioculturales, de modo que el punto de vista de los otros, los "hombres comunes", ha de considerarse en la construcción colectiva de saber. Aquí, como en el resto de los "diálogos" posibles y demandados a los que hemos hecho alusión anteriormente, la naturaleza sociocultural de los problemas que se someten a debate es el fundamento último de la necesidad de un diálogo de saberes que no excluya, sino que por el contrario incluya, la diversidad de perspectivas humanas y no humanas, pues el "otro" puede ser también "la Naturaleza".

Otro tanto ocurre con los conocimientos aportados por culturas precedentes, que fueron rechazados en épocas anteriores como no científicos. Esto ocurrió con el conocimiento médico de las culturas dominadas, su sabiduría higiénica, el conocimiento de las plantas medicinales; pero no sólo en medicina, sino también con el conocimiento social, psicológico, sobre las plantas y animales, y las correlaciones entre diversos componentes de los ecosistemas naturales. Hoy se vuelve a estos conocimientos y se establece un diálogo que no necesariamente, ni siempre, es equitativo y leal.

Las nuevas ciencias están prestando especial atención al conocimiento acumulado por diversas culturas, en busca de nuevas fuentes naturales para, por ejemplo, el desarrollo de medicamentos. Esto ha conducido a una reconsideración y diálogo de la medicina científica occidental con otras prácticas, como la medicina tradicional china o el conocimiento de plantas medicinales por parte de diversos pueblos indígenas y culturas. Sin embargo, en las condiciones actuales de dominación, se ha comenzado a desarrollar una nueva forma de hegemonismo y explotación, cuando el diálogo se torna, por ejemplo, biopiratería. Se busca en otros pueblos un conocimiento que se lleva a los centros de poder, se decodifica y se patenta para hacerlo funcionar, entonces, en el contexto de las bien conocidas relaciones de dominación y explotación.

Además, es necesario considerar la diversidad cultural coexistente no sólo en diversas regiones del mundo, sino también concentrada en las megalópolis del presente, donde conviven personas de diversas culturas, religiones, etnias y pueblos. Ello conduce a la necesidad de resolver asuntos comunes desde una diversidad de perspectivas de valoración y creencias coexistentes; los "extraños morales" que coexisten deben encontrar el bien común. Asuntos como la atención de salud o la educación de los hijos exigen un diálogo constante entre los saberes que esas culturas y personas portan, y no pueden continuar reduciéndose a los imperativos de dominación de una cultura o a un tipo de ideología científica impuesta a ellos.

No menos importante es la necesidad de un diálogo entre las ciencias y las creencias, así como una revaluación de estas últimas. En las diversas creencias religiosas se encuentran elementos de

valor que han sido acumulados en las culturas, sociedades y pueblos, y que no pueden echarse a un lado cuando se trata de resolver asuntos culturales y sociales donde el saber científico tiene necesidad de considerar todas las aristas posibles. Un problema como, por ejemplo, el ambiental no puede desconocer las perspectivas científicas posibles, ni el aporte de las perspectivas ideológicas que, desde la religiosidad, aportan un punto de vista humano a considerar y con el cual es necesario dialogar.

No menos importante es la reconsideración de las creencias.

La modernidad nos aportó un modelo de contraposición entre ciencia y creencia, verdad y error, que conduce a la imposibilidad de un diálogo entre ambas. Esta separación absoluta entre creencia y ciencia no es acertada. Ya en su memorable artículo "Filosofía de la inestabilidad", Ilya Prigogine (1989) señalaba el lado ideológico de toda producción científica. El conocimiento científico está preñado de valores y funciona ideológicamente.

Como ha argumentado Pablo González Casanova (2004a) en el epígrafe "Ciencias y creencias" de su reciente libro *Las nuevas ciencias y las humanidades*. De la academia a la política, no sólo los orígenes de la ciencia y la filosofía occidentales deben buscarse en las creencias de los griegos del siglo VI a.C. y en las creencias judeocristianas. La separación que tuvo lugar a lo largo del desarrollo de la cultura occidental nos ha conducido al error de considerar a la ciencia libre de creencias:

Desde el siglo XIX, sin desafiar necesariamente al cristianismo y hasta dejando a Dios lo que es de Dios y a las ciencias lo que es de las ciencias, los filósofos, ideólogos y científicos de Occidente consolidan el espacio laico del conocimiento y de la política. Su hazaña los llevó a pensar que el mundo de las ciencias es del todo ajeno al de las creencias, los valores, el poder y los intereses. Eso era un error ignoto. Las creencias en las ciencias son tan fuertes o más que en las religiones. Las ideas y los sentimientos que entrañan remueven a los hombres y mujeres de ciencia, como a Monsieur Teste; ajustan sus molestias, avivan sus temores, sus esperanzas y sus terrores, sin que se muevan como querrían, libremente, y sólo movidos por las observaciones de las cosas y de sí mismos. Ciencias y creencias, costumbres y convenciones, sirven para decidir qué es y qué no es científico; qué es y qué no es una teoría, qué es y qué no es un método o prueba y qué es sólo filosofía (González Casanova, 2004a: 360).

LA IMPORTANCIA DEL DIÁLOGO DE SABERES PARA LA SOLUCIÓN DE LOS PROBLEMAS DE NUEVO TIPO

Como hemos esbozado en los temas anteriormente tratados, existe una notable coincidencia en la orientación de la Bioética Global, el Holismo Ambientalista y el pensamiento 'de la Complejidad' (incluidos aquí los desarrollos de la Nueva Epistemología). Orientación convergente que se expresa en la reconsideración del objeto de la ciencia y

una comprensión del conocimiento que supera la dicotomía entre conocimiento y valor propia de la modernidad. Sin embargo, aún en la actualidad, predomina la separación entre los especialistas que se ocupan de problemas bioéticos, ambientales y "complejos".

Existe un acercamiento mayor entre las ideas bioéticas y ambientalistas, de una parte, y las 'de Complejidad' y epistemológicas, de otra parte. Sin embargo, el tratamiento de los asuntos que se abordan desde estas perspectivas reclama constantemente un diálogo de saberes que las incluya y las aúne a otras perspectivas.

Sirvan de ejemplo de lo anterior asuntos tales como el hambre en el mundo, el calentamiento global y el cambio climático, el SIDA y las enfermedades reemergentes, el desarrollo de las biotecnologías y en especial la producción de alimentos transgénicos. En estos casos se constata la insuficiencia de los enfoques "específicos", "disciplinarios", aislados.

Analizados desde una perspectiva bioética, que privilegia la consideración de lo ético al interior de la ciencia y su producción de conocimientos y que incorpora la diversidad de actores sociales y la urgencia de un amplio diálogo entre ellos, quedan abiertas las incertidumbres de conocimiento –que son manejables en términos 'de Complejidad'–, las limitaciones del presupuesto clásico de objetividad –reconocidas por la Nueva Epistemología (de segundo orden)– y las consideraciones de futuro que se vislumbran con mayor claridad desde la perspectiva del Holismo Ambientalista.

Sin embargo, acercar estas perspectivas y abordar los problemas desde ellas al modo de parches engomados que reconstruyen una hoja de papel es absolutamente insuficiente. Se necesita un esfuerzo integrador transdisciplinario que las unifique en el análisis de los problemas. Y no se trata solamente de un deseo. El diálogo fructífero de saberes es posible por la comunidad de naturaleza de los problemas que abordan –problemas de nuevo tipo– y de las ideas que estas perspectivas de análisis tienen en común.

Como vemos, entre ellas sobresalen la integración de conocimiento y valor; la reconsideración del objeto de la ciencia y el lugar de la incertidumbre en el conocimiento; la preocupación por el futuro y las consecuencias a mediano y largo plazo de las intervenciones prácticas de los seres humanos.

Por otra parte, ha ocurrido también que la transdisciplinariedad se ha erigido en una especie de código, como por ejemplo, en los casos de la denominada Carta de la Transdisciplinariedad (1994) y La transdisciplinariedad. Manifiesto (Nicolescu, 1999), ocasiones en que "lo transdisciplinario", mutatis mutandi, adquiere estatus de programa de acción; lo que proporciona diversas aristas polémicas susceptibles de ser debatidas.

A partir del próximo capítulo, el libro entra en un segundo nivel de generalidad: el del impacto de la actual revolución en el saber sobre el saber social en particular.

Como citar este documento: Sotolongo Codina, Pedro Luis; Delgado Díaz, Carlos Jesús.
Capítulo V. Las ciencias sociales de nuevo tipo. *En publicación: La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo* Pedro Luis Sotolongo Codina; Carlos Jesús Delgado Díaz. 2006 ISBN 987-1183-33-X
Acceso al texto completo:
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/soto/Capitulo%20V.pdf>

Descriptores Tematicos: ciencias sociales; epistemología

[Ver índice](#)

[Ver texto completo en pdf](#)

Capítulo V. Las ciencias sociales de nuevo tipo

HABIENDO COMPLETADO a lo largo de los primeros cuatro capítulos un primer nivel de generalidad de la exposición, el de una panorámica teórica 'de la Complejidad' como parte integrante de la revolución contemporánea del saber, comenzaremos en este capítulo a abordar un segundo nivel de generalidad, el del impacto de la actual revolución en el saber sobre el saber social en particular.

Para ello, recapitemos primero algunas de las características del saber social tradicional en el que la mayoría de nosotros ha sido formada.

TEORIZACIONES "DE ESPALDAS" A LA CARACTERIZACIÓN EMPÍRICA Y CARACTERIZACIONES EMPÍRICAS "SIN MARCO TEÓRICO-INTERPRETATIVO" PRECISO

Mucho saber social enmarcado en la manera tradicional de "hacer ciencia" a partir del ideal moderno de racionalidad, y atrapado en las dicotomías que del mismo dimanaban y que ya tuviéramos ocasión de caracterizar en capítulos anteriores, ha estado signado por rasgos distintivos que, a su vez, fueron plasmando, *mutatis mutandi*, otra dicotomía: la del llamado saber académico o saber institucional versus el llamado saber del activista social o saber comunitario.

La mayoría de los investigadores sociales formados académicamente en instituciones universitarias –la institución paradigmática en cuanto a formación sistemática de indagadores sociales a partir de la modernidad– o bien permanecían en los campus universitarios al graduarse, pasando a integrar la nómina profesoral de los mismos, con mayor o menor tiempo para dedicar a la investigación social aparte de sus obligaciones docentes, o bien se trasladaban al graduarse a uno u otro centro o instituto especializado en investigaciones sociales, formando parte de su plantilla de investigadores, con mayor o menor tiempo para dedicar a la formación de otros indagadores sociales aparte de su labor de investigación. La primera variante ha sido –con algunas

excepciones, pero muy notables estas (la Escuela de Sociología Empírica de Chicago, el Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt)— característica de las investigaciones sociales en los países capitalistas desarrollados, y adoptada más o menos miméticamente por gobiernos y capas intelectuales en numerosos países subdesarrollados; mientras que la segunda variante era más frecuente —también con algunas excepciones igualmente notables (los desarrollos teórico-sociales de G. Lukács, las investigaciones sociales en la Universidad Lomonosov de Moscú)— para las investigaciones sociales en los países que durante el siglo XX emprendieron la vía del socialismo.

Sin embargo, tanto en uno como en otro caso, se producía y reproducía unilateralidad en esas investigaciones sociales: por una parte, se teorizaba predominantemente sin que existiese una clara referencia y/o articulación con uno u otro "demandante social" concreto, ni tampoco con descripciones empíricas caracterizadoras de las situaciones acerca de las que se teorizaba y que pudieran servir de punto de partida (para la selección adecuada del marco interpretativo teórico) y de punto de llegada (para la comprobación práctica de las conclusiones de esa teorización).

Los resultados son conocidos: mucha investigación social a lo largo del siglo recién finalizado —lo mismo en países capitalistas como en los que marchaban por el camino socialista— quedaba sin "usuarios", "engavetada" en las propias instituciones —universitarias o de otra índole— donde ellas mismas habían sido realizadas, e ignoradas, por "los prácticos". Otras veces, cuando aparecían "usuarios" prácticos, estos con frecuencia terminaban por comprobar que las conclusiones teóricas a las que habían arribado una u otra de esas investigaciones sociales no hallaban asidero en las realidades prácticas concretas en las que se suponía impactaran, y su destino final también era ser "engavetadas", sólo que esta vez en los cajones del "usuario". Por otro lado, los activistas sociales, autodidactas o no, enrolados o no en una o en otra organización con filiación política definida, o incluso indagadores sociales formados en las mismas instituciones ya aludidas pero con vocación de intervención comunitaria, emprendían estudios descriptivos y caracterizaciones empíricas de las realidades sociales más allegadas a sus intereses (o a los intereses de movimientos sociales, organizaciones políticas, organizaciones sindicales y/o campesinas a las que se hallaban frecuentemente ligados), pero muchas veces sin que se evidenciara en tales caracterizaciones sociales empíricas un marco teórico sólido aglutinador y orientador de su enfoque e interpretador de sus resultados empíricos, por más ciertos, acertados y concretos que estos fuesen.

La resultante también es conocida: una gran masa de datos extraídos de las situaciones sociales comunitarias (rurales o urbanas) específicas, sin un real aprovechamiento integral —cuando no ignorada completamente— para su generalización interpretativa por parte de "los teóricos"; un "encerramiento" de tales investigaciones sociales

empíricas en sus propios marcos locales, muchas veces sin salida a realidades sociales más globales con las cuales, sin embargo, se articulan y de las cuales muchas veces dependen.

Semejante situación de teóricos institucionales vueltos-deespaldas a los activistas sociales prácticos (y cómodamente adaptados a la quietud, el silencio y la apacible tranquilidad de los gabinetes universitarios y/o de los centros de investigación social, interrumpidos sólo por alguna que otra disputa teórica o querrela o rivalidad profesional entre teóricos), y de activistas sociales prácticos vueltos-deespaldas a los teóricos institucionales (e incómodamente desafiados por las inquietudes, el bullicio y la desazonadora intranquilidad de los problemas no resueltos y de las carencias e injusticias de las comunidades de gentes "comunes", interrumpidos sólo por alguna esporádica oportunidad de participación en algún curso o seminario formativo), ha sido la generadora de esa dicotomía, bien familiar, entre un saber académico y un saber comunitario.

El mayor perjudicado por dicha situación dicotómica –a la que, reiteramos, pueden hallársele excepciones notables, pero excepciones al fin– ha sido el propio saber social. Su avance ha sido menos integrado, más fragmentario, más unilateral y más lento de lo que hubiese podido ser; y, lo que es más importante aún, ha tenido menos impacto sobre las situaciones sociales concretas que demandaban ser adecuadamente aprehendidas, conceptual y prácticamente, para poder ser trascendidas.

Con lo expresado, no queremos decir en absoluto que el saber social, por sí mismo, pueda erigirse en el único y exclusivo agente de las transformaciones sociales, pero sí que está llamado a aportar una importante contribución a las mismas. La desfavorable situación a que hemos aludido ha imposibilitado que ese impacto, necesario y urgente dadas las crudas realidades de nuestros países y sus comunidades, sea el que todos deseamos. Tales unilaterales formas organizativas implementadoras y vehiculizadoras del esfuerzo investigativo colectivo acerca de las realidades sociales han condicionado que, incluso en países que por su sistema socio-económico socialista estaban libres de otras limitantes capitalistas al desarrollo del saber, su comunidad de investigadores sociales no haya tenido un impacto mayor en la transformación y perfeccionamiento de tales sociedades. El altísimo precio que algunas de estas tuvieron que pagar por ello –y por otras deficiencias no relativas al saber social– es ya hartamente conocido.

A las circunstancias expresadas hay que sumar, además, otro rasgo compartido por la investigación social tradicional prevaleciente: el dimanante del predominio de las divisiones disciplinarias tan propias de la ciencia de la modernidad, con sus expertos, sus "jergas" especializadas, que fueron tornándose cada vez más ininteligibles para el hombre y la mujer "de la calle" y llevaron a las circunstancias ya tratadas en el capítulo IV.

La investigación social del siglo recién terminado no estuvo exenta de ello; ha sido un saber elaborado por "expertos" en una u otra disciplina social –por sociólogos, psicólogos, antropólogos, economistas, historiadores, etc.– a menudo sin contacto entre ellos, con orientación "verticalista" y de arriba-hacia-abajo, muchas veces con pretensiones de "diseño social", cuando no de "control social". Tales vicios han sido compartidos por la indagación social tanto en países capitalistas como en países que construyen el socialismo, en tanto dimanaban de circunstancias epocales del saber.

Las aludidas pretensiones de diseño y control social de gran parte de la investigación social dimanaban de –y realimentaban a– una epistemología mayormente objetivante, propia de las ciencias naturales, pero que reiteradamente se intentó "exportar" hacia las ciencias sociales, pues muchos argumentaban que sólo así ellas adquirirían el estatus de "cientificidad" y "rigurosidad" de las ciencias "duras". De tales buenas intenciones ha estado sembrado "el camino del infierno", de reduccionismos naturalizantes, darwinismos-sociales, sociologismos-positivizantes, etc., a lo largo de la pasada centuria. En esa epistemología objetivante –caracterizada en el capítulo III– el investigador social se asume a sí mismo como "observando" a su objeto social desde un "limbo" que se ubicaría fuera de ese objeto social indagado, lo que le permitiría "nadar y no mojarse –con subjetivismos– la ropa" durante la investigación.

Así, las orientaciones epistemológicas resultaron muy adecuadas a las correlaciones sociales de poder (dominación y control), ocultas tras los diseños pretendidamente científicos y objetivos.

Hoy sabemos, gracias a esa Nueva Epistemología de Segundo Orden (examinada ya en el capítulo III) y al pensamiento 'de la Complejidad' auto-organizante (que venimos tratando a lo largo de los capítulos anteriores), que tal pretensión de una "pura objetividad" es imposible de obtener, mucho más en la indagación social; y que semejante pathos de diseño y control sociales de-arriba-hacia-abajo que buscaban muchos resultados de investigaciones sociales provenía, realmente, de postulados ideológico-políticos y epistemológicos justificadores de las relaciones de dominación, y del desconocimiento de la índole "compleja" –no lineal y sensible a pequeñas variaciones en las condiciones de partida– de la dinámica social.

A LAS CRUDAS REALIDADES sociales contemporáneas les urge, entonces, una investigación social de nuevo tipo. Afortunadamente, muchas de las circunstancias que hemos venido señalando a lo largo de nuestros primeros cuatro capítulos como integrantes de la revolución contemporánea del saber, gracias a su impacto sobre el saber social, han contribuido y continúan contribuyendo a hacer factible el emerger de esa

forma de indagación social cualitativamente nueva.
Más aún, en nuestra propia región latinoamericana, como veremos más adelante en este mismo capítulo, se han producido aportes muy concretos a dicho empeño, de una relevancia que trasciende nuestros marcos geográficos.

LA NECESIDAD DE UNAS CIENCIAS SOCIALES DE NUEVO TIPO

¿Cómo plasmar ese nuevo tipo de ciencias sociales? ¿Hacia cuáles formas organizativas, implementadoras y vehiculadoras del saber social orientarnos, que superen la dicotomía entre "teóricos sociales" y "prácticos sociales", entre "académicos sociales" y "activistas sociales"? Hacemos notar que nos referimos a la superación de la dicotomía de labores entre los mismos y no a la existencia misma de investigadores más inclinados hacia la labor de conceptualización social e investigadores más inclinados a la labor de descripción y caracterización empírico-sociales.

Por supuesto que la respuesta a tales interrogantes –y a otras dimanantes de la desfavorable situación que hemos venido exponiendo– no podrá ser ofrecida sino por los resultados de los esfuerzos colectivos, de pensamiento y praxis, de múltiples gentes involucradas en el quehacer de la indagación social contemporánea, en diversas latitudes y longitudes de nuestro planeta, y a lo largo de todo un período histórico que decante los resultados más fructíferos.

Lo que a continuación apuntaremos es solamente un modesto intento de contribución de parte nuestra a ese esfuerzo colectivo ya en marcha desde hace algunos decenios, especialmente en nuestra región latinoamericana. Contribución que pretendemos realizar a través de la recolección –y en alguna medida generalización– de los resultados prácticos y teóricos de algunos de esos esfuerzos conocidos por nosotros.

DICHO LO ANTERIOR, nos parece que tales resultados de los esfuerzos ya puestos en marcha para la superación de la mencionada dicotomía en el saber social van evidenciando:

- Una orientación hacia formas mixtas organizativas de la indagación social, más colectivas y orientadas hacia la conformación de equipos de investigadores, integrados tanto por aquellos más proclives a la labor de conceptualización teórico-social como por los más inclinados a la labor de descripción empírico-social, y que persiguen objetivos de indagación comunes.
- Una orientación hacia formas participativas de implementación de la investigación social, orientadas a –e involucradas con– una investigación en y dentro de las propias realidades sociales a investigar, en el seno de las comunidades sociales que se investigan, dondequiera que estén.
- Una orientación hacia formas transformadoras de vehiculación de la indagación social, orientadas hacia la propiciación-desdeabajo (no hacia el diseño-desde-arriba) del cambio social.
- Una orientación hacia formas metodológicas cualitativas (no

reñidas con las cuantitativas) posibilitadoras de la investigación de la vida cotidiana de la gente y de los contenidos de sus prácticas colectivas características.

Esquematisando tales direcciones orientadoras para la indagación social, tendríamos:

Como ya señaláramos, algunos de los esfuerzos y resultados prácticos más significativos en algunas de las direcciones aludidas hacia el logro de una indagación social de nuevo tipo han sido aportados por investigadores –teóricos y activistas sociales– de diversos países latinoamericanos.

APORTES LATINOAMERICANOS PARA TRASCENDER LA DICOTOMÍA: LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, LA EDUCACIÓN POPULAR Y LA INVESTIGACIÓN-ACCIÓN-PARTICIPATIVA

En particular, son insoslayables –aunque con motivaciones y resultantes diferentes– las iniciativas puestas en juego desde nuestra región por la Teología de la Liberación, la Educación Popular y la Investigación-Acción-Participativa.

La Teología de la Liberación latinoamericana (entre cuyos representantes se hallan Leonardo Boff y Frei Betto) ha puesto en juego una reflexión hermenéutico-crítica acerca de la praxis histórica actual en las condiciones latinoamericanas, intentando hacer converger los ideales del cristianismo –de hondas raíces en la región– con las urgencias de la liberación de nuestros pueblos de la explotación, la dominación y la exclusión capitalistas e imperialistas (llamándolas por su nombre), y tratando de dejar atrás tristes realidades de divergencias entre tales ideales y urgencias (como, por ejemplo, el caso de la postura de la Iglesia Católica en Cuba desde el inicio mismo de su proceso revolucionario hasta hoy día).

El movimiento de la Educación Popular, liderado por Paulo Freire, ha desarrollado una ingente labor de reconceptualización y transformación de la implementación de las prácticas educativas tradicionales para insertarlas articuladamente en las realidades populares de nuestra región. Su "aprender enseñando y enseñar aprendiendo" es ya paradigmático para muchos de nosotros.

La Investigación-Acción-Participativa (IAP) (Fals Borda, entre otros), aun con sus altas y bajas, también está repensando y re-vehiculando el necesario impacto de la indagación social sobre nuestra vida social real y sus necesidades de solución de problemas ancestrales no resueltos.

Por otra parte, el movimiento que reivindica la tendencia hacia las metodologías cualitativas en las ciencias sociales, desde la vertiente de la descripción empírica de los fenómenos sociales, también está

enfascado en plasmar una jerarquización de la primacía de la práctica desde el acaecer de la vida cotidiana (los nombres de Fals Borda y Paulo Freire son, de nuevo, en nuestra región, paradigmáticos en este sentido).

EL "GIRO" EN LAS CIENCIAS SOCIALES HACIA LA VIDA COTIDIANA. SUS REGÍMENES DE PRÁCTICAS COLECTIVAS CARACTERÍSTICAS

El surgimiento del marxismo, con su jerarquización de la praxis social colectiva de carácter histórico, poniendo en relevancia su papel determinante para los destinos de toda sociedad, constituyó uno de los primeros hitos –si no el primero– en el proceso de transición hacia la práctica por parte del saber social. Ello, además, no es difícil de comprobar, aunque sólo fuese a partir de lo expresado en el capítulo III acerca de la nueva "figura epistemológica" actualmente en construcción colectiva. Su contenido es sumamente "familiar" para cualquier marxista. De hecho, en nuestros enfoques, solemos partir de, e involucrar, implícita o explícitamente, semejante figura epistemológica.

Pero de ello no se deriva, en modo alguno, que la misma haya resultado "familiar" a otras corrientes de pensamiento contemporáneas. Todo lo contrario, como es conocido, han existido y existen corrientes que han obviado ese papel contextualizador y mediador de la praxis humana y han enfatizado una comprensión directa e inmediata de la relación objeto-sujeto del saber (en ocasiones, como vimos también en el capítulo III, desde posiciones gnoseológicas, objetivantes –como ha sido el caso de corrientes de pensamiento tan relevantes para el siglo pasado como el positivismo y el estructuralismo–, y en otras ocasiones desde posiciones fenomenológicas, subjetivantes –como ha sido el caso del existencialismo, el interaccionismo simbólico y la etnometodología–, para sólo mencionar algunas corrientes con impacto en el saber social en el recién terminado siglo).

También hay que decir que, incluso dentro del propio marxismo, existieron –y aún están presentes– representantes del mismo que, a despecho de reconocer –declarativamente– el papel de la praxis en todo conocimiento humano, de hecho redujeron la caracterización del proceso del saber a una relación inmediata y directa entre el sujeto indagador y el objeto indagado (con privilegio de este último), en lo que podemos considerar una especie de "positivización" de semejante marxismo; y en esa "positivización" se llegó incluso a considerar a los objetos simbólicos del saber, construidos, como sabemos, como "concretos pensados", según enfatizaba el propio Marx (y con la participación activa del sujeto de conocimiento), como meros reflejos idénticos a las cosas y hechos mismos. Es decir que incluso dentro del propio pensamiento marxista ha habido –y aún hay– enfoques que remiten –de hecho, aunque no lo reconozcan– a la "figura" de la relación objeto-sujeto tratada en la forma "clásica", con lo que, se desee o no, se escamotea la primacía de la práctica para el saber.

Por otra parte, por el contrario, en algunas corrientes de pensamiento

no marxistas y en otras marxianas desarrolladas primordialmente en el mundo desarrollado, en uno u otro momento durante el siglo XX y, sobre todo, a partir de la segunda mitad del mismo, se han llevado a cabo desarrollos que implican lo que puede denominarse convencionalmente como una especie de "viraje o giro hacia la praxis", haciendo las mismas su contribución, muchas veces sin plena conciencia, al ya mencionado proceso de transición hacia la nueva "figura" epistemológica expuesta en el capítulo III.

En lo concerniente a la segunda mitad del siglo XX, entre las corrientes en las que han ocurrido desarrollos que conforman dicho "viraje", pueden mencionarse:

- en la filosofía del lenguaje post-analítica (post-wittgensteiniana), la concepción del lenguaje como actividad social práctica (los "juegos del lenguaje" de Wittgenstein, los "actos del habla" –speech acts– de Austin y Searle);
- en la filosofía "de los principios", la inversión de la direccionalidad desde la práctica hacia los principios teóricos, y no al revés (la filosofía de la acción basada en una "a-narcheia", de Gashe-Schurmann);
- en el gnoseologismo crítico de filiación kantiana, una hermenéutica ontológico-filosófica como teoría crítica de la sociedad (de la crítica de la razón práctica a la razón práctica como crítica, de Paul Ricoeur);
- en la Escuela de Filosofía Crítica de Frankfurt (segunda generación), la reivindicación de la praxis comunicativa y su nexa con una pragmática del lenguaje ordinario, de Habermas y Apel;
- en el post-estructuralismo francés, la reivindicación de las prácticas discursivas y de las prácticas de poder (los "dispositivos de poder-saber" y las "tecnologías del yo" de Foucault);
- en el Posmodernismo, la reivindicación del ejercicio o práctica del deseo (los "agenciamientos del deseo" de Deleuze, la "producción deseante" de Guattari y el propio Deleuze).

Estas corrientes marcan objetivamente –en ocasiones independientemente de la intención de los involucrados y por motivaciones muy variopintas– puntos de convergencia con los desarrollos marxistas en su jerarquización de la praxis que pueden, y deben, ser asimilados críticamente por la teoría social marxista (lo que no quiere decir que tal asimilación crítica haya siempre tenido lugar).

En lo concerniente a América Latina, acabamos de hacer mención más arriba a contribuciones a ese "giro" hacia la práctica por parte de diversas corrientes de indagación social de nuestra región. A ellas debemos agregar ahora los desarrollos filosóficos de Adolfo Sánchez Vázquez, desde el marxismo, con su "filosofía de la praxis" y acerca de la práctica "como ser del hombre".

Sin embargo, tal "giro" hacia la práctica social, a pesar de su importancia, no es aún suficiente. Se necesita asimismo, como ya apuntáramos, avanzar ulteriormente hacia las raíces de toda práctica social:

la vida cotidiana. Ya vimos algunos de los esfuerzos que se llevan a cabo actualmente por orientar la indagación social hacia esa vida cotidiana. Ahora quisiéramos detenernos en el tópico de la conceptualización teórica de esa vida cotidiana –aunque sea someramente ya que tendremos en nuestra exposición capítulos dedicados específicamente a ello. En ese camino de la conceptualización de la vida cotidiana, nuestra teoría social tiene aún mucho por andar. Se podría incluso afirmar, paradójicamente, que la vida cotidiana ha sido una especie de "cenicienta" para la indagación teórico-social. En particular, la vida cotidiana ha sido más estudiada por corrientes como la sociología empírica norteamericana y, más recientemente, por el interaccionismo simbólico y la etnometodología primermundistas. La teoría social marxista, a pesar de su jerarquización de la práctica, muchas veces ha pasado por alto a la vida cotidiana, considerándola teóricamente "transparente", para dirigirse directamente a la caracterización de las grandes estructuras objetivas de relaciones sociales. Se ha pagado un precio muy alto por ello.

Por su lado, corrientes como el ya mencionado interaccionismo simbólico y la etnometodología sí han tenido entre sus prioridades precisamente a la vida cotidiana, y han desarrollado constructos teóricos de importancia para su conceptualización y caracterización empírica, como el de los "patrones de interacción social", es decir, los "régimenes de prácticas colectivas características" de la vida cotidiana. Sin embargo, los han abordado desde posiciones epistemológicamente subjetivantes, no contextualizadas, lo que ha privado muchas veces a esos desarrollos de su "filo" crítico.

En el capítulo VII –y de allí en adelante– tendremos ocasión de detenernos con más detalle en la importancia de la necesaria contextualización epistemológica y crítica de esos patrones de interacción social de la vida cotidiana, y argumentaremos su fuerza heurística para la indagación social de nuevo tipo y su articulación con el enfoque 'de la Complejidad' social.

LOS LÍMITES DEL UNIVERSALISMO ABSTRACTO Y SIMPLIFICADOR. LA TOMA EN CUENTA DE LAS SINGULARIDADES Y DIVERSIDADES. HACIA UN SABER SOCIAL "SITUADO"

Una de las consecuencias negativas del desarrollo de las ciencias sociales, regido por la epistemología objetivista justificadora de las relaciones de dominación y control social, es el universalismo abstracto y simplificador.

El conocimiento científico se caracteriza por su universalidad, es decir, la capacidad de generalización que permita la extensión del conocimiento al universo de fenómenos que se describen. El universalismo abstracto y simplificador en ciencias sociales es aquel que confunde la universalidad necesaria para el conocimiento científico social con la pretensión de extensión del conocimiento obtenido a toda la realidad social como totalidad, sin considerar la diversidad

social involucrada y, por tanto, la coexistencia de universos sociales diversos a considerar en una época.

La universalidad del saber social es dependiente, en gran medida, de la "situación" y "contextualización" de ese saber. No obstante, es importante considerar que la desviación hacia un situacionismo extremo podría conducirnos a una pérdida de la universalidad a favor de enfoques tan particulares y específicos, "singularistas", que impidan un conocimiento científico social efectivo. Para que el conocimiento sea científico es necesario que esté presente la universalidad, la capacidad de abarcar en sus conceptos el universo de cierta realidad. Simultáneamente, para ser pertinente, el conocimiento debe estar apegado a los contextos de realidad donde, en forma específica e irrepetible, tienen lugar acontecimientos que modulan las relaciones y el devenir de los procesos sociales. Así, para ser universales y pertinentes, las ciencias sociales no pueden ser mera descripción de acontecimientos y contextos, ni generalización vacía de especificidades contextuales.

¿Cómo navegar evitando los extremos peligrosos de Escila y Caribdis? En términos generales, podríamos suponer la solución en ceñirnos a un modelo inductivista (intentar un camino para la obtención de conocimientos comprometido con el estudio de contextos bien delimitados, que se eleve de ellos a generalizaciones cada vez más amplias) o a uno deductivista (que se comprometa con ciertos puntos de partida generales y los pruebe en el análisis de realidades concretas). Pero, en ambos casos, incluso si los utilizáramos de conjunto, estaríamos ante una respuesta insuficiente y, sobre todo, compatible con los modos de proceder –ya analizados– que han viciado el desarrollo de las ciencias sociales hasta el presente.

A nuestro juicio, la clave para evitar el universalismo abstracto y simplificador se encuentra en el reconocimiento epistemológico y político de la diversidad sociopolítica y cultural de la humanidad, escamoteada constantemente por los enfoques universalistas simplificadores.

Indudablemente, en la sociedad actual existen elementos de "comunidad" (dependientes de las bases y relaciones comunes, y de la coexistencia histórica de las culturas y los pueblos), y otros de "comunidad impuesta" (dependientes de los nexos espirituales y materiales de siglos de dominación), los que generan constantemente el espejismo de la universalidad de ciertas relaciones sociales y modos de existencia social. Espejismo que consiste no en la inexistencia de tales elementos "comunes", sino en la omisión simultánea de los "diversos".

Los elementos de comunidad no sólo existen formando la trama de relaciones reconocida como "existente", como universo social. Junto a ello, la diversidad de realidades sociales y políticas aporta elementos de ruptura con la "comunidad" y la "comunidad impuesta", aporta variabilidad, movilidad y cambio que constituyen en sí mismos universales a considerar y que conducen, además, a la formación de nuevos universales, no reducibles a lo "común" o a lo "común impuesto". Sin

embargo, reconocer la diversidad no es un acto simple de asunción de una perspectiva epistemológica pues, cuando nos situamos en la perspectiva de la "comunidad" o la "comunidad impuesta", la diversidad se invisibiliza. Aunque quisiéramos verla, nos resulta imposible.

Podemos distinguir al menos dos expresiones generales de simplificación, donde la supresión de la diversidad conduce a un universalismo científico abstracto con sus correspondientes consecuencias negativas.

Una ha sido la característica de las ciencias sociales comprometidas con las relaciones de dominación capitalistas, que han enfatizado por doquier el punto de vista de los dominadores: la historia de las conquistas narradas por los conquistadores, entre otras la de América; la economía política liberal, construida desde la perspectiva del capitalista "emprendedor"; los centrismos; etc. Aquí, el reconocimiento preeminente de la "comunidad impuesta" hace que la diversidad y riqueza de relaciones –en que aquellas reconocidas como lo "universal" en los modelos científicos aparecieron y se fortalecieron– sea suprimida de manera efectiva, pues sólo cuenta el mundo resultante, donde la "comunidad impuesta", y su fortalecimiento, es lo que vale. Los conquistados "salvajes" y los conquistadores "civilizados"; la economía "competitiva y viable" y las economías "no competitivas e inviables" (una inviabilidad sospechosamente rara, pues con esas economías la humanidad vivió milenios); la civilización "europea", la cultura "occidental", en calidad de civilización y de cultura.

La otra ha tenido lugar incluso en las ciencias sociales de signo ideológico contrario, por ejemplo en los estudios sociales marxistas desarrollados en los países del campo socialista, cuando el reconocimiento de cierto universal "común" deseado, proyectado o existente en ciernes, ha suprimido la diversidad de otros universales también en ciernes o en pugna con aquel. Así ocurrió en los estudios relacionados con el "pueblo soviético" como comunidad histórica en formación en la URSS, que suprimieron la riqueza y diversidad del problema nacional en aquel país; la conceptualización del socialismo desarrollado, que suprimió la diversidad fenoménica de la sociedad transicional; la investigación sobre la política en los países socialistas, que fue omitida durante un largo período y luego se acomodó a la expresión ideológica que emanaba del poder, por lo que en ambos casos suprimió la diversidad de los actores y las relaciones políticas de aquellas sociedades.

Finalmente, veamos el problema de la superación del universalismo abstracto y simplificador en el caso de una ciencia: la ciencia política.

Por una parte, no hay dudas de que se necesita una ciencia que estudie los comportamientos políticos. Esta ciencia no es ni la sociología, ni la historia, ni la antropología. Hay un elemento universal, dado por el estudio de los comportamientos y los procesos políticos, que hace posible un saber científico diferenciado y que aporte conocimiento

general y generalizable sobre ese objeto de estudio delimitado. A ese saber científico lo llamamos ciencia política.

Por otro lado, si hay un objeto que la distingue de otras ciencias, no pueden existir ciencias políticas. La "comunidad" de los comportamientos políticos hace posible un conocimiento de esa comunidad. Pero la "comunidad" no agota el objeto de investigación. Esa comunidad existe en variadas manifestaciones específicas, locales y globales; en contextos donde sobreviven diversas formas históricas de comunidades humanas; diversos niveles de instrucción y sabiduría popular; variadas formas de convivencia comunitaria y valores; etc. La diversidad reclama ciencias políticas, mientras que la "comunidad" demanda una ciencia política.

El quid de la cuestión se encuentra en que el reconocimiento de la "comunidad" no puede suprimir la diversidad en que esa comunidad se hace posible. Los enfoques simplificadores hacen exactamente lo contrario, suprimen la diversidad en aras del reconocimiento de la "comunidad".

¿Es posible una ciencia política alternativa? La ciencia política alternativa no sólo es posible, sino que se convierte en una necesidad que responde por igual a imperativos epistemológicos y político-ideológicos. La ciencia política que predomina en los ambientes académicos contemporáneos generaliza desde el norte político capitalista un modelo de sociedad, procesos y comportamientos políticos que se universaliza de manera abstracta y simplificada como el modelo. Con ello se omite la diversidad sociopolítica del hombre y se intenta juzgar, a partir de allí, a las diversas sociedades contemporáneas. El resultado es la extrapolación de un modelo de dominación política, donde los ideales de democracia, relaciones de poder, civilidad, participación, actores políticos, etc., se extrapolan de una sociedad a otra, específicamente del norte al sur. Se obtiene con ello el doble resultado de la omisión de las relaciones existentes en esos territorios, su invisibilización, y la reproducción de las relaciones de dominación, que son el sustrato político de la "comunidad" generalizada en los conceptos "universales".

Por eso se alzan constantemente voces desde el sur demandando una ciencia política nueva –algunos la denominan ciencia política alternativa, otros "desde el sur", otros tercermundista⁷–, y esta ha comenzado a emerger bajo el presupuesto epistemológico del reconocimiento de la diversidad sociopolítica de la humanidad, la diversidad de democracias, poderes, actores sociales. Esta ciencia política parte de la consideración de los modos propios de cada sociedad de asumir la política a partir de sus condiciones específicas. A diferencia de los enfoques dominantes, que fallan proverbialmente al interpretar las realidades específicas de los pueblos de la "periferia" del capitalismo mundial, las nuevas elaboraciones superan las limitaciones de los modelos dominantes para asumir la singularidad de las realidades investigadas, reconocen la diversidad cultural y su potencialidad política diversa, y, como

efecto interesantísimo, superan la invisibilización de actores. Los modelos de la ciencia política occidental no pueden dar cuenta de la emergencia política de nuevos actores, como ha sucedido en América Latina, donde, por ejemplo en el caso boliviano, el movimiento social ha dado cuenta en la práctica de una realidad de vida indígena que ha adquirido un rostro político propio, no sólo mediado o secundario⁸. En el caso de Cuba, los modelos de ciencia política occidental se esmeran en fundamentar la inexistencia de relaciones democráticas, pues la democracia socialista cubana no se ajusta al modelo de democracia occidental capitalista. Para esos modelos importan poco las características propias del sistema electoral cubano y la magnitud de la participación política de los ciudadanos cubanos en los procesos electorales y en las contiendas políticas. Como el modelo cubano no cumple con ciertos elementos "comunes" del modelo universal simplificado (diversidad de partidos políticos, campañas electorales individualizadas, competencia entre candidatos, etc.), se lo descalifica como no democrático. En el caso de Venezuela, algunas investigaciones se empeñan en destacar el "nuevo populismo" en el poder cuando, en realidad, estamos asistiendo a un proceso popular donde están emergiendo procesos políticos y formas muy vinculadas con los espacios de participación que se abren a sectores comúnmente marginados de la participación política en el modelo. La ciencia política alternativa es entonces posible como investigación de las realidades políticas diversas de nuestros pueblos y el esclarecimiento del lugar específico de la "comunidad impuesta" por la dominación capitalista en ellos.

Notas

6 La existencia de manifestaciones de universalismo abstracto, con independencia del signo ideológico de las propuestas cognoscitivas, es un elemento a considerar, pues revela la importancia de tomar en cuenta los compromisos epistemológicos, amén de los compromisos sociales y políticos de los investigadores.

7 Aunque las denominaciones tienen importancia, no profundizaremos en esta cuestión, que resulta secundaria en relación con los objetivos de nuestra exposición.

8 Este es un caso interesante que confirma cómo los modelos simplificadores pueden fallar, con independencia de su signo ideológico. Así, las elaboraciones –capitalistas y socialistas– basadas en el reconocimiento de la lucha de clases y el lugar de la burguesía y el proletariado en la sociedad occidental han coincidido en omitir el potencial político y revolucionario de esas masas indígenas, ya sea omitiéndolas y anulándolas totalmente, en el primer caso, o considerándolas elementos valiosos pero secundarios, sin capacidad política independiente, en el segundo. La invisibilización del potencial político revolucionario

tiene que ver, en ambos casos, con la suposición de que ciertos "comunes" políticos son dominantes y gobiernan al resto de los actores.

Como citar este documento: Sotolongo Codina, Pedro Luis; Delgado Díaz, Carlos Jesús.
Capítulo VI. El pensamiento crítico ante la complejidad social. *En publicación: La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo* Pedro Luis Sotolongo Codina; Carlos Jesús Delgado Díaz. 2006 ISBN 987-1183-33-X

Acceso al texto completo:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/soto/Capitulo%20VI.pdf>

Descriptores Tematicos: teoria critica; cambio social; posmodernidad; intelectuales; ernesto che guevara

[Ver índice](#)

[Ver texto completo en pdf](#)

Capítulo VI. El pensamiento crítico ante la complejidad social

EL CAMBIO SOCIAL Y EL PENSAMIENTO CRÍTICO:
SER "CONTEMPORÁNEOS" DE NUESTRA CONTEMPORANEIDAD
Continuamos en este capítulo el examen de algunas circunstancias del impacto de la revolución contemporánea en el saber sobre el saber social.

Parecería obvio que todos somos "contemporáneos de nuestra contemporaneidad", sea esta la que fuese. Pues no nos quedaría más remedio que serlo. Y, existencialmente hablando, es así. Nuestras existencias fácticas no pueden sino transcurrir en la contemporaneidad temporal (la que nos ha tocado vivir). Otra cosa sucede, no obstante, en otros planos de nuestra existencia.

Más de una vez hemos oído o leído, o incluso hemos afirmado nosotros mismos, que "(tal persona) pertenece (en tal aspecto de su pensar o de su hacer) a otra época"; es decir, que parece no compartir las maneras de pensar y/o actuar de "su" época, mostrando de hecho "las de otras épocas", generalmente ya pasadas –aunque eventualmente también se dice que "(tal persona) se adelantó a 'su' época".

No pretendemos aquí entrar en la dilucidación de la pertinencia lógica de tales aseveraciones, sino que apelamos a una sana comprensión intuitiva de lo que con ellas "se quiere decir". Y se quiere decir algo que todos sabemos: que existen personas, y grupos sociales, y corrientes de pensamiento, y tipos de ejecutoria práctica, que parecen quedar, mutatis mutandi, como aislados de las otras personas, de los otros grupos sociales, de las otras corrientes de pensamiento, de las otras ejecutorias prácticas, que de una manera u otra caracterizan –y

son propias de— su contemporaneidad. En ese sentido, parecieran ser no contemporáneos de "su" contemporaneidad.

Cuando se trata de maneras de pensar (condicionantes de maneras de actuar), de corrientes de pensamiento, tal circunstancia de resultar no contemporáneo de "su" contemporaneidad constituye un riesgo para que tal manera o corriente de pensar pueda ejercer influencia significativa sobre "sus" contemporáneos; pues, de hecho, estos no se sienten tales con respecto a ese pensar, atribuyéndolo entonces a una época pasada ya transcurrida o a una futura que no ha arribado aún, en ambos casos carente de demasiada relevancia práctica para los días que corren.

Muchas veces tales circunstancias vienen condicionadas por la incapacidad —cuando no por la falta de voluntad— de una u otra manera de pensar o de una u otra corriente de pensamiento para distinguir sopesada y adecuadamente las facetas legítimas de otras maneras de pensar, o de otras corrientes de pensamiento, de sus facetas justamente criticables.

El pensamiento social crítico tiene que cuidarse siempre mucho de no incurrir en semejantes limitaciones. Pero en épocas como la actual, en la que están ocurriendo mutaciones significativas en el saber y la vida cotidiana, como hemos venido argumentado a lo largo de los primeros capítulos de nuestro libro, evitar tales circunstancias se torna aún más imperativo.

La problemática del "cambio social" ha sido, y continúa siendo, la problemática central para todo pensamiento social crítico. Sin embargo, al cambiar cualitativamente las circunstancias epocales, la factibilidad del cambio social y los caminos que conducirían al mismo también pueden cambiar sustancialmente. No basta pues —aunque sigue siendo imprescindible para todo pensar social crítico— poner el énfasis en el cambio social. Ese pensamiento, además, debe mantenerse muy atento a los nuevos caminos que se abren hacia el cambio social y que antes estaban cerrados; y también, lo que no es menos importante, a aquellos otros caminos anteriormente existentes hacia el cambio social que ahora se obturan y se tornan no factibles con el advenimiento de las nuevas circunstancias epocales.

Las nuevas circunstancias epocales de nuestra contemporaneidad han hecho —y continúan haciendo— emerger maneras de actuar y de pensar, direcciones de praxis y corrientes de pensamiento que reaccionan más o menos agudamente a tales mutaciones en nuestras circunstancias vitales. A algunas de ellas ya hemos venido haciendo referencia en capítulos anteriores. Todo ello ha ido conformando rasgos de nuestra contemporaneidad epocal que algunos, hace ya algún tiempo, comenzaron a denominar como distintivos de una posmodernidad. Ha emergido asimismo una corriente de pensamiento con una aguzada percepción de esa posmodernidad que se ha dado en llamar Posmodernismo. Semejantes realidades no deben —y no pueden— ser soslayadas por el pensamiento social crítico.

¿Qué actitud asumir ante ellas? Nos pronunciamos –siguiendo lo expresado más arriba– a favor de que el pensamiento social crítico contemporáneo sea capaz de distinguir sopesada y adecuadamente las facetas legítimas de tal manera de pensar y de tal corriente de pensamiento respecto de aquellas facetas suyas que sean justamente criticables. Es mucho lo que está en juego, y el pensamiento social crítico no puede caer en el error de dejar de ser "contemporáneo de su contemporaneidad". El "precio a pagar" no sería otro que el de que sus contemporáneos dejaran de sentirse tales.

¿ES POSIBLE PENSAR –Y COMPRENDER– UNA POSMODERNIDAD DESDE EL PENSAMIENTO CRÍTICO?

Suele suceder que determinadas cuestiones acaparan, de período en período, la atención preferente del debate público. En los últimos tiempos, así ha acaecido con el tópico de la posmodernidad y el Posmodernismo. Aquí y allá se ha debatido con profusión dicha cuestión. Con frecuencia, por otra parte, las discusiones acerca de la posmodernidad y el Posmodernismo se han mezclado, *mutatis mutandi*, con la cuestión de la llamada "muerte del marxismo", otro de los tópicos del debate contemporáneo acerca del pensamiento social crítico. Sin embargo, semejante debate, a juicio nuestro, ha adolecido –y aún adolece– de ciertas ambigüedades. Ambigüedades estas que suscitan algunas interrogantes y que comportan algunos riesgos para el pensamiento social crítico, ya que con frecuencia condicionan los posicionamientos de unos u otros involucrados en el aludido debate. Y tomar posiciones condicionadas por aspectos ambiguos no completamente dilucidados –en ocasiones ni siquiera advertidos– es siempre riesgoso. Las interrogantes siguientes sintetizan de alguna manera el sentido de lo expresado.

- ¿Son sinónimos o equivalentes las nociones de "posmodernidad" y de "Posmodernismo", ya que en el debate con frecuencia se pasa de una a otra sin solución de continuidad?
- ¿Está presente siempre entre los participantes en el debate la contextualización epocal a la que obliga la presencia del prefijo "pos" –dada su índole correlativa– en los términos centrales del mismo, con vistas a circunscribir lo debatido a sus marcos históricos precisos; y como condición imprescindible, si se quiere sustantivar ya sea una epocalidad, ya sea una corriente de pensamiento, cuando las mismas son denominadas sólo correlativamente?
- Si de un Posmodernismo se trata, ¿de cuál "Modernismo" es aquel un "pos"? ¿Del "Modernismo" en el arte y la estética o del Modernismo histórico-epocal, ya que ambos están lejos de ser lo mismo por su cronología, su contenido y su significación social?
- ¿Es imprescindible, para toda caracterización de una posmodernidad, hacerla referida exclusivamente a los presupuestos del Posmodernismo?

- ¿Existe un Posmodernismo compatible con un pensamiento crítico?

- ¿Es el pensamiento crítico contemporáneo reivindicable sólo en nombre de una modernidad (considerada entonces como aún inconclusa) y opuesto insoslayablemente a toda posmodernidad como algo a considerar siempre como ajeno –y adverso– al pensar social crítico; o es posible pensar –y asumir– una posmodernidad desde el pensamiento social crítico?

Nuestras repuestas a las dos primeras interrogantes son negativas. No consideramos como sinónimos ni como equivalentes a los términos "posmodernidad" y "Posmodernismo" (que intencionalmente reproducimos entonces con letra minúscula inicial para la epocalidad y con mayúscula inicial para la corriente de pensamiento). Por lo que estimamos erróneo el tránsito sin solución de continuidad de uno de ellos al otro –con frecuencia constatado– por parte de los participantes del debate. En cuanto a la segunda interrogante, no se constata una necesaria contextualización epocal de los términos correlativos empleados en el debate.

En lo que respecta a la tercera pregunta, son los propios posmodernistas los que más de una vez se han encargado de responderla:

el Posmodernismo eclosionó a finales de la década del sesenta del recién terminado siglo como una demarcación con respecto al Modernismo en el arte y la estética, como aguda reacción al agotamiento del llamado "alto Modernismo" o "Modernismo clásico" en el período de los años cincuenta del siglo XX; mientras que "lo moderno" en sentido histórico-epocal es muy anterior.

También es negativa nuestra respuesta a la cuarta interrogante.

No estimamos imprescindible, al caracterizar una posmodernidad, circunscribirse a lo que el Posmodernismo ha aportado (ver más adelante en este capítulo) y aún aporta a ella (ya sea que se esté a favor o en contra de tales aportes, lo que constituye ya otra faceta de la cuestión que no invalida, ni en un caso ni en el otro, nuestra respuesta negativa).

La quinta pregunta formulada, por su parte, la respondemos afirmativamente. Existe, como ha reconocido más de un representante del pensamiento social crítico, una vertiente del Posmodernismo contestataria al status quo social contemporáneo (ver más adelante en este capítulo) que no debe ser "metida en el mismo saco" que su vertiente afirmativa de dicho status quo, que también puede fácilmente constatarse y que ha sido, hasta el momento, blanco preferido de la mayor parte del pensamiento social crítico, identificándola las más de las veces con el Posmodernismo como un todo.

Finalmente, con respecto a la última de las interrogantes, consideramos que sí es posible pensar, comprender y asumir una posmodernidad desde el pensamiento crítico contemporáneo, y que este no es legítimamente remitido a una supuesta modernidad inconclusa, lo que lo opondría irremisiblemente a toda

posmodernidad como algo ajeno y adverso.

POSMODERNISMO Y CONTEMPORANEIDAD. ¿EXISTE UN POSMODERNISMO COMPATIBLE CON UN PENSAMIENTO CRÍTICO?

El Posmodernismo constituye un variopinto fenómeno cultural de nuestra contemporaneidad. Por lo mismo, lo que se requiere no son juicios globales apologeticos o satanizantes que "lo pinten de un solo color", obviando el resto de los matices. Ese sería el camino más seguro para errar en su valoración. Lamentablemente es el más transitado.

Por el contrario, lo que se requieren son análisis que sepan deslindar dichos matices así como interpretaciones ponderadas de los mismos, que dimanen de un conocimiento directo –de primera mano– de las producciones culturales y de la obra de los diversos pensadores y realizadores de ese Posmodernismo.

La corriente de pensamiento y praxis del Posmodernismo comenzó cronológicamente por la arquitectura y avanzó sucesivamente hacia la danza, el teatro, la pintura, el cine, la música y otras manifestaciones artísticas –también en la estética y la crítica literaria. Por tanto no es para nada casual, sino enteramente natural, que sean los jóvenes creadores en el arte los más proclives a acercarse interesados a los enfoques posmodernistas. Sólo posteriormente fue desarrollando sus enfoques en las ciencias sociales y en la filosofía. Todo al mismo tiempo, constituye:

- una reacción generacional post Mayo del 68, que abarca –y une– a todas sus variadas manifestaciones;
- un posicionamiento estético relativo a la denominada "vanguardia" y al llamado "alto Modernismo" (al arte de las décadas anteriores al Mayo del 68), especialmente en lo relacionado a su absorción por los cánones estéticos institucionalizados del establishment;
- un corrimiento con relación a la tradicional distinción entre arte culto y la llamada cultura de masas;
- una toma de posición con relación al reconocimiento de las diferencias estructurales de la sociedad de consumo capitalista comparada con las etapas previas del sistema;
- un nuevo sentido de lo urbano en las condiciones creadas por la ya apreciable introducción, en los países desarrollados, de muchos logros de la revolución científico-técnica de mediados del siglo XX en la vida cotidiana ciudadana;
- un desbordamiento de esos posicionamientos hacia una visión específica –a veces más subyacente que explícita– de la historia y de la valoración social de la contemporaneidad (más explícita en sus pensadores sociales y filosóficos).

Es decir, el Posmodernismo implica toda una gama de posicionamientos –con un fuerte componente de lo estético– que se funden en una específica sensibilidad; un nuevo talante intelectual y un nuevo sentido

común generacional que hunden sus raíces y que eclosionan en el período post Mayo del 68, condicionado por lo sucedido entonces. Si nos atenemos a su dimensión política, muchas veces más implícita que explícita, se constata también una compleja trama de circunstancias. Esto torna especialmente inadecuadas las valoraciones políticas "de un plumazo" que tanto abundan, ya sean positivas o negativas, con relación al Posmodernismo. Todo lo que puede decirse "de un plumazo" con relación al posicionamiento político del Posmodernismo, sin temor a errar, sería que coexisten dos vertientes en él: una de afirmación del status quo social contemporáneo y otra contestataria del mismo.

¿Cuál es esa específica manera "de ver" y "de decir" que es "hija del Mayo del 68" y que caracteriza al Posmodernismo? Es un "mirar" y un "enunciar", con una aguzada percepción y discurso, entre otros aspectos, hacia todo aquello que:

- ponga de manifiesto las diversas modalidades a través de las cuales el arte puede entrar en complicidad con –y ser cooptado por– los establishments y sus elites de poder;
- implique la reducción del hombre a las grandes estructuras sociales institucionales establecidas (de clase, estatales, educacionales, de salud, de etnia, de género, del uso de la sexualidad, entre otras);
- conlleve prácticas y enfoques autoritarios y jerarquizadores respecto de los otros;
- implique la absolutización o el exclusivismo de la razón, de una conciencia intencional transparente a sí misma, del progreso tecnológico y/o histórico, de determinismos rígidos globales;
- conlleve la conformación de identidades construidas dicotómicamente;
- oculte o manipule los efectos de poder de los discursos hegemónicos, incluyendo los del discurso académico disciplinar (las formas de articulación de saber-poder disciplinario), tras un pretendido estatus "de verdad establecida" (ocultando su "voluntad de verdad" particular); y
- evidencie los excesos y catástrofes –ecológicas, genocidios militares o de cualquier otra índole– fruto del culto ciego de la racionalidad instrumental moderna.

Esta suerte de "paquete posmodernista" de criterios, a pesar de lo reciente de su emergencia histórica (el último tercio del siglo XX), ya ha incidido manifiestamente en el ámbito cultural contemporáneo de fines de siglo, comenzando por Europa occidental y central y, brincando el océano, extendiéndose después a EE.UU. y Latinoamérica, siendo los escenarios principales París, Berlín, Praga, Berkeley, Columbia, Ciudad de México, pero permeando gradualmente también otros ámbitos geográfico-culturales.

Para que el potencial emancipador que contienen ese "mirar" y ese "enunciar" posmodernistas se plasmen efectivamente, se requiere la búsqueda y la defensa de nuevas formas –alternativas a las de la

modernidad— de verdad, subjetividad, cánones estéticos, eticidad, historicidad, progreso, racionalidad, principios del accionar político; nuevas formas enriquecedoras del ser humano individual y colectivo. Diversos representantes del Posmodernismo han llevado y continúan llevando a cabo esfuerzos en dicha dirección que, en el sentido aludido, converge con otras ya tratadas en capítulos anteriores en la búsqueda de un ideal no clásico de racionalidad.

Esas nuevas formas han sido en ocasiones formuladas por determinados representantes del Posmodernismo de modo particularmente radical, llamativo y desafiante: "la muerte del sujeto", "el fin de la historia", "el fin de la metafísica", "la crisis de la razón" etc. Semejantes formulaciones han encontrado frecuentemente fuertes críticas, que identifican en las primeras una carga aniquiladora y peyorativa hacia toda subjetividad, hacia toda historia, hacia todo tipo de proyecto social emancipador, hacia todo filosofar, hacia toda racionalidad. No obstante, hay que decir que no siempre —ni por parte de todos los que han formulado tales sentencias radicales y desafiantes— las mismas han sido necesariamente portadoras de tal carga aniquiladora y peyorativa que se les ha atribuido.

Con frecuencia, esas formulaciones —en nombre de y enarbolando tales "muertes", "finales" y/o "crisis"— no han hecho otra cosa que oponerse a la absolutización (por la Modernidad) de un tipo determinado —y exclusivo— de sujeto (el sujeto de razón transparente, centrado en sí mismo, con sus ideas claras y distintas, etc.); un tipo lineal de historia (la historia siempre predecible y teleológica); un tipo lineal de progreso (el progreso ininterrumpido, siempre ascendente, que hace que toda época posterior sea superior en todo a la precedente; un tipo reduccionista del filosofar epistemológico (el filosofar a partir de principios metafísicos gnoseológicos y/o fenomenológicos); un tipo excluyente de racionalidad (la racionalidad instrumental y estratégica).

Y, sin importar a quien le disguste, en todo ello llevan la razón, aunque una cierta crítica proveniente de parte de la izquierda política —demasiado fácil y demasiado ansiosa pero muy efectista, hay que decirlo también— no reconozca matices ni diferenciaciones, y se empeñe en "construir" un Posmodernismo globalmente satanizado que existe sólo en las cabezas de tales críticos, sin percatarse de su otra vertiente contestataria al status quo del capitalismo globalizado contemporáneo.

No obstante —y es en eso en lo que sí acierta esa crítica ya mencionada— uno u otro de esos planteamientos pueden conducir, y en ocasiones efectivamente han conducido, manipulados de cierta manera, a proclamar la eliminación de toda forma de verdad, subjetividad, racionalidad, eticidad, historia, progreso, filosofar y posicionamiento político emancipador (el "todo vale"). Y tal manipulación también ha ocurrido (piénsese aunque sea en "el fin de la historia" de Francis Fukuyama). Y es merecedora, efectivamente, de denuncia y de crítica. Pero de una crítica y una denuncia que no "tiren a la criatura junto al

agua sucia de la bañera", sino que distingan entre obras –por haber sido estas leídas– del Posmodernismo contestatario del status quo con relación a aquel afirmativo del mismo; que reconozcan diferencias de intenciones, matices y actitudes entre sus autores (por serles familiares los mismos). Cuando tales lecturas de obras y tal familiarización autoral no existen, queda el camino fácil de valoraciones globales –y ya, sin remedio, de segunda mano– acerca del Posmodernismo como un todo. Camino casi seguro a la equivocación y a la injusticia crítica. Ello es demasiado frecuente, lamentablemente, en esa crítica de cierta izquierda que en ocasiones se muestra demasiado ansiosa por ver enemigos ideológicos donde los hay, pero también donde no los hay. Y termina entonces fabricándolos artificialmente.

Junto a la necesaria crítica refutadora de las limitaciones y propósitos de la vertiente del Posmodernismo afirmativa del status quo social capitalista neoliberal, es igualmente necesaria la crítica asimiladora de las contribuciones legítimas de su vertiente contestataria a dicho status quo y que pugna también, con sus medios, por el cambio social. Algunas de tales contribuciones propician evitar los excesos de discursos sociales "avasalladores" de distinto cuño, poco dispuestos siempre a reconocer "lo diferente"; ayudan a reivindicar de manera no reduccionista las identidades de género, etnia, raza, clase, sin falsas retóricas liberales-humanistas o colectivistas-paternalistas; revelan ocultas intenciones hegemónicas de poder detrás de saberes académicos y no académicos; denuncian las depredaciones ecológicas y los genocidios humanos que, en nombre de una racionalidad instrumental, ha llevado a cabo la modernidad; problematizan los cánones estéticos elitistas propiciadores de la cooptación institucional de los valores de un verdadero arte alternativo.

Finalmente, consideramos oportuno recalcar un importante –aunque carente del merecido reconocimiento– aporte, en este caso, del Posmodernismo filosófico (Gilles Deleuze, Félix Guattari, Gianni Vattimo, Jean Baudrillard, François Lyotard, el inclasificable "último" Foucault, llamados por lo mismo en ocasiones "los filósofos del Deseo", sin ser, de hecho, todos ellos profesionales de la filosofía), hecho a través de obras tales como *El Anti-Edipo*. *Capitalismo y esquizofrenia*; *Más allá del sujeto*; *La seducción*; *Lo Figural*. La deriva de Marx a Freud; *La Historia de la sexualidad* (inconclusa): la reivindicación de la "dimensión deseante" de los seres humanos, de las subjetividades sociales, tan subestimada y tratada como "irracional" por el culto rendido por la modernidad y su ideal clásico de racionalidad "a la razón" y a la "dimensión razonante" de esos seres humanos y subjetividades sociales.

Tendremos aún en nuestro libro más de una oportunidad de detenernos con más detalle en esa "dimensión deseante" de los seres humanos cuando abordemos la vida cotidiana y su caracterización por el saber social (capítulos VII y VIII). Ahora quisiéramos abordar algunas facetas de la misma que se articulan con el cambio social, los sujetos-

agentes del cambio social y las utopías sociales.

LOS SUJETOS-AGENTES DEL CAMBIO SOCIAL Y EL PENSAMIENTO CRÍTICO. EL CAMBIO SOCIAL Y EL DESEO DEL CAMBIO

Lo concerniente a la problemática del cambio social emancipador –y, concomitantemente a ella, a la de los sujetos-agentes sociales de dicho cambio social– ha sido, por su propia índole, lo más tradicional en la teoría social crítica; sobre todo en lo concerniente a los procesos vinculados con los cambios y agentes socio-políticos globales que involucran la cuestión de la correlación global de fuerzas sociales y sus estrategias para la toma del poder político o para mantener un poder político ya conquistado; así como las circunstancias vinculadas a la lucha de clases en períodos y países enteros.

Esta problemática acerca de los sujetos-agentes del cambio social emancipador adquiere, además, especial relevancia en un período como el actual, en el cual, como resultado del ulterior devenir social a lo largo del siglo XX (en especial en lo relacionado con los procesos de globalización neoliberal, su homogeneizadora invasión cultural y la desaparición de esa especie de "retaguardia" para los partidarios del cambio social que constituían los países socialistas de Europa del Este), sobrevienen determinadas mutaciones en cuanto al grado factible de participación social de algunos de los sujetos-agentes del cambio social emancipador hasta ahora "clásicos", mientras que, paralelamente, surgen nuevos sujetos-agentes de transformación social.

No es necesario enfatizar demasiado la necesidad e importancia para el pensamiento social crítico de continuar estudiando y ahondando en estas cuestiones, que son de primer orden a la hora de plantearse las vías –no sólo posibles sino también factibles– para una transición desde esa globalización neoliberal, y desde esa invasión cultural homogeneizante, hacia una globalización solidaria y cuidadosa del florecimiento y respeto a las identidades culturales regionales y nacionales.

La cuestión del cambio social emancipador y de sus sujetos-agentes sociales tiene, no obstante, otras facetas que no siempre han sido objeto de un abordaje tan sistemático por parte del pensamiento social y humanístico crítico (especialmente por parte de algunas de las corrientes marxistas en los países en que este se constituyera en pensamiento "oficial"). Tales facetas se vinculan al plano microsocioal de plasmación del cambio social emancipador, a lo concerniente a la vida cotidiana de los sujetos-agentes de ese cambio social y al deseo –colectivo e individualizado– de los mismos, generador (o represor) de sus esfuerzos hacia tal cambio social.

Son precisamente semejantes facetas las que cobran actualmente, muchas veces, singular relevancia, tanto allí donde se trata de avanzar y propiciar el cambio social procurado y buscado por las clases trabajadoras como sujetos-agentes colectivos de ese cambio, vinculado

con "tomarle el poder" a una clase social burguesa más o menos entregada en brazos del capital internacional; como allí donde se trata de la "construcción-de-poder" paulatina –pero no por ello menos significativa– para propiciar, en circunstancias particularmente excepcionales y difíciles, el afianzamiento gradual –y no el debilitamiento– de ese poder ya construido localmente por las fuerzas sociales que defienden los intereses de esas clases trabajadoras. Y también en los lugares en que ya aquel poder central "ha sido tomado" a la burguesía (como, por ejemplo, en el caso de la Cuba socialista) y de lo que se trata es de que el mismo sea cada vez más consolidado, perfeccionado y conservado por aquellos "que lo tomaron" en sus manos, aun en circunstancias particularmente adversas para ellos (como las de, por ejemplo, el llamado "período especial" en Cuba desde la caída del muro de Berlín).

En cualquiera de esas circunstancias, el cambio social emancipador tiene que ser implementado por sujetos-agentes sociales concretos, individuales y colectivos, inmersos en –y experimentando– todas las vicisitudes cotidianas (que muchas veces no favorecen, sino que obstaculizan, la movilización de esos sujetos-agentes sociales). Por otra parte, en el presente, se están alterando las condiciones de la integración social al surgir nuevas formas de articulación institucional en las sociedades, en concomitancia con las modificaciones que están ocurriendo en la naturaleza de las conexiones entre "lo próximo" y "lo remoto" en el tiempo y en el espacio; y, por ende, están cambiando las modalidades, tanto de la integración en situaciones-de-co-presencia de los sujetos-agentes sociales, como las de la integración sistémica (en situaciones-de-no-co-presencia); es decir, entre lo que tradicionalmente se ha llamado "lo local" social y "lo global" social. Esto añade pertinencia a la indagación de ambas dimensiones de "lo social" en lo que atañe al accionar de esos sujetos-agentes del cambio social emancipador.

La problemática del cambio social emancipador y de sus sujetos-agentes sociales ha estado, por otra parte, articulada en el pensamiento social crítico con la problemática, también tradicional para dicho pensamiento por su importancia, de la conciencia social (colectiva e individual), con los procesos ideológicos de concientización social (colectiva e individual).

Sin embargo, junto a dichos procesos de concientización colectiva e individual, tienen lugar en toda sociedad otros procesos que se vinculan no ya con la dimensión consciente y reflexiva del acontecer y el desenvolvimiento sociales, sino, por el contrario, con su dimensión inconsciente y/o pre-reflexiva.

El saber contemporáneo ha establecido fehacientemente la importancia cardinal del deseo inconsciente y pre-reflexivo y de su articulación con la dimensión afectiva de los seres humanos. Por otra parte, dicho ámbito "deseante" de los hombres y mujeres reales y concretos se articula (lo que será tratado con más extensión en el capítulo VIII) con el saber tácito cotidiano, así como con las pre-reflexividades del discurso y el poder que, articulando con el ámbito de lo consciente

y reflexivo, traman también el proceso de constitución de las subjetividades sociales individuales y colectivas. Es decir, de las subjetividades de esos mismos sujetos-agentes sociales, individuales y colectivos, que son los llamados a implementar los cambios sociales emancipadores. Todo ello, por cierto, en determinadas condiciones culturales de su socialización e integración sociales, socialización e integración que no constituyen simples procesos de correspondencia –o falta de ella– funcional en uno u otro tipo de sociedad (como ha sido comprendido muchas veces, lamentablemente, por algunos representantes del teorizar social crítico), sino que son –y no pueden dejar de ser– la resultante de un complejo proceso de "refractación" de tales condiciones culturales a través no sólo de la conciencia y reflexión individuales y colectivas (con sus concomitantes aspectos ideológicos), sino también a través del ámbito del inconsciente y de "lo pre-reflexivo". Semejante ámbito de "lo inconsciente" y "lo pre-reflexivo" sociales no ha sido objeto de un tratamiento tan sistematizado (como el que se ha otorgado al ámbito de lo consciente y lo reflexivo sociales) por parte del pensamiento social crítico (particularmente en el caso de aquellos representantes que pertenecen a países donde dicho pensamiento se tornó el "oficial" de uno u otro estado socialista).

Por otro lado, esa no es la única razón –aunque sería suficiente con ella– para brindar a dicho ámbito la atención que merece. Tanto más urge brindársela si tenemos en cuenta que los adversarios del cambio social emancipador sí lo estudian sistemáticamente y lo utilizan (también sistemáticamente) en contra de los sujetos-agentes de dicho cambio social (el caso particular cubano es paradigmático en este sentido). Otro aspecto importantísimo a considerar por el pensamiento social crítico en vinculación con los procesos del cambio social emancipador y del deseo de los sujetos-agentes del mismo es el estatus conferido a la utopía.

Si analizamos el espectro de usos y valoraciones acerca de la utopía, podremos distinguir con bastante claridad dos polos opuestos. De una parte, la consideración apegada a la etimología, que entiende la utopía como la referencia a lo no existente pero deseado, de modo que la utopía social se vislumbra como lo inexistente deseado. Dentro de esta vertiente, se encuentra la interpretación marxista clásica, que desde el siglo XIX opuso el pensamiento socialista utópico, que criticaba al capitalismo pero desconocía las vías efectivas para transformarlo en una sociedad mejor, al pensamiento socialista científico, basado en la concepción materialista de la historia aportada por Marx. La utopía quedó relegada al espacio de lo precientífico y/o lo no científico irrealizable, y por ello entorpecedor del análisis científico de la realidad social.

De otra parte, hallamos el uso de la utopía como negatividad plana; la utopía como el imposible irrealizable con que se califican, desde una óptica defensora del status quo capitalista, todos los esfuerzos por construir una sociedad basada en principios que rompan

con la lógica del capitalismo (la lógica de la dominación y la explotación del hombre por el hombre).

Este último uso ha predominado en el discurso neoliberal con una intencionalidad política manifiesta. Mediante un acto maniqueo, las formas de dominación deseadas y existentes en el capitalismo mundial contemporáneo son calificadas como "lo real", mientras que todos los esfuerzos por cambiar dicho estado de cosas pasan inmediatamente a estigmatizarse como "lo utópico", es decir, "lo irreal"; aquello que no existe ni existirá; o, en caso de que exista en ciernes o en lucha por afianzarse –como en el caso de Cuba–, estaría condenado al fracaso por las consecuencias negativas que traería poner en práctica ideas "contrarias" a las tendencias de la "realidad histórica"; estaría condenado a sucumbir ante las fuerzas arrolladoras del capital.

Aunque desde el punto de vista ideológico ambas valoraciones de la utopía son diametralmente opuestas, tienen en común la consideración de la utopía como expresión de un pensamiento incompleto e inadecuado con respecto a los procesos reales. Sin embargo, existen elementos de juicio que imponen la necesidad del rescate de la utopía por el pensamiento social crítico, orientado al futuro y a las tareas de la liberación. ¿Qué tal si la utopía fuese algo más que un pensamiento pre-científico o un pensamiento desorientado, enajenado con respecto a las realidades del mundo? ¿Acaso existe una dimensión utópica de la subjetividad humana?

La representación de la utopía como pensamiento erróneo, falso, opuesto a la ciencia, y aquella de la utopía como terror, como un querer construir el cielo en la tierra para en realidad construir un infierno, son dos caras de una misma representación invertida del sentido de "lo utópico".

El orden burgués predominante en el mundo no sólo consume diariamente las fuerzas creadoras de la vida social material humana y la Naturaleza; también consume indiscriminadamente las fuerzas y capacidades imaginativas, los sueños y las fantasías, la esperanza y los deseos de millones de seres humanos. El anti-utopismo reaccionario que caracteriza al pensamiento neoliberal contemporáneo constituye entonces, de hecho, una forma histórica –probablemente la última– del pensamiento utópico moderno. Un anti-utopismo que como idea "del-fin-de-toda-utopía" implica una inversión metafísica del contenido del concepto.

Por otra parte, el ideal social alternativo que se expresa por las fuerzas que enfrentan al capitalismo contemporáneo se puede comprender entonces como utopía, como una construcción de realidades de cambio deseadas, dotadas de contenido revolucionario en tanto opción por una sociedad distinta, y que cumplen una función movilizadora hacia la lucha por la transformación social revolucionaria, hacia la resolución práctica del problema de lo posible y lo imposible en la historia.

Utopía no es entonces falsedad y descontextualización. En el

sentido social más amplio, se vincula al deseo, a los deseos de superación del estado de cosas en una sociedad dada, y encierra una perspectiva revolucionaria. No es entonces un pensamiento precientífico o anti-científico, sino una dimensión específica de la subjetividad humana. A ello apunta la obra de F. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, donde se destaca la utopía como conditio humana; y se señala, por un lado, su manifestación conservadora, que pretende un futuro definitivo contenido en el mundo creado, expresado como "fin de la historia", único futuro de la historia humana; y, por otro lado, la manifestación rebelde e insurgente, que promueve la resistencia, las alternativas creadoras de lo que tendrá que ocurrir en la sociedad. Este potencial revolucionario de la utopía se expresa en los discursos, las acciones y las propuestas de resistencia y lucha que promueven movimientos sociales como el movimiento zapatista, las Madres de Plaza de Mayo, el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra en Brasil, la emergencia política de los indígenas bolivianos, entre otros.

La utopía como dimensión de la subjetividad humana significa entonces la representación dialéctica del reconocimiento del sujeto como conciencia concreta de la necesidad-de-cambiar, la presencia de un deseo-de-cambiar, la existencia de una voluntad de cambiar y la capacidad para lograr construir esos cambios, desde una dialéctica del saber, el deseo y el poder.

Es el sentido de un trascender –con trascendencia práctica histórica y concreta– de carácter emergente, plural y diverso; de la acción de un sujeto-agente que se autoconstruye desde su opción por la vida, como proceso de potencia creativa, y se constituye como sujeto-agente popular en el sentido de sujeto socio-político múltiple. En consecuencia, aparece un mundo de una simbólica popular, creencia de vida, imaginación, que necesariamente ha de tener en cuenta la teoría crítica de la transformación social.

PROBABLEMENTE NO EXISTA una expresión que refrende mejor la comprensión crítica de la dimensión utópica de la subjetividad humana que aquella de Ernesto Che Guevara cuando reclamaba: seamos realistas, pidamos lo imposible.

EL CHE Y EL PENSAMIENTO CRÍTICO REVOLUCIONARIO

El Che Guevara es uno de los revolucionarios latinoamericanos que plasmó en su vida y su obra un pensamiento crítico revolucionario hecho carne en acciones y expuesto con extraordinaria riqueza en su pensamiento político. El Che ha pasado a la historia del pensamiento

social latinoamericano como personalidad que plasmó en su vida el ideal de compromiso entre el pensamiento y la acción revolucionarios, entre el compromiso moral y una vida consagrada a expresar ese compromiso en acciones transformadoras de la sociedad y de sí mismo.

Estos rasgos distintivos para entender la transformación social como transformación humana personal, individual y colectiva, hacen del Che un paradigma de revolucionario comprometido con la causa popular. Pero el Che fue más que un práctico de la revolución y un hombre político comprometido con la causa popular.

La profundidad de su pensamiento político le permitió expresar en forma teórica, de alto valor científico para su tiempo y el futuro, la problemática específica de Latinoamérica y el mundo de los años sesenta del recién terminado siglo. Su concepción de la revolución social aportó una valoración contextualizada de lo nuevo que aportaron los años sesenta a la comprensión de las vías de acceso al poder y a las formas de construcción de una sociedad distinta en suelo cubano. Con relación a la insurrección armada, el Che supo captar lo nuevo de la situación específica de los sesenta en Latinoamérica y planteó el problema de la búsqueda de alternativas políticas ante la existencia de condiciones objetivas para la revolución, simultáneas con la falta de maduración del factor subjetivo. De manera específica, planteó para Latinoamérica en los sesenta que la guerra de guerrillas era una alternativa viable para superar las situaciones de inestabilidad a favor de las fuerzas populares y la maduración del factor subjetivo; por su parte, el planteo teórico de que la postura revolucionaria crítica consiste, no en la constatación de las debilidades subjetivas del movimiento revolucionario, sino en la búsqueda de alternativas viables para superar ese tipo de situaciones mediante la lucha política concreta, queda como elemento teórico de valor trascendente más allá de la época y la situación específica de los sesenta latinoamericanos. Con relación a la construcción socialista, el Che aportó una nueva comprensión del socialismo como transformación económica, social y humana; vislumbró su necesidad y trabajó en la práctica y la teoría para comprender la forma específica que debería adoptar una sociedad socialista en las condiciones del subdesarrollo; planteó de manera práctica la necesidad de la transformación simultánea de las condiciones económico-materiales y de los propios seres humanos para la consecución del objetivo de forjar una sociedad distinta del capitalismo.

PENSAR CRÍTICAMENTE EL CAMBIO SOCIAL. LOS RETOS DEL PENSAMIENTO 'DE LA COMPLEJIDAD' PARA EL PENSAMIENTO CRÍTICO

Ya apuntamos más arriba que las mutaciones acaecidas y en curso en las circunstancias contemporáneas acarrearán consecuencias hasta ahora inéditas –y por lo mismo no pensadas aún– para el cambio social. Hemos examinado en este capítulo algunas de ellas.

Cerraremos ahora el capítulo con algunas consideraciones acerca del impacto de lo examinado sobre la dialéctica-del-cambio-social.

Tal como nos recuerda Pablo González Casanova en su trabajo "La Dialéctica del Progreso y el Progreso de la Dialéctica", la propia dialéctica está siendo sometida a mutaciones: "Si existe una dialéctica del progreso también existe un progreso de la dialéctica y este nos lleva a mirar y construir con los ojos bien abiertos las redes de un mundo alternativo hecho de muchos mundos. Para lograrlo, 'necesitamos entender las tendencias emergentes que influirán en los perfiles de futuro'. El fin de una idea de Progreso y de la dialéctica es el principio de otros progresos y dialécticas" (González Casanova, 2004c). Se trata entonces, también, de tomar en cuenta el cambio-de-la-dialéctica del cambio social.

A su vez, sobre ambas cuestiones (la dialéctica-del-cambiosocial y el cambio-de-la-dialéctica del cambio social) también está arrojando nueva luz el pensamiento 'de la Complejidad' en su proyección hacia "lo social": cada vez comprendemos más que el progreso social está lejos de ser una lineal sucesión de avances hacia algo siempre más equilibrado, siempre más estable, siempre más ordenado, siempre más necesario, siempre más predecible y siempre más determinado y, por ende, cada vez mejor.

Por otra parte, se va abriendo paso una comprensión procesual "en red" –o mejor sería decir "en red de redes" o "en redes en red"– del devenir social. "Red de redes" emergentes de interacciones no lineales distribuidas; es decir, sin que en esas redes exista un componente exclusivo que "dirija" o " programe" el comportamiento de todo el resto de los componentes de la red. Y, sin embargo, de tal comportamiento "distribuido" emergen espontáneamente –auto-organizadamente– nuevos órdenes de Complejidad "de-abajo-hacia-arriba". Tal comprensión en redes nos permite ahondar con mayor "filo" heurístico en la índole sistémica –tramada en tales redes– de la dominación mundial capitalista globalizada y neoliberal del mundo de hoy y en las mediaciones en que se plasma y apoya dicha dominación.

Dominación que, por supuesto, sigue incluyendo a la explotación económica con extracción de plusvalía pero que de ningún modo se reduce a ella. En este sentido, urge profundizar aún más en un tratamiento de los modos de producción como constituyendo, al mismo tiempo, modos de significación; lo que permite, a nuestro juicio, clarificar ulteriormente las mediaciones que pone en juego el capitalismo contemporáneo con la manipulación no sólo (y a veces no tanto) de la Razón –las ideas y la ideología– sino del deseo –las satisfacciones e insatisfacciones– de aquellos a quienes hace sentir "incluidos" a la vez que los excluye. Y también permitiría clarificar las mediaciones que hacen que estén insatisfechos en el socialismo a aquellos que deberían sentir que han sido liberados por él.

La perspectiva "de redes" es también necesaria para el trazado de posibles alternativas de estrategias de liberación de esa dominación

y explotación capitalistas, estrategias que también deben plasmarse en redes no lineales alternativas, y con la utilización de las tecnologías más contemporáneas, Internet incluida, aunque estas hayan emergido para –y/o hayan sido puestas en ocasiones al servicio de– intereses espurios. Estrategias de liberación que eviten, al mismo tiempo, otros tipos de dominación dentro de los procesos que propugnan una emancipación humana alternativa al capitalismo. A estas alturas, no es ningún secreto que tales dominaciones "de nuevo cuño" también han tenido lugar, con funestas consecuencias por todos conocidas para la causa de las mayorías trabajadoras.

La no linealidad, con sus retroacciones de lo actuado sobre lo actuante, lo que modifica ya su próxima acción sobre lo actuado; con su sensibilidad de grandes consecuencias a variaciones sumamente chicas, en ocasiones a meras fluctuaciones y/o perturbaciones en las condiciones imperantes y que van alejando a los sistemas no lineales de las condiciones de equilibrio (lo que no debe pensarse que sea siempre perjudicial, como la intuición –que en esto nos traiciona– haría ver con frecuencia); con esa especie de "memoria interna" que son sus reconocimientos de los patrones propios que las interacciones no lineales tramadas en red van haciendo emerger, constituye la piedra de toque del comportamiento auto-organizante del mundo, es decir, de lo que la tradición dialéctico-materialista tradicionalmente ha denominado como el auto-movimiento de la materia.

La comprensión de la no linealidad del mundo (incluida la de las sociedades) es asimismo pertinente para trascender la comprensión en cuanto a la lucha de clases como centrada exclusivamente en la dicotomía entre clase burguesa y clase proletaria, cuando ambas están ya tramadas en una sola red que las incluye a ambas en el sistema de dominación. O para comprender la dialéctica entre la "tomadel-poder" para ejercerlo de-arriba-hacia-abajo y "la-construcción-depoder" desde-abajo-hacia-arriba, sin descontar ninguna de las dos posibilidades, pero comprendiendo que una no debe ni puede pensarse sin la otra, ni puede ser reducida a la construcción de poder en el período posterior a su toma, sobre todo allí donde –que hoy es en la mayoría de los lugares– no se torna factible dicha toma del poder.

La interacción entre democracia y socialismo muestra asimismo ser no lineal, ya que no es posible pensar a este, por legítimas que sean sus aspiraciones de justicia social, sin aquella; ni pensar aquella, por sinceras que sean sus intenciones, sin este; y, por su parte, tampoco es lineal la interacción entre mercado y planificación, sin identificar erróneamente a todo mercado con la omnivalencia del mercado capitalista, ni a toda planificación con un diseño social de arribahacia-abajo obturador y sustitutivo de los procesos sociales creativos emergentes de-abajo-hacia-arriba (diseño que constriñe las posibilidades sociales, que no debe confundirse, aunque en ocasiones se ha confundido, con una siempre necesaria regulación social, también de-arriba-hacia-abajo, de fenómenos sociales negativos también emergentes).

Por otra parte, hay que tener presente que nuestra posición, siempre inserta en el todo social, y la forma en que estamos organizados para aprehenderlo y reestructurarlo nos remiten a otra dialéctica, esta vez epistemológica (que ya hemos examinado en capítulos anteriores), entre la inseparabilidad del investigador social y lo investigado por él. Es la problemática –traída hoy al primer plano– de la reflexividad del mundo, que no se reduce a la reflexividad propia de la subjetividad humana, sino que se extiende a la capacidad ontológica del mundo, a todas sus escalas, de –mientras reconoce su entorno– reconocerse-a-sí-mismo en tal actividad objetivizadora.

Este cuidado epistemológico presenta gran fecundidad heurística, sobre todo si los procesos sociales estudiados están inmersos en un contexto que varía o ha variado sustancialmente, y/o incorpora o ha incorporado componentes que antes no formaban parte de él o sencillamente no existían aún. Esas son precisamente las circunstancias que vivimos hoy: un entorno mundial que se ha hecho –y continúa haciéndose– cualitativamente distinto, y nuevos componentes sociales que se han sumado o han emergido –y/o continúan sumándose y emergiendo– a la interacción dinámica de las sociedades contemporáneas. Cuando nos enfrentamos a la tarea de aprehender –para transformar en un sentido emancipador– semejantes circunstancias renovadoras, para bien o para mal de las mayorías trabajadoras, no valen espontaneísmos metodológicos o meras extrapolaciones de caminos metodológicos ya trillados, incluso cuando anteriormente han sido exitosos. Por el contrario, se necesita un enfoque metodológico que nos obligue, cada vez, a tener en cuenta cómo ha variado el entorno y lo que se ha incorporado o emergido como componente de los procesos estudiados.

El pensamiento metodológico 'de la Complejidad' está "cortado al talle" de tales exigencias pues nos orienta a tener siempre en cuenta totalidades contextuales complejas con diferentes escalas de los procesos estudiados: la de las transformaciones específicas que nos interesa investigar para aprehenderlas, la de su entorno que impacta globalmente en dichas transformaciones, y la de las entidades que las componen sinérgicamente y a través de interacciones no lineales tramadas en red. Y, a su vez, nos orienta a tenerlas en cuenta en su comportamiento temporal, pero con el tiempo como constituyente interno y orgánico de las transformaciones estudiadas y no como un parámetro externo a ellas, como sucede en la ciencia analítica tradicional.

Lo que nos sitúa entonces ante una totalidad "deslizante" y contextual que no reconoce nivel ontológico privilegiado, tal como ocurre en las totalidades sociales en las que lo más microsocioal –una persona humana– se nos presenta igualmente en lo más macrosocioal, esta vez como el líder, digamos, de una revolución social; o donde toda la sociedad está contenida –hologramáticamente– en cada subjetividad social individual⁹.

El ya aludido carácter constituyente del tiempo en los sistemas complejos nos revela asimismo otra faceta de singular impor-

tancia para el trazado de estrategias y tácticas "de ruptura" por parte de las organizaciones y los movimientos que luchan por un mundo mejor: la necesidad, inaplazable, de una construcción de futuro por parte de tales organizaciones y movimientos alternativos, es decir, de propiciar circunstancias y condiciones de comportamiento alternativo para las realidades culturales, políticas, sociales y económicas que hoy dominan y explotan.

No debemos, ni podemos, quedarnos en la crítica y la denuncia de esas realidades adversas, por necesarias y justas que esa crítica y esa denuncia sean. Es imprescindible elaborar –construir– caminos alternativos y, sobre todo, marchar por ellos.

Y, en particular, ello se torna urgente, a juicio nuestro –aunque este no es un aspecto en el que, por su índole, podamos detenernos en el presente libro– en el terreno de construir vías concretas de desenvolvimiento económico alternativo para los países del Tercer Mundo, atrapados entre las dos puntas de la "tijera económica perversa" que son, por un lado, las condiciones leoninas y dominadoras de los financiamientos globales internacionales y, por otro lado, la ausencia o escasez y precariedad de sus fuentes internas propias de financiamiento.

Los temas tratados constituyen algunos de los aspectos cruciales de nuestra contemporaneidad que requieren cada vez más ser abordados desde posicionamientos de un pensamiento social crítico, dialéctico y atento a los propios cambios de esa dialéctica, y pertrechado con el enfoque 'de la Complejidad' para calar en las sociedades contemporáneas como sistemas dinámicos –con una dinámica social– complejos y no lineales. Pensamiento social crítico que se distingue –sin dejar lugar a dudas– de cualquier postura simplista que pretenda establecer dicotomías, cuando no antagonismos inexistentes, entre semejantes coordenadas teóricas y prácticas.

Se distingue asimismo de otras posturas –igualmente simplistas– que pretendan colocar un signo de igualdad entre dichas coordenadas.

De lo que se trata es de otra cosa: de aprovechar el pensamiento crítico y dialéctico, de larga data, y el más reciente pensamiento 'de la Complejidad', para que se nutran mutuamente y sirvan a los objetivos de la emancipación social y la reivindicación de los intereses de las mayorías trabajadoras.

Nota

9 O como ocurre en la Naturaleza, en la que las entidades más básicas características del micromundo, por ejemplo los quarks, se nos aparecen también en el megamundo como estrellas de neutrones (compuestas por tres quarks).

Como citar este documento: Sotolongo Codina, Pedro Luis; Delgado Díaz, Carlos Jesús.

Capítulo VII. Saber social, complejidad y vida cotidiana. *En publicación: La revolución*

contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo Pedro Luis Sotolongo Codina; Carlos Jesús Delgado Díaz. 2006 ISBN 987-1183-33-X

Acceso al texto completo:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/soto/Capitulo%20VII.pdf>

Descriptores Tematicos: teoria de la complejidad; ciencias sociales; vida cotidiana

[Ver índice](#)

[Ver texto completo en pdf](#)

Capítulo VII. Saber social, complejidad y vida cotidiana

EL LUGAR DE LA VIDA COTIDIANA EN LOS IDEALES CLÁSICO Y NO CLÁSICO DE RACIONALIDAD

El "giro" hacia la vida cotidiana, que no es difícil de constatar en las ciencias sociales contemporáneas, no solamente responde a la significación que en sí mismo posee dicho ámbito de la realidad social –circunstancia de por sí ya más que suficiente para justificar dicha jerarquización temática–, sino que también obedece a un requerimiento metodológico nuevo de esas ciencias, que forma parte de los esfuerzos del saber de nuestra época por "demarcarse" de los criterios metodológicos que afianzó la modernidad.

La ciencia moderna occidental se estableció –legitimándose– como superadora del sentido común tomado como criterio de veracidad. Ello tuvo como corolario la exclusión de ese sentido común del horizonte de cientificidad. Tomar lo que dictaba el sentido común como guía del obrar "no-era-científico", ya que no respondía a los criterios de índole lógica que se consideraban consustanciales a la empresa de obtención de un saber verdadero proporcionado por la ciencia. Y no puede sorprendernos que, junto al sentido común, la propia vida cotidiana, ese venero suyo de todos los tiempos, haya asimismo quedado relegada al terreno trans-científico. En su lugar, el saber de la modernidad, *mutatis mutandi*, fue erigiendo un modelo idealizado de realidad, apartándose de hecho de la realidad realmente existente (que, no obstante, siguió siendo el ámbito desde el cual, inadvertidamente para la mayoría, se hacía esa ciencia).

Esa vida cotidiana hipostasiada por el saber de la modernidad llegó a obnubilar de tal manera a muchos que, ante el reclamo de otros de prestarle atención a la vida cotidiana real, se ha llegado a plantear que ello sería "redundante" –y por lo mismo innecesario– pues "todoes-vida-cotidiana". Y ya sabemos que cuando "algo" es "todo", a tal punto que no es necesario explicitarlo, realmente resulta ser "nada". Es conveniente tener tales circunstancias en mente cuando constatamos el énfasis realmente existente en la vida cotidiana por parte del nuevo ideal contemporáneo –no clásico– de racionalidad al

que ya más de una vez hemos aludido en el curso de nuestra exposición. Y lo es no sólo para contextualizar dicho ideal contemporáneo de racionalidad epocalmente de modo adecuado, sino además para no equivocar "el mensaje epistemológico" que ello implica: no se trata de que el nuevo ideal de racionalidad en construcción renuncie a los criterios lógicos y formales legítimos del saber que calificamos como "científico". No los sustituye por los dimanantes del sentido común. Pero sí reconoce la existencia de un saber tácito, nada despreciable, procedente del sentido común.

Y, concomitantemente, también reconoce la importancia del venero secular de ese sentido común y de ese saber tácito: la vida cotidiana. La vida cotidiana realmente existente desplaza las idealizaciones abstractas que acerca de ella hiciera la modernidad. Y el nuevo ideal contemporáneo hace más: hurga en las formas de vida cotidiana realmente existentes, caracterizándolas, buscando en ellas la génesis de los vínculos dinámicos de toda comunidad.

PENSAR Y CARACTERIZAR LA VIDA COTIDIANA

¿QUÉ ES UN PATRÓN DE INTERACCIÓN SOCIAL? ¿CUÁL ES LA IMPORTANCIA PRÁCTICA Y TEÓRICA DE SU CARACTERIZACIÓN?

¿Por qué resultan tan importantes el estudio y la caracterización de nuestros patrones de interacción social de la vida cotidiana?

Metodológicamente esa importancia radica en que, a medida que pasamos de estudiar y caracterizar la praxis humana en general a estudiarla como la interacción social entre seres humanos en que toda praxis se plasma, y de ahí pasamos a caracterizar los patrones de dicha interacción social, transitamos hacia planos de una cada vez mayor concreción social y, por esto mismo, de mayor posibilidad de indagación empírica.

Resulta una verdad de Perogrullo que no somos "robinsones", sino que estamos inmersos en una u otra sociedad en compañía de nuestros semejantes y que todos, ellos y nosotros, participamos con nuestras acciones, simultánea y sucesivamente, en múltiples actividades cotidianas necesarias para producir y reproducir nuestra vida social; acciones nuestras que, muchas de ellas, se vinculan una y otra vez y de diferentes maneras con las de otros, y viceversa. Llevamos a cabo nuestro obrar –y nuestros semejantes hacen lo propio con el suyo– en una trama de interacciones sociales.

Lo anterior podría conducir a pensar que obramos, entonces, en un verdadero torbellino de acciones propias y de otros, con características más o menos impredecibles por su carácter de caóticas. De hecho, ha habido –y aún existen– corrientes de pensamiento –las de un individualismo metodológico de extremo relativismo– que sostienen precisamente eso. Sin embargo, como también sabemos por nuestra propia experiencia cotidiana, a pesar de la múltiple variedad de nuestras acciones y de las de los otros, así como de lo variopinto de sus interacciones, somos capaces de orientarnos en esa compleja madeja.

Sin embargo, no todas las acciones de los que nos rodean pueden ser anticipadas o previstas por nosotros, ni tampoco pueden serlo todas las consecuencias de nuestras propias acciones, por lo que estas tienen con frecuencia resultados no deseados ni por nosotros mismos. Estas últimas circunstancias apuntadas, no obstante, no eliminan nuestra capacidad de "saber a qué atenernos" en la inmensa mayoría de las situaciones de interacción social con nuestros semejantes. Sabemos qué podemos razonablemente esperar que ellos hagan y ellos saben qué pueden esperar razonablemente que hagamos nosotros.

Tenemos, pues, expectativas mutuas de comportamiento sobre las cuales construimos nuestra vida cotidiana. Tales expectativas mutuas, que nos resultan tan evidentes que ni siquiera reflexionamos sobre qué las hace posibles (más adelante nos detendremos en cómo se originan estas expectativas mutuas), van conformando (gracias a la ya mencionada compleja madeja de acciones conjuntas –de muchas personas individuales: las nuestras con las de otros y estas con las nuestras– que denominamos interacciones sociales) ciertos cursos más o menos generales (basados en rasgos generalizables de dichas interacciones) y van constituyendo verdaderos patrones –pautas recurrentes– característicos para dicho accionar conjunto. Estos, entonces, no son otra cosa que los patrones de interacción social de nuestro obrar cotidiano. Es decir, los patrones de interacción social son modos colectivos característicos de comportamiento o conducta social conjunta que emergen a partir del obrar de múltiples accionares individuales y sin que los individuos mismos que los ponen en juego se hayan puesto consciente y explícitamente (pero sí tácita e implícitamente) de acuerdo para dejar constituido semejante curso general de su obrar.

LOS PATRONES DE INTERACCIÓN SOCIAL Y LA CONTEXTUALIZACIÓN DE LA VIDA SOCIAL

Tres son, por lo menos, las características universales de los patrones de interacción social, es decir, aquellas que todos ellos, cualesquiera que sean, no pueden dejar de manifestar:

- su indexicalidad;
- su reflectividad;
- su apertura (su carácter "abierto").

INDEXICALIDAD DE TODO PATRÓN DE INTERACCIÓN SOCIAL

Cualquiera que sea el patrón de interacción social de que se trate (el familiar, el clasista, el educacional, el laboral, el de actividades recreativas, el de género, etc.), siempre estará erigido sobre la base de:

- el involucramiento en el mismo de unas u otras personas concretas y específicas (su quiénes);
- la plasmación a través de prácticas de un contenido propio (su qué);
- el desenvolvimiento en ciertos lugares concretos y específicos (su dónde);

- el desenvolvimiento en ciertos momentos concretos y específicos (su cuándo);
- el desenvolvimiento con vistas a ciertos fines concretos y específicos (su para qué);
- el desenvolvimiento a partir de ciertas circunstancias o consideraciones concretas y específicas (su por qué); y
- el desenvolvimiento a través de ciertos modos o maneras concretos y específicos (su cómo).

En conjunto, lo anterior conforma lo que se denomina el carácter indexical de todo patrón de interacción social (su indexicalidad). En otras palabras, su carácter siempre de hic et nunc (aquí y ahora) y siempre también involucrando a alguien (algunos), con relación a algo, de una cierta manera, por algo, para algo.

No es difícil percatarse de cómo esta indexicalidad de los patrones de interacción social, con toda la "especificidad" que les otorga a los mismos, permite su caracterización empírica a través, por supuesto, de las metodologías sociales apropiadas para ello –mayormente cualitativas, pero no por eso menos rigurosas y útiles para la indagación social que las metodologías cuantitativas, a las cuales, por cierto, las primeras no deben ser contrapuestas ni "antagonizadas" sino, por el contrario, "complementarizadas" ("trianguladas", en la jerga de la investigación cualitativa). Especificidad que, junto a su carácter de componentes universales de todo socium, torna a los patrones de interacción social mismos en una poderosísima herramienta de análisis e interpretación sociales¹⁰. Especialmente cuando se comparan las posibilidades que la consideración de los patrones de interacción social da de caracterizar de modo concreto uno u otro tipo de clase específica de praxis social (no olvidemos nunca que los patrones de interacción social no son otra cosa que las maneras, siempre concretas y específicas, en que toda praxis social adquiere plasmación social) con relación a otras caracterizaciones de la praxis que permanecen en planos muy generales (cuando no meramente declarativos), faltos de "empiricidad".

REFLECTIVIDAD DE TODO PATRÓN DE INTERACCIÓN SOCIAL

Al ser uno u otro patrón de interacción social tramado sobre la base de expectativas mutuas (de comportamiento colectivo familiar; de comportamiento colectivo educacional, laboral, clasista, de género, etc.) constituidas tácita e implícitamente, y al ser estas expectativas mutuas reforzadas (reproducidas) o debilitadas (modificadas) por el reforzamiento o por el debilitamiento, a su vez, del patrón de interacción social de que se trate, no es difícil darse cuenta de que se conforma una articulación de "vuelta sobre sí mismo" entre la resultante de cada plasmación de la indexicalidad de ese patrón (es decir, de una u otra plasmación de sus quiénes, qué, dónde, cuándo, para qué, por qué y cómo) y la entrada (condición de partida) de la siguiente plasmación de la indexicalidad del mismo patrón. En otras palabras, el resultado de cada "vuelta", "bucle" o

"ciclo" (términos que solamente "metaforizan", didácticamente, cada plasmación de la indexicalidad –de los "quiénes", "dónde", "cuándo", "qué", "cómo", "porqué", "para qué"– de un patrón de interacción social, junto a sus resultados) se erige en "entrada" (o condición de partida) del siguiente ciclo. A este rasgo se lo denomina reflectividad de todo patrón de interacción social.

APERTURA (CARÁCTER ABIERTO) DE TODO PATRÓN DE INTERACCIÓN SOCIAL

Las dos características ya apuntadas –su indexicalidad y su reflectividad– hacen, en su accionar conjunto, que uno u otro patrón de interacción social presenten siempre, en principio, la posibilidad de desenvolverse otra vez más, aunque sea en un "bucle", "ciclo" o "vuelta", es decir, en una plasmación adicional de sí mismo.

Al realimentarse reflectivamente –reproducidas o modificadas– las expectativas mutuas resultantes (tácitas e implícitas) según el patrón de que se trate (familiar, laboral, etc.) sobre la base de la indexicalidad de su siguiente "bucle" de plasmación (es decir, al constituirse dichas expectativas en condiciones iniciales para las siguientes plasmaciones de los quiénes, qué, dónde, cuándo, para qué, por qué y cómo de tipo familiar, laboral, etc.), siempre se torna posible, en principio, realizar otra vuelta de la plasmación del patrón de interacción social de que se trate.

Es este rasgo de todo patrón de interacción social el que es denominado como su apertura, es decir, su carácter abierto. En ocasiones¹¹, se hace referencia a este rasgo como al "principio 'etc.'" de todo patrón de interacción social, es decir, la posibilidad siempre existente de "otra" plasmación adicional (de ahí el "etc.") del mismo. El conjunto de estas tres características de todo patrón de interacción social de la vida cotidiana en que se concreta la praxis humana conforma su contextualización. Es decir, dichas características van tejando el contexto en que se desenvuelve toda praxis social.

EL PENSAMIENTO 'DE LA COMPLEJIDAD' Y LA VIDA COTIDIANA LOS PATRONES DE INTERACCIÓN SOCIAL COMO "ATRACTORES" DE LA DINÁMICA SOCIAL

LA ÍNDOLE DINÁMICO-SISTÉMICA DE LOS PATRONES DE INTERACCIÓN SOCIAL DE LA VIDA COTIDIANA

De lo expresado hasta aquí acerca de los patrones de interacción social, se desprende su carácter procesual. Es decir, los patrones de interacción social son, ante todo, regímenes de prácticas características de la vida cotidiana de una u otra sociedad; son procesos sociales de comportamiento colectivo característico, que producen y reproducen uno u otro aspecto de la vida social. Pertenecen, por lo mismo, al ámbito de la praxis, aportándole a esta concreción y especificidad. Por lo tanto, sus características y rasgos –en algunos de los cuales ya nos

hemos detenido— son de índole dinámica.

Una dinámica por cierto peculiar que podemos calificar de "atractora"; es decir, uno u otro patrón de interacción social se comporta como una especie de "atractor social" hacia el cual los hombres y mujeres de un socium tienden en sus comportamientos (comportamientos, en cada caso, del tipo correspondiente al patrón de interacción de que se trate: laboral, familiar, recreativo, educacional, de clase, de género etc.), al sentirse "atraídos" tácita-pre-reflexivamente hacia él por medio de expectativas mutuas, como ya hemos explicado.

La noción de "atractor" dinámico en la teoría de los sistemas dinámicos no lineales contemporánea se conforma de la siguiente manera: un "sistema dinámico" es la multiplicidad de transformaciones factibles a partir de determinados componentes, procesos y estados.

Esa multiplicidad y esos procesos conforman entonces lo que se denomina un "espacio dinámico" (o "espacio de fase", en la jerga más especializada de la teoría de sistemas). Como se ve, un "espacio dinámico" es un "espacio" virtual, en el sentido de que sus "puntos" son estados, sus "líneas" son procesos y el paso de unos "puntos" y/o "líneas" a otros son transformaciones (por eso mismo sus "dimensiones" no son tres, sino que pueden ser desde una hasta innumerables, tantas como las variables que caractericen al sistema en cuestión).

Entonces, en ese "espacio" dinámico, aquellas "regiones" —es decir, aquellos conjuntos de estados— donde las "líneas" —es decir, los procesos dinámicos— se acumulan (es decir, se tornan más insistentemente presentes como resultado de las transformaciones dadas) se denominan atractores dinámicos.

Los atractores que no cambian su dinámica con variaciones pequeñas de los estados dinámicos (con desplazamientos pequeños entre los "puntos" o estados que los conforman) se llaman "atractores normales"; aquellos que modifican su dinámica se llaman "atractores raros o extraños". Los primeros son característicos de los sistemas dinámicos sencillos, simples o lineales (que presentan dependencias cuantitativas reproducibles por expresiones matemáticas lineales, es decir, sin discontinuidades); los segundos son característicos de los sistemas dinámicos complejos o no lineales (que, en sus dependencias cuantitativas, son caracterizables a través de expresiones matemáticas no lineales, que presentan discontinuidades). Estos "atractores raros o extraños" tienen mucho que ver con los fenómenos dinámicos denominados caóticos.

La Teoría de la Complejidad, entre otras cosas, ha evidenciado que múltiples sistemas dinámicos complejos, de la más diversa índole, presentan un comportamiento dinámico denominado como "en el borde o en las fronteras con el caos", debido a que en tales circunstancias estos sistemas presentan: una óptima conectividad entre sus componentes; una óptima capacidad de procesamiento de la información; una óptima gama de alternativas dinámicas de desenvolvimiento ulterior; y, por lo mismo, una óptima adaptabilidad o capacidad de evolución, todo lo cual redundará en un mayor grado de estabilidad a las variaciones del entorno.

No es difícil constatar que en cualquier sociedad existen transformaciones, procesos y estados –sociales, por supuesto– entre sus componentes (los hombres y mujeres reales y concretos que la conforman); que los efectos sociales de una u otra causa social inciden sobre la misma modificándola, de manera que su efecto subsiguiente queda afectado por esa incidencia inversa; y que incluso sucesos sociales al parecer insignificantes suelen tener enormes consecuencias sociales para el socium que las experimenta. Por lo que toda sociedad puede ser clasificada como un sistema dinámico complejo de índole no lineal, con un grado significativo de esa "complejidad". Sus patrones de interacción social son sus "atractores" y pueden, en determinadas circunstancias, pasar de "atractores normales" a "atractores raros o extraños".

EL EMERGER DE LOS PATRONES DE INTERACCIÓN SOCIAL SOBRE LA BASE DE EXPECTATIVAS MUTUAS DE COMPORTAMIENTO SOCIAL TÁCITAMENTE CONSTITUIDAS ¿CÓMO SE PRODUCEN LAS "EXPECTATIVAS MUTUAS" ENTRE LOS INVOLUCRADOS EN UNO U OTRO PATRÓN DE INTERACCIÓN SOCIAL?

Ya hemos apuntado que involucrarse en uno u otro patrón de interacción social implica seguir una determinada pauta colectiva de comportamiento social que remite a la presencia en nosotros de unas "expectativas" dadas hacia el comportamiento de los otros involucrados en el patrón de interacción de que se trate y, a su vez, hacia la presencia de esas mismas expectativas de comportamiento –en este caso el nuestro– por parte de esos otros. Esas "expectativas mutuas" (de comportamiento familiar, laboral, clasista, religioso, de género, etc., según el patrón de interacción social de que se trate) son el "cemento" aglutinador de todo patrón de interacción social. Sin ellas –sin ese anticipar nuestro basado en el modo en que esperamos que se comporten los demás, y sin ese anticipar de los demás basado en cómo ellos esperan que nos comportemos nosotros– no podría "solidificarse" ningún contexto de interacción social y, por carácter transitivo, ninguna praxis social.

¿De dónde proceden tales expectativas mutuas? Esas expectativas mutuas se plasman en el ámbito de la vida social cotidiana y pertenecen, por tanto, al terreno de la conciencia tácita o conciencia práctica. Es decir, su plasmación transcurre en el plano pre-reflexivo de la pragmática¹² de la vida diaria en interacción con los demás.

En el transcurrir diario de las prácticas de su vida cotidiana, los seres humanos se enfrasan –por necesidad– en múltiples tipos de actividades, y para ello realizan una variedad aún mayor de acciones. Y no las realizan en la soledad de una isla desierta –como robinsones– sino, como ya hemos mencionado, en interacción con las actividades y acciones de otros hombres y mujeres de su sociedad.

Al comienzo mismo –tiempos ya inmemoriales– de esas actividades y acciones cotidianas, muchas de ellas –la mayoría– por su supervivencia, aquellos hombres y mujeres no podían saber de antemano cuáles

les proporcionarían los resultados apetecidos y cuáles no. Fueron ensayando diversas acciones y actividades, en interrelación con los semejantes que les rodeaban, dejando paulatinamente de hacer ("desechando") aquellas que no los conducían a los objetivos propuestos (aunque estos fuesen aún muy elementales) y repitiendo cada vez con mayor frecuencia ("escogiendo") aquellas a través de las cuales sí los lograban. Y, al mismo tiempo que así iban desechando –dejando de hacer– algunas acciones, y escogiendo –repitiendo cada vez con mayor frecuencia– otras, intentando lograr objetivos de supervivencia comunes en interacción unos con otros, se iba conformando en cada uno de ellos una actitud de natural espera de que aquellos otros junto con los cuales actuaban se comportarían igual que ellos mismos; es decir, que dejarían de hacer lo que no había llevado al logro de los objetivos comunes y que, en cambio, sí harían aquello que los había guiado a tal logro. Surgían así sus expectativas comunes, es decir, mutuas, de comportamiento, que irían estabilizando ciertos modos de conductas colectivas en detrimento de otros. Una vez suficientemente estabilizados, no eran otra cosa que sus patrones iniciales de interacción social. Esa manera de conformarse y estabilizarse unos u otros modos de conductas colectivas cotidianas y, concomitantemente, de no conformarse y desestabilizarse otros¹³ no ha cesado, desde entonces, de estar presente a lo largo de la historia de las colectividades humanas. Retomando la metáfora utilizada más arriba, esa suerte de "cemento" aglutinador de un *socium* –que son las expectativas sociales mutuas– no ha cesado de "ser producido" y de ejercer sus "efectos aglutinantes" a lo largo de esa historia humana¹⁴, aun cuando ya muchos –de hecho, la mayoría– de esos modos colectivos de conducirse de los hombres y mujeres reales y concretos no estén vinculados directa e inmediatamente con su supervivencia, sino con otros aspectos diversos de su existencia.

Recalquemos ahora otra faceta de ese proceso de establecimiento de nuestras expectativas mutuas.

En ese terreno de la vida y la conciencia práctico-cotidianas, ese "esperar que los otros se comporten de determinada manera y no de otra cualquiera" (en su comportamiento familiar, o en el laboral, o en el religioso, o en el clasista, etc., según sea el caso) resulta equivalente a lo que solemos denominar como "seguir una regla". Pero las "expectativas mutuas" que nos interesan ahora, a las que hemos venido aludiendo, y a las que remite todo patrón de interacción social, si bien son algo equivalente a ese "seguir una regla", transcurren, sin embargo, de modo pre-reflexivo en el tramado de nuestra vida cotidiana.

Es decir, no somos conscientes en esa vida cotidiana de que "seguimos" (nosotros y los otros) unas reglas, aunque efectivamente lo hagamos. No "las conocemos" reflexivamente sino tácitamente. Pero esas reglas –numerosas– existen en lo social. Son ese "se hace así, porque todos lo hacen de ese modo" y/o "no se hace así, porque nadie lo

hace de ese modo", que reiteradamente vivenciamos cada día desde pequeños. Se erigen, así, en reglas tácitas, pre-reflexivas, a las que remite nuestro comportamiento cotidiano y el de los demás. Ese saber que poseemos acerca de dichas reglas es un saber tácito, pre-reflexivo; es decir, no pertenece al ámbito de lo consciente en nosotros, pero tampoco al de nuestro inconsciente¹⁵.

LA ARTICULACIÓN SISTÉMICA ENTRE PATRONES DE INTERACCIÓN SOCIAL: LAS SINERGIAS SOCIALES "ESPACIO PROPIO" Y "TIEMPO PROPIO" DE LOS PATRONES DE INTERACCIÓN SOCIAL

Como resultado de la acción conjunta de los diversos componentes de su indexicalidad, la dinámica de cada patrón de interacción social (el familiar, el laboral, el educacional, el clasista, el religioso, el de género, etc.) presenta entonces lo que podríamos llamar –en términos de sus componentes indexicales "dónde" y "cuándo"– su espacio y tiempo propios. Es decir, una diseminación territorial y una perduración temporal propias y características en el seno de una u otra sociedad concreta en que halla expresión concentrada la resultante de tal articulación conjunta.

Por ejemplo, en las sociedades actuales, en general, el espacio y tiempo propios característicos del patrón familiar de interacción social y los característicos del patrón clasista de interacción social incorporan a la totalidad de miembros de la sociedad de que se trate y durante todo su trayecto biográfico, en tanto en ellas es imposible no formar parte de una u otra familia o no pertenecer a una u otra clase social desde el nacimiento hasta la muerte. Mientras que el patrón laboral de interacción social presenta espacio y tiempo propios más restringidos, en tanto sólo incorpora a aquellos miembros de la sociedad que trabajan y por el lapso biográfico en que lo hacen (por ejemplo, desde el inicio de su vida laboral hasta su jubilación), el patrón educacional de interacción social incorpora sólo a aquellos con acceso a la educación y por el tiempo en que dispongan de él; a su vez, el patrón religioso de interacción social incorpora sólo a los creyentes dentro de la sociedad y durante el intervalo en que se mantiene su fe. Los ejemplos que hemos escogido a modo de ilustración evidencian también que en cada sociedad concreta dichos espacio y tiempo propios de un mismo tipo de patrones de interacción social no son idénticos. Así, en una sociedad fuertemente laica y en una fuertemente religiosa se diferenciarán en gran medida el espacio y tiempo propios del patrón religioso de interacción social. En una sociedad altamente letrada y en una con muy alto índice de analfabetismo, ello se constatará en muy diferentes espacios y tiempos propios para el patrón educacional de interacción social¹⁶. Otros patrones de interacción social, sin embargo, como por ejemplo el clasista, presentarán, en cualquier sociedad en la cual ya se hayan formado

las clases sociales, espacios y tiempo propios análogos (nos referimos, por supuesto, a la ya apuntada incorporación total de sus miembros, y por toda su biografía, a uno u otro tipo de tal patrón clasista, y no a que las clases sociales presentes en concreto¹⁷ sean siempre idénticas). Asimismo, el patrón familiar de interacción social presentará análogas características generales totalmente abarcativas de espacio y tiempo propios en diferentes sociedades.

Por todo lo expresado, es evidente la utilidad e importancia metodológica de la incorporación de una descripción empírica de estos "espacios y tiempos propios" para el estudio y caracterización de cualquier socium. Recalquemos que aquí hacemos referencia a los "espacios y tiempos propios" característicos de unos u otros regímenes de prácticas colectivas en ese socium y no a estructuras sociales, que es el terreno en que más comúnmente se llevan a cabo nuestros estudios del perfil socio-clasista de la sociedad. En otros capítulos veremos cuál es la correlación entre estos regímenes de prácticas colectivas –los patrones de interacción social de la vida cotidiana– y aquellas estructuras de relaciones sociales.

LA ARTICULACIÓN ENTRE PATRONES DE INTERACCIÓN SOCIAL

A lo largo de toda nuestra trayectoria vital, de nuestro recorrido biográfico completo, como ya hemos señalado más de una vez, estamos involucrados en una simultaneidad y sucesión de diversos patrones de interacción social. Y cada uno de ellos no ocupa en nuestra vida un compartimento estanco, aislado de los demás patrones, sino que, por el contrario, se hallan en permanente articulación. Baste con recordar el caso de los patrones familiar y educacional, o el de los patrones familiar y laboral, o el de los patrones laboral y clasista, para sólo mencionar algunos. ¿Cómo se articulan esos y cualesquiera otros patrones de interacción social en que indefectiblemente nos vemos involucrados? En su comportamiento necesariamente dinámico, como ya sabemos también, cada uno de esos patrones constituye una especie de "atractor social" hacia el que convergen los comportamientos sociales individuales de los hombres y mujeres de una sociedad hasta tornarse colectivamente característicos. Esto quiere decir que en su coexistencia en el socium dado no puede no establecerse una especie de "competencia" entre tales atractores sociales en cuanto a su fuerza incorporadora propia. Dada su diferente índole –la especificidad de sus indexicalidades tipo "qué"–, unas de esas "capacidades de incorporar" prevalecen sobre otras, subordinándose entonces unos patrones de interacción social a otros (los de menor capacidad incorporadora a los de mayor capacidad). Los espacios y los tiempos propios de unos u otros patrones de interacción social (los componentes "dónde" y "cuándo" de su indexicalidad), resultantes del accionar conjunto de todos sus restantes componentes indexicales (de sus "quiénes", "por qué", "para qué", "qué" y "cómo"), desempeñan también un papel cardinal en el mecanismo de articulación –de coexistencia y sucesión– entre los diversos

patrones de interacción social. Lo que no obsta, como ya hemos visto, para que la aludida "capacidad incorporadora" (atractora social) de todo patrón de interacción social sea, en realidad, una resultante de la acción conjunta de todos sus componentes indexicales, si bien esa resultante se expresa concentradamente en la incidencia social de los componentes tipo "dónde" y "cuándo".

En particular, aquellos patrones de interacción social que, como resultado de esa dinámica conjunta de sus componentes indexicales, presentan un espacio y un tiempo propios abarcadores de todos los miembros de la sociedad contemporánea de que se trate y a lo largo de todo su trayecto biográfico, como por ejemplo el patrón clasista y el patrón familiar de interacción social, se erigen en atractores sociales prevalecientes con relación a otros patrones de interacción social coexistentes con ellos pero que presentan espacios y tiempos propios menos abarcadores. Esa prevalencia subordina socialmente a esos otros patrones de interacción social –por ejemplo, el educacional, el laboral– respecto de los patrones más abarcadores. Podemos decir, entonces, que los patrones clasista y familiar de interacción social se erigen en atractores sociales de rango social mayor con relación a otros atractores –patrones de interacción social– de menor rango.

No es necesario insistir demasiado en brindar ejemplos, pues cualquiera de nosotros podría darlos, de cómo el régimen de prácticas educacionales y/o el régimen de prácticas de empleo en una u otra sociedad presentan una dependencia determinada con relación al régimen –determinante– de prácticas clasistas en dichas sociedades.

De esta manera, a partir de la coexistencia, competencia y prevalencia de unos patrones de interacción social de la vida cotidiana sobre otros, se erige una contextualización articuladora interpatrones –de diversos grados o niveles– que es imprescindible tener en cuenta para caracterizar una u otra sociedad. Sin caracterizar semejante contextualización articuladora interpatrones de interacción social, señalando la prevalencia de ciertos patrones sobre otros e indicando de cuáles se trata, cualquier análisis o teoría social sería parcial e incompleta.

Por lo ya expresado, es evidente que lo que acabamos de señalar atañe especialmente a la necesidad de tener en cuenta en dichos análisis y teorías sociales la prevalencia de los patrones de interacción social con mayores espacios y tiempos propios, resultantes de la articulación de todos sus componentes indexicales, por su especial fuerza como atractores sociales, particularmente el clasista y el familiar, en su compleja articulación mutua. Sobran los ejemplos de la importancia cardinal de uno u otro de dichos regímenes de prácticas para cualquier socium. Una teoría social que los obviara, no podría ahondar en las determinaciones más profundas de "lo social". Y a aquella teoría social que tuviera en cuenta a uno de ellos a expensas del otro, le sería difícil no incurrir en unilateralidades de enfoque¹⁸.

A su vez, nos preguntamos cómo es la articulación prevaleciente precisamente entre esos dos patrones –el familiar y el clasista– particularmente "atractores" (con especial "capacidad de incorporación"

social con relación a otros). Pues ambos, en las sociedades contemporáneas, presentan espacios y tiempos propios igualmente abarcadores.

Es decir, incorporan a sí mismos, necesariamente, a todos los miembros de un socium y por toda su trayectoria biográfica.

La respuesta puede intuirse si nos percatamos de que las familias obreras, las familias campesinas, las familias burguesas, etc., tienen sentido social, es decir, presentan existencia social fáctica comprobable; pero, por el contrario, las clases maternas, clases conyugales, clases sobrinas, etc., no tienen existencia fáctica comprobable (no tienen sentido social)¹⁹. Por otra parte, de nuevo, cualquiera de nosotros podría ejemplificar con múltiples casos el modo en que, a su vez, el régimen de prácticas familiares en las sociedades contemporáneas está correlacionado, de manera también determinante para este régimen, en muchas de sus facetas si bien no en todas ellas, con el régimen de prácticas clasistas. En cambio, la correlación inversa –que existe asimismo– no es, sin embargo, de carácter determinante.

Por tanto, podemos concluir que, en su articulación mutua, el patrón familiar de interacción social (el régimen de prácticas familiares vigente) es el que se subordina al patrón clasista de interacción social (el régimen de prácticas de clase vigente) en las sociedades que presentan ambos. Es decir, entre los dos patrones que hemos venido analizando, el patrón de interacción clasista es el atractor dinámico-social prevaleciente, el de "rango" mayor.

Sin embargo, nos preguntamos qué puede aportar este análisis en términos de patrones de interacción social, y sus conclusiones, y en términos de prevalencia inter-patrones, a una teoría social que ya reconoce de todos modos la existencia determinante de las clases.

Este análisis aporta una concreción ulterior del enfoque de clases que, además de ratificarlo, lo lleva a planos de constatación y caracterización empíricas mayores –los patrones de interacción social de la vida cotidiana– susceptibles, como hemos visto, de una caracterización y sistematización metodológica (cuantitativa y cualitativa²⁰) que permite, a su vez, la descripción y caracterización con rigor científico comprobable (si bien con criterios de rigor y de validez comprobable distintos de los de las ciencias naturales) de múltiples procesos y facetas de la vida social cotidiana de difícil o imposible descripción y caracterización desde planos más generales del propio enfoque clasista.

Por otra parte, dicha concreción ulterior es llevada a cabo en términos de los diferentes y variados regímenes de prácticas sociales que constituyen la producción y la reproducción de la vida cotidiana, lo que implica una ratificación y una explicitación mayor de su caracterización, en un plano de mayor concreción, de la primacía de la praxis social. Caracterización que en otros numerosos enfoques

de análisis de clases permanece en un plano de aseveraciones que, aun siendo ciertas e importantes, pecan de un grado de generalidad (falta de concreción) apreciable.

Con todo, la sinergia social –esos comportamientos colectivos característicos de los diferentes miembros individuales de una u otra sociedad, o esos comportamientos colectivos que involucran a varios patrones de interacción social, o a grupos enteros de los mismos, a partir de los cuales emergen ordenamientos sociales sistémicos superiores– no es, ni puede ser, perfecta y acabada. Esos miembros individuales, los hombres y mujeres concretos y reales que la habitan, a pesar de integrarse a patrones de interacción social (ya sea a uno solo o a varios, como realmente siempre resulta ser el caso real) que les permiten anticipar condiciones de su obrar y esperar resultados apetecidos de ese obrar, no pueden nunca ni anticipar todas las condiciones de sus diferentes tipos de acciones, ni esperar siempre los resultados apetecidos de las mismas.

Las circunstancias de tal imposibilidad son varias y de diversa índole. Tratarlas nos conducirá en su momento, entre otras cosas, a examinar otras facetas de esa importante cuestión, a la que hemos ya aludido, de la articulación entre la conciencia tácita, la conciencia reflexiva y el inconsciente en las subjetividades individuales. Pero antes debe ubicarse dicha problemática dentro de aquella más general a la que pertenece: la de la articulación entre "lo macro" y "lo micro" social, que será tratada en el siguiente capítulo.

10 La investigación cualitativa como tipo de investigación se dirige a obtener un saber acerca de lo que las personas vivencian, perciben, sienten, piensan y expresan en su vida y contexto diario cotidiano, proporcionando una descripción para la comprensión de cómo transcurre, en uno u otro escenario de interacción social concreto, el proceso de la constitución y la interpretación de sentidos de las propias acciones por parte de los que las ejecutan y se ven involucrados en ellas. Establece qué significados asignan a sus acciones sus ejecutores, sobre la base de sus conocimientos, convicciones, creencias, motivaciones, valoraciones e intenciones subjetivas y de sus interacciones con "los otros" en diferentes escenarios sociales contextualizados. Comporta, entonces, un saber acerca de "lo que es significativo para la gente", obtenido "entre ellos", "desde dentro y abajo", un saber acerca de las subjetividades contextualizadas.

11 Por ejemplo, en la tradición etnometodológica de investigación social.

12 Pragmática no en el sentido de un enfoque "pragmático" o de una concepción que tribute al pragmatismo filosófico, sino en el sentido de la dimensión "práctica pre-reflexiva tácita" de la vida de los seres humanos, en su distinción de su dimensión reflexiva y también

de su dimensión inconsciente.

13 Esta suerte de paralela y simultánea "aprobación" colectiva tácita de unas conductas

también colectivas y "desaprobación" colectiva tácita de otras equivale al establecimiento tácito, simultáneo, de ciertas "permisividades" y de ciertas "prohibiciones" colectivas concomitantes; lo que tendrá, como veremos más adelante en el libro, incidencia singular para la articulación de "lo micro" y "lo macro" social. Limitémonos, por el momento, a señalar que cualquier institución social puede concebirse como un régimen de prácticas dadas –específicas– de permisividades y prohibiciones concomitantes respecto de algo. Si ello es así, puede concluirse que todo patrón de interacción social es "portador" de una suerte de efecto proto-institucionalizador social inherente.

14 Profundizando la metáfora, podríamos añadir que "los ingredientes" que componen ese "cemento" aglutinador (y constituyentes de tales regímenes prácticos de "permisividades"

y de "prohibiciones" sociales concomitantes) –sus "materias primas"– no son otros que las prácticas "locales" de poder, deseo, saber y discurso, como tendremos ocasión de constatar en más de una oportunidad a lo largo del libro.

15 Es importante la no identificación (a diferencia de otros tratamientos que, explícita o implícitamente, los hacen equivalentes) que hacemos del ámbito de lo tácito pre-reflexivo con relación al ámbito del inconsciente. Ello permite comprender mejor el papel mediador que este saber tácito desempeña en la articulación entre ese inconsciente y el ámbito de "lo consciente". No es ocioso apuntar que ello, al mismo tiempo, nos saca de esa lógica dicotómica –aristotélica– en la que casi siempre nos movemos (mejor sería decir en la que siempre "quedamos atrapados", sin darnos cuenta) y que "nos obliga" a contraponer la conciencia al inconsciente. Como se ve, nuestra argumentación "se mueve" dentro de otro tratamiento de "lo lógico", que no establece dicotomías entre contrarios, sino contrarios

con mediaciones articuladoras entre ellos, como apuntáramos en el capítulo III (ejemplos adicionales de esto es el tratamiento, a lo largo de nuestra exposición, no de sujeto-objeto, sino de sujeto-contexto de praxis– objeto; no de "lo macro"- "lo micro", sino de "lo macro"-los patrones de interacción social-"lo micro"; etcétera).

16 Nos hemos expresado aquí de la manera usual. Sin embargo, si meditáramos más, nos daríamos cuenta de que no es correcto sostener que "en una sociedad fuertemente laica" el patrón religioso de interacción social presentará "un espacio y un tiempo propios" reducidos,

sino a la inversa: toda sociedad donde el patrón religioso de interacción social presente "espacio y tiempo propios" reducidos será, por lo mismo, mayormente laica. Y, análogamente,

no es correcto afirmar que "en una sociedad fuertemente letrada" el patrón educacional de interacción social presentará "un espacio y un tiempo propios" muy desarrollados, sino a la inversa: toda sociedad donde el patrón educacional de interacción social presente un desarrollo

significativo será, por lo mismo, mayormente letrada. Y así sucesivamente. Es desde los patrones de interacción social –desde los regímenes de prácticas colectivas características de la vida cotidiana– que se produce la realidad social resultante y no a la inversa.

17 Por supuesto que, a su vez, el patrón de interacción social para cada una de las clases concretas presentes en cada caso tendrá también su "espacio y tiempo propios" característicos

y específicos. Por cierto, los mismos son de especial significación para la caracterización de cualquier socium desde una perspectiva de clases.

18 Se pueden constatar ejemplos de estos enfoques unilaterales, por una parte, en la doctrina social católica, que tiene muy en cuenta la relevancia para cualquier socium del régimen vigente de prácticas familiares (el patrón familiar de interacción social), pero en detrimento excesivo de la relevancia del régimen de prácticas clasistas (del patrón clasista de interacción social) vigente en dichos socium; y, por otra parte, en la deformación "estructuralista" y "economicista" de cierta parte de la teoría social marxista del siglo XX, que recalca la importancia del régimen de prácticas clasistas (del patrón clasista de interacción social) en su prevalencia social, pero en detrimento excesivo del papel e importancia de las prácticas familiares (del patrón familiar de interacción social).

19 La expresión –bastante usual en los enfoques clasistas– de "clases hermanas o fraternales"

(por ejemplo, la obrera y la campesina) es sólo una metáfora (muy eficaz políticamente, por cierto) de la alianza social a la que objetivamente tienden dichas clases, y no una conceptualización de una relación de parentesco que presente existencia ontológica social

(existencia que sí puede presentar la mencionada alianza). No es este el único caso, por cierto, de semejantes metáforas.

20 Esta no constituye una afirmación declarativa general, ni mucho menos una expresión de deseo, sino que, por el contrario, se refiere y remite a todo un arsenal ya existente de metodologías cualitativas ("la observación participante"; "las historias de vida"; "las entrevistas abiertas o en profundidad"; "la investigación-acción"; el análisis institucional, etc., sólo para mencionar algunas) capaces de describir y caracterizar, precisamente, los patrones de interacción social en toda una gama de "escenarios" sociales (desde los patrones de interacción social en "escenarios" muy locales hasta aquellos propios de "escenarios" sociales más vastos).

Como citar este documento: Sotolongo Codina, Pedro Luis; Delgado Díaz, Carlos Jesús. **Capítulo VIII. La intersubjetividad social, las estructuras sociales objetivadas y las subjetividades sociales individuales.** *En publicación: La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo* Pedro Luis Sotolongo Codina; Carlos Jesús Delgado Díaz. 2006 ISBN 987-1 183-33-X

Acceso al texto completo:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/soto/Capitulo%20VIII.pdf>

Descriptores Tematicos: sociedad; relaciones humanas; sistema social; cambio social

[Ver índice](#)

[Ver texto completo en pdf](#)

Capítulo VIII. La intersubjetividad social, las estructuras sociales objetivadas y las subjetividades sociales individuales

UNA "ASIGNATURA PENDIENTE" DEL SABER SOCIAL:
LA ARTICULACIÓN ENTRE "LO MACRO" Y "LO MICRO" SOCIAL

Será difícil encontrar a alguien –ya sea un activista social, un político o un estudioso académico– que, estando bien familiarizado con la sociedad, con "lo social", no reconozca que el contenido de esa sociedad, de ese carácter social, proviene, se genera, es producido –y, por cierto, de modo recurrente, es decir, una y otra vez– por una fuente que no es otra que la del transcurrir de la vida cotidiana de esa sociedad (de la que se trate en cada caso concreto). Por eso será también difícil hallar a alguien que no esté de acuerdo con la importancia de poder describir empíricamente y ser capaces de conceptualizar teóricamente el transcurso de esa vida cotidiana. Y ahí mismo terminan los "consensos".

Por paradójico que pueda parecer (y lo es, efectivamente), a partir de ese reconocimiento más o menos general, global, más o menos abstracto, esos activistas sociales, políticos y/o estudiosos sociales académicos aludidos comienzan a "divergir" en cuanto –y en la medida en que– emprenden sus esfuerzos dirigidos a esa aprehensión. La resultante siempre es la misma: deficiencias e insuficiencias –amén de desconocimiento mutuo de lo que logran– en la aprehensión, por unos y por otros, de toda la complejidad de esa vida cotidiana en las comunidades sociales. Son diversas las circunstancias que inciden y condicionan lo apuntado. Nos detendremos en una en particular –y, hasta donde alcanzamos a ver, no la menos importante– entre ellas: la de la comprensión y caracterización de la vinculación de la vida cotidiana con la producción de –y con la articulación entre– "lo macro" y "lo micro" social.

En la aprehensión de la problemática, de cardinal importancia, de la generación de –y la articulación entre– "lo macro" (las grandes estructuras objetivas de relaciones sociales) y "lo micro" (las subjetividades individuales) social, la situación predominante contemporánea continúa siendo desfavorable. Esta situación puede ser caracterizada –sin demasiado temor a equivocarnos– como enmarcada dentro de las siguientes "coordenadas":

- la consideración exclusiva ya sea de "lo macro" social, ya sea de "lo micro" social;
- la oposición (intencionada o no) entre "lo macro" y "lo micro" social (corolario de aquella consideración exclusiva); y
- una especie de tácita división del trabajo en prácticos y/o teóricos "de lo macro" y en prácticos y/o teóricos "de lo micro" (corolario de las dos circunstancias anteriores).

El resultado de lo anterior es que, aun cuando ambas dimensiones sociales sean tomadas en cuenta, las más de las veces ello no se logra en su articulación mutua, sino eclécticamente o incluso oponiendo y/o subordinando una de ellas a la otra.

Por cierto que, en los casos en que se registra semejante subordinación, la misma puede ser de diferente carácter o sentido (es decir, subordinando "lo micro" a "lo macro", por ejemplo en enfoques positivistas, estructuralistas, funcionalistas; o subordinando

"lo macro" a "lo micro", por ejemplo en enfoques fenomenológicos, existencialistas, interaccionistas simbólicos, etnometodológicos), según las prioridades y tendencias de la tradición de metodología y/o práctica social de que se trate.

Es sumamente importante, para aprehender la generación y la articulación de "lo macro" y "lo micro" social sin contraponerlos, y sin subordinar uno de esos ámbitos al otro, darnos cuenta de que, por paradójico que ello pueda resultar a primera vista (debido a una "visión organicista" que remite a lo que conocemos de los organismos biológicos, en los cuales "lo micro" –sumándose y articulándose– iría conformando "lo macro"), estas dos dimensiones en la sociedad se constituyen de modo paralelo, simultáneo y concomitante (es decir, no puede surgir una sin surgir también la otra y viceversa). Lo señalado es efectivamente así debido a que ambas dimensiones de lo social, "lo micro" y "lo macro", proceden de una misma "fuente": la praxis cotidiana interpersonal –social e histórica– de los hombres y mujeres reales. Otra circunstancia pertinente es que esa praxis cotidiana, como argumentamos en el capítulo anterior, se va concretando, siempre, a través del desenvolvimiento de uno u otro patrón de interacción social, es decir, de uno u otro régimen de prácticas colectivas características recurrentes (comunitarias, familiares, clasistas, educacionales, laborales, religiosas, de género, de raza, de etnia, etc.) de esa vida cotidiana.

En otras palabras, es a partir de uno u otro régimen de prácticas colectivas características recurrentes o patrones (comunitario, familiar, clasista, educacional, laboral, religioso, de género, de raza, de etnia, etc.) de interacción social de la vida cotidiana entre los hombres y mujeres concretos y reales de una sociedad dada, cualquiera que ella sea, al producir y reproducir dichos patrones (dichos regímenes de prácticas cotidianas recurrentes) el contenido de los rasgos que caracterizan el contexto de la vida social, que se van generando también (y, por cierto, de manera paralela, simultánea y concomitante) los ámbitos más abarcadores y arquetípicos de esa socialidad: sus estructuras de relaciones sociales objetivas (el ámbito arquetípico de "lo macro" social) y sus subjetividades-agentes individuales (el ámbito arquetípico de "lo micro" social) que la pueblan.

Por lo tanto, esa generación y articulación entre "lo macro" y "lo micro" social que es entonces concomitante, de inclusión mutua, de incidencia recíproca recurrente, de co-generación, es representada con frecuencia erróneamente de la siguiente manera:

Esta representación se hace "cómplice" de las contraposiciones ya mencionadas entre "lo macro" y "lo micro". En cambio, la generación y articulación entre "lo macro" y "lo micro" social debe, por el contrario,

aprehenderse del siguiente modo:

Esta aprehensión integra armónicamente desarrollos de la teoría social crítica, de la epistemología 'de la Complejidad' contextualizada y de la sociología empírica interpretativa, y permite comprender la vinculación de las (inter)acciones cotidianas (caracterizándolas en sus pautas colectivas recurrentes características contextualizadas) de los hombres y mujeres de una sociedad dada, involucrados en la producción y reproducción (o modificación) de su vida social en comunidades, con la estructuración objetiva de sus relaciones sociales (como un proceso de objetivación de esos regímenes de prácticas sociales cotidianas), y con la constitución de sus subjetividades como-agentes sociales (como un proceso de subjetivación de esos regímenes de prácticas sociales cotidianas).

De modo que el contexto social no es una especie de "marco" o "recipiente" estructural que tenga existencia aparte de esa praxis cotidiana y de esas subjetividades sociales, como si se tratara de un "contexto espacio-temporal" estructural en el que, entonces, esa praxis y/o esas subjetividades "pudieran colocarse" (entrando o saliendo del mismo como si fuese una suerte de "recipiente social"). Tampoco conforman el contexto social unas subjetividades-agentes individuales dadas ya, que tengan existencia aparte (o separadamente) de esa praxis y/o de aquellas estructuras sociales (una especie de "contexto subjetivo" intencional al que, entonces, esa praxis y esas estructuras sociales se ajustarían), sino que, cada vez, el contexto social es producido y reproducido (o modificado) por la especificidad de esa praxis cotidiana concretada en sus patrones de interacción social en que estén involucrados los hombres y mujeres concretos y reales de la sociedad de que se trate. Dicho de otro modo, es de esos patrones de interacción social de donde dimana la contextualización de nuestra vida social. Así tendremos:

Por tanto, "la praxis no se ubica en el contexto", sino que una u otra praxis produce su contexto, reproducido o modificado constantemente por ella misma.

LA ARTICULACIÓN "CIRCULAR" DE LAS PRÁCTICAS INTERSUBJETIVAS "LOCALES" DE PODER, DESEO, SABER Y DISCURSO

A medida que uno u otro patrón de interacción social –es decir, uno

u otro régimen de prácticas colectivas características para cierto ámbito de actividades sociales– va atrayendo a más y más "involucrados" o "adeptos" (no olvidemos que dichos patrones pueden ser aprehendidos en su carácter dinámico-social como "atractores" sociales); es decir, a medida que uno u otro patrón de interacción social va incrementando su indexicalidad tipo "quiénes", va extendiéndose espacial y geográficamente por todos los "terrenos" en que se desenvuelven esos "quiénes". Análogamente, a medida que tal régimen de prácticas colectivas características prolonga su existencia, va perdurando en el tiempo y cronológicamente por todos los "períodos" en que vivan tales "quiénes".

Dos son las formas más generales que adoptan tales maneras características de interaccionar de los involucrados en uno u otro patrón de interacción social:

- las que necesitan la presencia física de los involucrados (situaciones de copresencia); y
- las que no implican necesariamente tal copresencia.

Las maneras de interaccionar de los involucrados en uno u otro patrón de interacción social con copresencia necesaria conforman de manera directa e inmediata los escenarios concretos de las situaciones de interacción en que se plasma el patrón de interacción social de que se trate y generan lo que denominaremos "vínculos sociales" entre ellos.

En otras palabras, todo patrón de interacción social, es decir, todo régimen de prácticas colectivas características de la vida cotidiana, se plasma y se concreta, siempre, en unas u otras "situaciones de interacción social con copresencia"; es decir, en unos u otros "encuentros físicos" –con continuidad espacio-temporal entre los hombres y mujeres concretos y reales, los "quién(es)", involucrados en el patrón de interacción social dado.

Es en tales situaciones de interacción social con copresencia que se generan nuestros "vínculos sociales" familiares, laborales, clasistas, religiosos, recreativos, de género, de raza, de etnia, etc. (dependiendo del patrón de interacción social dado). Para los vínculos sociales es imprescindible la copresencia (donde el nombre y apellidos de los involucrados es esencial, su irreplicable identidad personal). Y esos vínculos sociales se generan a partir de la ya apuntada "indexicalidad" –los "quién(es)"; "dónde"; "cuándo"; "qué"; "cómo"; "para qué"; "por qué"– de todo patrón de interacción social; es decir, de su carácter siempre "situado".

Para aquilatar correctamente toda la importancia de las situaciones de interacción social con copresencia de la vida cotidiana, es conveniente caracterizar a las mismas como "escenarios" sociales sui generis.

No es difícil, por otra parte, notar lo legítimo que resulta utilizar el término "escenarios" para calificar como tales a las situaciones de interacción social con copresencia. En efecto, a toda situación de interacción social con copresencia –por el mero hecho de plasmarse como tal– le son ya inherentes los componentes indexicales tipo "quién(es)", "dónde" y "cuándo" del patrón de interacción social al que remiten; es decir, una

localidad espacial concreta, un intervalo temporal concreto y unos personajes también concretos que interactúan. Ni más ni menos que lo que caracteriza a lo que tradicionalmente denominamos "escenario". Por supuesto que en nuestro caso se trata de un sui generis "escenario social" y "la obra puesta en escena" no es otra que la de la praxis social cotidiana, es decir, la de la producción y reproducción de la vida social a través de regímenes de prácticas colectivas características de la vida cotidiana. Según la complejidad del patrón de interacción social de que se trate, las situaciones de interacción social con copresencia –"los escenarios sociales"– que conlleva el mismo pueden involucrar a un número considerable de "quiénes" copresentes. En otros casos, dicho número de copresentes puede ser mucho más reducido. Pueden existir incluso –y, de hecho, son frecuentes– escenarios sociales que involucren sólo a dos copresentes (la situación "límite" para una copresencia).

En primer lugar, la presencia de tales "escenarios sociales" –las situaciones de interacción social con copresencia– de uno u otro patrón de interacción social posibilita los contactos interpersonales inmediatos entre aquellos "quién(es)" involucrados en el patrón de interacción de que se trate, coordinándolos espacialmente y sincronizándolos en el tiempo; ello, a su vez, ahorra esfuerzos y permite que los copresentes puedan, en principio, acceder a datos semejantes respecto de sus respectivos posicionamientos (lo que no quiere decir que accedan necesariamente a apreciaciones comunes sobre esos datos) y que puedan prestar atención a "lo que les está ocurriendo" (lo que no quiere decir que a todos les esté ocurriendo lo mismo, pero a todos les ocurre "algo") como resultado o consecuencia de estar involucrados en esos posicionamientos dentro de una misma situación de interacción social con copresencia.

Detengámonos ahora en el importante papel mediador activo de las situaciones de interacción social con copresencia de la vida cotidiana en su calidad de sui generis "escenarios sociales", en lo que respecta a la plasmación de las expectativas mutuas inherentes a todo patrón de interacción social. Constatamos en el capítulo anterior cómo los patrones de interacción social se conforman a partir de expectativas mutuas surgidas tácitamente a partir de la pragmática de la vida cotidiana. Y ahora podemos comprender que tales expectativas mutuas se originan precisamente dentro de las situaciones de interacción social con copresencia entre los hombres y mujeres concretos y reales que se van involucrando –en base a ellas– en esos cursos de prácticas colectivas recurrentes de su vida cotidiana.

Recordaremos que hemos afirmado que son esas "expectativas mutuas" el "cemento aglutinador" de todo patrón de interacción social. Y no es difícil inferir cómo la ya aludida capacidad (de posibilitar los contactos interpersonales inmediatos, coordinándolos y sincronizándolos espacial y temporalmente, permitiendo el flujo de datos pertinentes a esa situación hacia los copresentes en ella y, eventualmente, el surgimiento de apreciaciones comunes –consensos acerca de

esos datos— entre ellos; el poder prestar atención "a lo que les está ocurriendo", etc.) de las situaciones de interacción social con copresencia de la vida cotidiana resulta imprescindible para poder siquiera hablar del surgimiento de cualesquiera "expectativas mutuas" sociales.

Visto lo anterior, estamos ahora preparados para aprehender otra circunstancia cardinal que se trama en los marcos de tales situaciones de interacción social con copresencia: la del emerger de lo que denominaremos como "asimetrías sociales generadoras —o detonadoras— 'de la Complejidad' social"; circunstancia que nos da la medida de cómo es efectivamente la vida cotidiana de donde emerge 'la Complejidad' social.

El pensamiento 'de la Complejidad' nos enseña —como hemos apuntado en capítulos anteriores— que la complejización de uno u otro fenómeno —y los fenómenos sociales no constituyen excepción alguna— transcurre a medida que los componentes involucrados en el mismo se alejan del equilibrio. Y que tal alejamiento del equilibrio es concomitante al surgimiento y aumento de asimetrías de circunstancias presentes (el surgimiento de gradientes, heterogeneidades, desigualdades, etc.) entre esos componentes involucrados. Precisamente, la eclosión —"el emerger"— del nuevo orden 'de Complejidad' (la complejización) del fenómeno en cuestión implica la aparición espontánea de una "conformación disipativa" precisamente respecto de esas asimetrías que, de seguir aumentando, harían que el fenómeno "estallara" dinámicamente "desde dentro".

En los fenómenos sociales, tales asimetrías-generadoras-'de complejidad'-social remiten, por lo menos, a cuatro tipos de circunstancias: las articuladas con el ámbito social del poder, las articuladas con el ámbito social del deseo, las vinculadas al ámbito social del saber y las que remiten al ámbito social del discurso. De manera que, prosiguiendo con la metáfora del "cemento aglutinador" de la vida cotidiana (nuestras expectativas mutuas de comportamiento social), "los ingredientes" que, mezclados convenientemente, conforman aquel "cemento aglutinador" son, entonces, nuestras prácticas cotidianas de poder, deseo, saber y discurso, que van conformando esas expectativas mutuas, y que, al igual que estas, dimanen de las situaciones de interacción social con copresencia, y por tanto no pueden no estar articuladas asimismo con tales situaciones.

EXAMINEMOS PUES LA INMANENCIA de las prácticas de poder, deseo, saber y discurso en toda situación de interacción social con copresencia de la vida cotidiana.

Tal inmanencia proviene de la presencia indefectible, en toda situación de interacción social con copresencia, de:

- desigualdades de circunstancias sociales a favor de algunos (empoderantes) y no favorables a otros otros (desempoderantes);
- diferencias (deseantes) de satisfacciones e insatisfacciones

sociales;

- multiplicidad de posicionamientos sociales epistémicos (de saberes diferentemente heurísticos); y
- multiplicidad de posicionamientos sociales discursivos (diferentemente enunciativos).

Por lo mismo, la indexicalidad propia de todo patrón de interacción social de la vida cotidiana –y que caracteriza a cualquiera de ellos– está siempre tramada en y desde prácticas "locales" de poder, deseo, saber y discurso, que ejercen –y no pueden no ejercer– los hombres y mujeres concretos –los "quién(es)" con nombre y apellidos– involucrados en y desde unas u otras situaciones de interacción social con copresencia de la vida cotidiana asociadas a dichos patrones de interacción social.

Las indexicalidades tipo "por qué" y "para qué" están –sin perjuicio para sus nexos con los demás ámbitos señalados– particularmente tramadas con la puesta en juego de las prácticas "locales" de poder y discurso por parte de esos hombres y mujeres; así como la indexicalidad tipo "qué" está particularmente tramada con la puesta en juego por ellos de las prácticas "locales" de deseo y discurso; y la indexicalidad tipo "cómo" está particularmente tramada con la puesta en juego por ellos de las prácticas "locales" de saber y discurso. En cuanto a las indexicalidades tipo "quién(es)", "dónde" y "cuándo", estas son –como también constatáramos– inherentes a la ocurrencia misma de las situaciones de interacción social con copresencia, por lo que siempre están estrechamente vinculadas a todos y cada uno de los cuatro ámbitos sociales aludidos.

Tales circunstancias también avalan el carácter co-extensivo ("ubicuo") del –de las prácticas de– poder, deseo, saber y discurso a (en) "lo social". Y, por otra parte, contribuyen a ratificar, concretándola, la metáfora utilizada anteriormente acerca de que si bien las expectativas mutuas sociales que tienen los involucrados son "el cemento aglutinador" de todo patrón de interacción social, los "ingredientes" que conforman "la mezcla" de tal material son precisamente las prácticas cotidianas de poder, deseo, saber y discurso que esos involucrados ponen en juego cuando "se involucran" aun en la más sencilla de las situaciones de interacción con copresencia de la vida cotidiana desde las que se concretan, siempre, los patrones de interacción social.

Y se constata, lo que es particularmente importante para nuestros propósitos, la manera en que, a partir de las desigualdades de circunstancias sociales en favor de algunos (empoderantes) y desfavorables a otros (desempoderantes); las diferencias de satisfacciones e insatisfacciones sociales (deseantes); la multiplicidad de posicionamientos sociales epistémicos (de saberes diferentemente heurísticos), y la multiplicidad de posicionamientos sociales discursivos (diferentemente enunciativos), se van constituyendo asimetrías sociales empoderantes (y desempoderantes); deseantes (de goce y de privación); epistémicas (de saber), heurísticamente diferentes, y discursivas, enunciativamente

diferentes, que, a medida que hacen que las circunstancias sociales con que están articuladas se alejen del equilibrio, se erigen en generadoras 'de Complejidad' social. Y todo desde la cotidianeidad de las situaciones de interacción social con copresencia en que todos nos vemos involucrados diariamente.

POR OTRA PARTE, todos esos ámbitos de prácticas cotidianas –de poder, deseo, saber y discurso–, que son inherentes a las situaciones de interacción social con copresencia de nuestra vida cotidiana, están, a su vez, "circularmente" articulados; es decir, cada una de esas clases de prácticas incide –y es incidida por– las restantes.

Examinemos tal incidencia mutua aunque sea muy sucintamente.

Para ello nos iremos "situando", sucesivamente, "como desde la perspectiva" ya de uno, ya de otro, de dichos ámbitos de prácticas cotidianas. (Para un desarrollo completo del tema tratado a continuación, ver Sotolongo, 2001: capítulo III).

- El ejercicio práctico de cuotas locales de poder (y de contrapoder) induce circuitos locales del deseo (de "satisfacción" y/o de "insatisfacción" sociales) que, a su vez, las alimenta subyacentemente; requiere y propicia la construcción de cuotas locales de un saber que, a su vez, las legitima; profiere y se trama en enunciaciones locales de un discurso que, a su vez, tributa a ellas y las difunde intersubjetivamente, constituyéndose una "circularidad" de articulación a partir del poder con el resto de los ámbitos de prácticas locales aludidas.

- La puesta en juego de circuitos locales del deseo alimenta una "voluntad de dominio" (poder) que, a su vez, los prolonga; invade las enunciaciones locales presentes (e incide en las ausentes que podrían haber estado presentes) en el discurso que, por lo mismo, es siempre vehiculizador (portador) de deseo; infiltra y modula las modalidades locales de construcción de saber cuya obtención o no, entonces, alimenta ulteriormente esos circuitos locales del deseo que las provocaran, con lo que se constituye, de nuevo, una "circularidad" de articulaciones (esta vez a partir del deseo) entre los mencionados ámbitos de prácticas locales inherentes a toda situación de interacción con copresencia.

- La puesta en juego de uno u otro posicionamiento heurístico local dentro de la positividad epistémica epocal, con vistas a la construcción de saber, plasma siempre una u otra "voluntad-deverdad" que tributa al poder, legitimándolo; lo que a su vez, al fortalecer al poder, realimenta aquella "voluntad-de-verdad" y reafirma aquel posicionamiento heurístico; porta (en diversos grados), en la concreción de sus modalidades locales resultantes, un deseo-de-completud o un deseo-de-fragmentariedad epistémica que lo "infiltra", lo que a su vez prolonga dicho circuitolocal-del-deseo; enuncia esa "verdad suya" –en su modalidad

"deseante" concomitante– tramada en un discurso académico y/o de sabiduría-lega con aspiraciones de credibilidad y universalidad; esto, a su vez, una vez conseguido, confiere autoridad ulterior a ese saber, articulándolo entonces de nuevo, "circularmente", ahora desde el saber, a los ámbitos de prácticas locales que hemos venido examinando dentro de las situaciones de interacción social con copresencia.

- El discurso –la puesta en juego de unos u otros posicionamientos locales enunciativos dentro de la positividad discursiva vigente en la época en cuestión "en que se discurre"– afianza y propaga enunciativamente el poder que, a su vez, lo necesita (escandiéndolo en "lo que debe" y en "lo que no debe" decirse) y lo reproduce; es portador de una u otra "voluntad-de-verdad" inherente a uno u otro saber (académico y/o lego), aportando sus condiciones-de-enunciación posibles y difundíendola, con lo que dicho saber se trama ulteriormente en el discurso; y vehicula siempre deseo del que ha quedado "infiltrado", prolongando sus circuitos locales que entonces "lo infiltran" nuevamente, quedando de esta manera "circularmente" articulados todos los ámbitos de prácticas locales examinados, esta vez desde la perspectiva del discurso.

Es conveniente recalcar de nuevo que esa "circularidad" que hemos seguido, trazándola desde las respectivas –y diferentes– perspectivas de los cuatro ámbitos de prácticas locales articulados en ella (desde la perspectiva de las prácticas locales de poder, desde las de deseo, desde las de saber y desde las de discurso), no es otra cosa, cada vez, que el resultado articulado de prácticas de dominio (de poder), de prácticas del placer (de deseo), de prácticas (heurísticas) epistémicas (de saber), de prácticas enunciativas (de discurso), que siempre ejercemos en nuestra vida cotidiana (y que no podemos no ejercer, nos demos cuenta o no de ello) al involucrarnos día a día en situaciones de interacción social con copresencia (aun en la más simple de ellas).

Debe asimismo señalarse la multidimensionalidad de las aludidas prácticas locales de poder, deseo, saber y discurso pues, al mismo tiempo que en todo socium coexisten –y se suceden– toda una variedad de patrones de interacción social (el familiar, el educacional, el laboral, el clasista, el religioso, el de género, el de raza, etc.), y en la medida en que, como hemos constatado, a cada uno de ellos les son inherentes (y no pueden no serlo) unas u otras cuotas locales de poder (y de contra-poder), unos u otros circuitos locales del deseo, unos u otros posicionamientos locales epistémicos dentro de la positividad del saber disponible, unos u otros posicionamientos locales enunciativos dentro de la positividad del discurso disponible (y articulado todo ello "circularmente", como hemos visto, en cada uno de esos patrones de interacción social), entonces se establece siempre en el socium toda una multidimensionalidad –multiplicidad– de coexistencia y sucesión de tipos de tales cuotas, circuitos y posicionamientos locales. Habrá tanta multidimensionalidad de tipos de los mismos como múltiple sea la

índole de los patrones de interacción social presentes.

Y será una multidimensionalidad de cuotas locales de poder y de contra-poder, de circuitos locales de deseo, de posicionamientos locales del saber y del discurso, articulada a su vez análogamente al modo en que estén articulados los patrones de interacción social a los cuales les son inherentes, es decir, de acuerdo a las prevalencias ya aludidas entre ellos, prevalencias inter-patrones que remiten a los "rangos" sociales que ostenta uno u otro de tales patrones de interacción social, según viéramos más arriba.

ESTAMOS AHORA EN POSICIÓN de abordar la objetivación social (exteriorización objetiva) y la subjetivación social (interiorización –registro– subjetiva), varias veces mencionadas más arriba, de los contenidos ya examinados de nuestras situaciones de interacción social con copresencia en que estamos involucrados colectivamente con los demás (y tributarias de uno u otro patrón de interacción social de la vida cotidiana); procesos en y por los que se produce concomitantemente "lo macro" y "lo micro" social y por los que, al mismo tiempo, nos convertimos, por una parte, en portadores genéricos objetivos de unas u otras relaciones sociales y, por otra parte, nos constituimos como subjetividades-agentes individuales.

Ambos procesos, uno de objetivación social (exteriorización objetiva), por el cual nos erigimos en portadores objetivos genéricos (sin nombre y apellidos) de los contenidos de nuestras prácticas; y el otro de subjetivación social (interiorización –registro– subjetiva) de las mismas prácticas cotidianas, son paralelos, simultáneos y concomitantes; es decir, no puede ocurrir uno de ellos sin que esté ocurriendo el otro. Ninguno de los dos tiene prioridad temporal.

Y argumentaremos cómo es que así se plasman, paralela, simultánea y concomitantemente, lo que tradicionalmente denominamos como "lo macro" social (las estructuras de relaciones sociales objetivas) y lo que tradicionalmente llamamos como "lo micro" social (las subjetividades-agentes individuales). Y que su fuente es siempre la misma: los contenidos concretos de las prácticas "locales" de poder, deseo, saber y discurso que esos hombres y mujeres reales ejercen dentro de unas u otras situaciones de interacción social con copresencia de su vida cotidiana, siendo concomitante la índole de los procesos por medio de los cuales se plasman esas dos vertientes, siempre presentes, del obrar social cotidiano. Estas son, en un caso, el proceso de objetivación –de exteriorización– social de los contenidos de esas prácticas "locales" de poder, deseo, saber y discurso; y, en el otro caso, el proceso de subjetivación –de interiorización– social de esos mismos contenidos.

Por razones de conveniencia expositiva examinaremos ambos procesos no al unísono (como ocurren realmente), sino sucesivamente, primero uno y después el otro. Comenzaremos examinando el proceso de objetivación (exteriorización) social de esas prácticas

"locales" de poder, deseo, saber y discurso.

LA EXTERIORIZACIÓN DE LOS PATRONES DE INTERACCIÓN SOCIAL EN ESTRUCTURAS DE RELACIONES MACROSOCIALES OBJETIVADAS

LOS "VÍNCULOS SOCIALES" Y LAS "RELACIONES SOCIALES"

Hemos visto cómo, dentro de los marcos de las situaciones de interacción social con copresencia de uno u otro patrón de interacción

social, se plasman los vínculos sociales (para los cuales tal copresencia es imprescindible) entre los involucrados en las/os mismas/os.

En tales vínculos sociales, lo que los especifica es que los hombres y mujeres que "se vinculan" lo hacen "con nombre y apellidos".

A partir de esos vínculos sociales, y como resultado de sus prácticas

"locales" de poder, deseo, saber y discurso ya caracterizadas, los hombres y mujeres involucrados en tales situaciones de interacción social

con copresencia ocupan determinados lugares sociales arquetípicos

—análogos o no— con respecto a las ya examinadas "desigualdades-de-circunstancias-en-favor-de-alguien" (empoderantes o desempoderantes),

las satisfacciones placenteras e insatisfacciones displacenteras (deseantes),

los diferentes posicionamientos heurísticos (epistémicos) legitimadores

o deslegitimantes y los diferentes posicionamientos enunciativos

(discursivos) legitimadores o deslegitimantes asociados siempre a las

mismas. Y tales posiciones sociales arquetípicas producen las relaciones

sociales para las cuales la copresencia, aunque factible, no resulta sin

embargo imprescindible (y donde, dado ese carácter arquetípico, genérico,

el nombre y apellidos de los involucrados no es esencial); relaciones

sociales que, a su vez, inciden sobre las subsiguientes situaciones de interacción

social con copresencia del patrón de interacción social de que se

trate y, por ende, sobre sus vínculos sociales también subsiguientes.

No deseamos que pase inadvertido que esta es precisamente la

manera en que las ya aludidas asimetrías sociales generan la

'Complejidad' social. Condicionados por esas asimetrías emergen, y no

pueden no emerger, nuevos órdenes 'de Complejidad' social que se

plasman en las diversas clases de relaciones sociales objetivas (y en su estructuración e institucionalización, como veremos más adelante).

En otras palabras, los hombres y mujeres concretos se involucran

en sus situaciones de interacción social con copresencia, tributarias

de uno u otro patrón de interacción social —es decir, de uno u otro

régimen de prácticas colectivas características de la vida cotidiana—,

con su irrepetible identidad individual (a "la manera de ser" de José

González o de Juana Pérez, etc.; es decir, "con sus nombres y apellidos").

Pero al mismo tiempo que se involucran de esa específica manera

en sus patrones de interacción social, se erigen asimismo, condicionados

por el lugar que ocupan en las aludidas asimetrías sociales generadoras

'de Complejidad' social, en portadores objetivos de relaciones

sociales (una especie de "identidad colectiva" de índole genérica, es

decir, "sin nombre y apellidos"); por ejemplo, burgués, obrero, etc. (si las situaciones de interacción social con copresencia tributan al patrón clasista); marido, madre, etc. (si tributan al patrón familiar); maestro, alumna, etc. (si lo hacen al patrón educacional), y así sucesivamente. Y, además, aquella, su identidad específica individual, no está completa y terminada, sino que continúa constituyéndose, en facetas ulteriores, hasta entonces no presentes durante su participación en esas situaciones de interacción social con copresencia²¹.

Y esa "incidencia (efecto) inversa" tiene que ser a través, o con la mediación, de las propias situaciones de interacción social con copresencia, como resulta evidente. Y tal mediación está lejos de ser pasiva; por lo contrario, es activa. Por lo que las situaciones de interacción social con copresencia juegan también un importante papel en esa "incidencia inversa" de las "relaciones sociales" objetivas sobre los subsiguientes "vínculos sociales" del patrón de interacción social de que se trate. Las situaciones de interacción social con copresencia de uno u otro de los patrones de interacción social de la vida cotidiana ejercen una especie de acción "tamizadora" de la "incidencia inversa" aludida de las relaciones sociales objetivas y de sus estructuras, de modo que facilitan, favorecen, propician dicha incidencia inversa sobre aquellos "quién(es)" ubicados en los diferentes posicionamientos objetivos de esas relaciones sociales.

Y una de esas incidencias inversas por parte de las relaciones sociales es precisamente el reforzamiento de las prácticas "locales" de poder, deseo, saber y discurso que las generaron en los escenarios de interacción social con copresencia. En otras palabras, bajo la influencia inversa –constante y renovada– de esas relaciones sociales (familiares, educacionales, laborales, clasistas, religiosas, recreativas, de género, de raza, de etnia, etc.) sobre los vínculos sociales de las situaciones "locales" de interacción social con copresencia, tiene lugar el reforzamiento social de esas "líneas de falla" o "líneas de fractura" ya aludidas²² que se forman por: la agregación y el reforzamiento mutuo de las desigualdades-de-circunstancias-en-favor-de-algunos (de las prácticas locales de poder y/o contrapoder resistencia); la agregación y el reforzamiento mutuo de las satisfacciones (placenteras) e insatisfacciones (displacenteras) (de las prácticas locales deseantes, de deseo); la agregación y el reforzamiento mutuo de los posicionamientos heurísticos locales legitimadores o deslegitimantes (de las prácticas locales epistémicas, de saber); y por la agregación y el reforzamiento mutuo de los posicionamientos enunciativos locales legitimadores o deslegitimantes (de las prácticas locales discursivas, de discurso).

Por cierto, semejante gradual reforzamiento "macro" de esos poderes y contrapoderes (resistencias), satisfacciones y/o insatisfacciones deseantes, posicionamientos legitimadores o deslegitimantes epistémicos y discursivos, frecuentemente "no es percibido" por muchos (evidentemente, no es percibido por parte de los menos avezados políticamente). Los avezados políticamente son los que detectan y, más

aún, según sea el caso, ayudan a conformar aquellos poderes, deseos satisfechos, saberes y discursos legitimantes "locales", o a neutralizar esos contrapoderes (resistencias), contra-deseos insatisfechos, contrasaberes o contra-discursos deslegitimantes "locales" cuando todavía son eso, fenómenos sociales "locales", pero con la potencialidad de convertirse en "macro"-fenómenos de la vida de ese socium.

LA EXTERIORIZACIÓN OBJETIVA DE LOS CONTENIDOS DE LAS SITUACIONES DE INTERACCIÓN SOCIAL CON COPRESENCIA

A partir de las respectivas posiciones sociales genéricas (de poder, deseo, saber y discurso) inherentes a las situaciones de interacción social con copresencia y que no requieren esos vínculos de copresencia, emergen las relaciones sociales entre los involucrados. Y si bien tales relaciones sociales genéricas no conforman de modo directo e inmediato los escenarios concretos de las situaciones de interacción en que se plasma el patrón dado de interacción social, sí intervienen indirecta y mediadamente en los mismos de manera bastante significativa.

No cuesta mucho trabajo encontrar ejemplos de cómo coexisten y se complementan ambos modos de articularse (con y sin nombre y apellidos) los involucrados en uno u otro patrón de interacción social. Para el patrón familiar de interacción social tendríamos, por ejemplo, los vínculos sociales de convivencia entre familiares que cohabitan, que se rompen en cuanto cesan las situaciones en que la cohabitación es necesaria, y las relaciones sociales de parentesco entre esas mismas personas, que se mantienen aunque haya cesado o no haya habido nunca convivencia. Para el patrón investigativo (de "hacer ciencia"), tendremos, entre otros casos, los vínculos sociales metódicos entre investigadores que colaboran dentro de un laboratorio concreto, que se interrumpen fuera del laboratorio y/o al finalizar la investigación dada, y las relaciones sociales de intercambio científico con "colegas", que permanecen aunque estén en diferentes confines del planeta y/o nunca se hayan conocido personalmente. Si tomamos el patrón clasista-laboral de interacción social, tendremos, por ejemplo, los vínculos sociales de subordinación laboral capataz-trabajadores en un taller fabril, que actúan dentro de los límites del taller, y las relaciones sociales de explotación clasista entre el capitalista dueño de la fábrica y esos trabajadores, que rigen aunque ambos polos no se conozcan ni se hayan visto personalmente²³.

Por tanto, podemos concluir que es de los mismos regímenes de prácticas colectivas característicos –patrones de interacción social– de donde emergen tanto tales vínculos como tales relaciones sociales. No hay contradicción entre esto y la diferente manera de incidir de los vínculos sociales (directa e inmediatamente), por una parte, y las relaciones sociales (indirecta y mediadamente), por otra parte, en los diferentes escenarios y contextos concretos de interacción.

En el caso de los vínculos sociales, ellos son, cada vez, generados

y plasmados en el escenario o contexto de interacción mismo en el que están presentes los hombres y mujeres –los "quiénes" concretos– que quedan "vinculados" (y son, por lo mismo, directos e inmediatos). En el caso de las relaciones sociales, en cambio, las mismas emergen desde esos mismos escenarios o contextos de interacción (y pertenecientes a ese mismo patrón de interacción social), pero conciernen no sólo a los hombres y mujeres presentes en uno u otro de esos escenarios concretos, sino también a hombres y mujeres que ocupan posiciones sociales arquetípicas similares (análogos o no), pero no necesariamente presentes en el escenario concreto de que se trate en cada caso; ellos pueden hallarse en los otros escenarios del mismo patrón de interacción social. Por lo mismo, las relaciones sociales articulan, relacionándolos, a hombres y mujeres no necesariamente en situaciones de copresencia (son, a diferencia de los vínculos sociales, articulaciones indirectas y mediadas), aunque involucrados en el mismo patrón de interacción social.

En términos esta vez "temporales", los vínculos (de copresencia) sociales son generados por –e inciden sobre– el mismo "lazo", "bucle" o "vuelta" del patrón de interacción social de que se trate, mientras que las relaciones (sin copresencia necesaria) sociales emergen generadas por esos "lazos", "bucles" o "vueltas", pero inciden sobre "lazos", "bucles" o "vueltas" subsiguientes del patrón de que se trate. Por lo mismo, y con indiferencia para con su inmediatez y mediatez de incidencia respectivas, vínculos y relaciones sociales están siempre articulados reflectivamente: los vínculos sociales del patrón dado dan lugar, en cada vuelta del patrón de interacción social de que se trate, a la emergencia de las relaciones sociales del mismo y las refuerzan, concretándolas ulteriormente, en vueltas subsiguientes; por su parte, las relaciones sociales refuerzan, en cada vuelta subsiguiente del patrón, los vínculos sociales de ese patrón de interacción social. Así también se plasman esa reflectividad y ese carácter "abierto" (potencialidad siempre de una "vuelta", "ciclo" o "bucle" más del patrón dado), características de los patrones de interacción social en el capítulo anterior.

De manera, entonces, que la propagación territorial y la perduración cronológica de uno u otro de esos regímenes de prácticas colectivas características que hemos denominado "patrones de interacción social" van, a su vez, propagando territorialmente y haciendo perdurar en el tiempo determinados vínculos y relaciones sociales asociados a tales regímenes (patrones). Y, a medida que uno u otro de tales regímenes (patrones) va perdurando por períodos más duraderos y extendiéndose por territorios más extensos, dichos vínculos y relaciones sociales, junto con los propios regímenes colectivos de comportamiento que los generan (reforzados además, como hemos visto, por la índole característica de unos y otros, basada, en definitiva, como sabemos, en expectativas mutuas tácitamente consolidadas para obtener resultados apetecidos), se van tornando cada

vez más "naturales" y van adquiriendo esa autonomía que en la conciencia reflexiva de los seres humanos es propia de todo aquello que va perdiendo (o que nunca llega a consolidar) sus lazos umbilicales con las prácticas sociales que lo generaron. En otras palabras, van exteriorizándose, objetivándose.

Por otra parte, tales especificidades de incidencia de vínculos y relaciones sociales se vinculan también con la contribución por parte de los patrones de interacción social a la importante cuestión de la articulación entre lo próximo (cercano) y lo remoto (lejano) en la sociedad.

La manera distinta (inmediata en el caso de los vínculos, mediata en el caso de las relaciones) en que vínculos y relaciones sociales inciden sobre las diferentes "vueltas" de los patrones de interacción social, y su misma diferencia de plasmación (en contextos de copresencia unos; sin necesidad de ellos las otras), permiten a los patrones de interacción social "tejer" la trama entre lo próximo (lo cercano) y lo remoto (lo lejano) en todo socium.

Ello se torna posible al extenderse territorialmente y perdurar en el tiempo uno u otro patrón de interacción social, pues, como no es difícil de comprender, los "quiénes" involucrados en el mismo, al "existir" en diferentes localizaciones espaciales (incluso geográficas), van enlazando paulatinamente tales localizaciones espaciales (geográficas). De modo que, aun sin estar en situaciones de copresencia, tienen la capacidad, desde esas regiones, de relacionarse socialmente de un modo peculiar sin necesidad de copresencia, proporcionado por su peculiar posición arquetípica dentro del patrón de interacción social de que se trate²⁴. Este es el modo peculiar de "lo remoto" ("lo lejano") de plasmarse socialmente.

Así, esos "quiénes", existiendo relacionadamente en diferentes lugares (incluso geográficos), y sin conocerse necesariamente personalmente, no pueden no conformar, al mismo tiempo, objetivamente, un conjunto de relaciones (sociales) entre elementos variables (variables pues ya vimos cómo determinadas transformaciones de la identidad personal de los involucrados no afecta su índole). Pero "un conjunto social invariante entre elementos sociales variables" no es otra cosa que lo que comúnmente se denomina como una estructura social, en tanto cualquier "estructura" es caracterizada de modo generalizado en la literatura especializada precisamente como "un-conjunto-de-relaciones-características-entre-elementos-variables-combinados, junto-a-las-transformaciones-de-los-mismos-que-dejan-intacto-el conjunto".

De este modo, quedan "posicionados" socialmente de manera estructurada y objetiva (y veremos más adelante que, concomitantemente, se constituyen subjetivamente de una manera arquetípica), que corresponde a la manera concreta de su posicionamiento social.

A través de la existencia fáctica de esos "quiénes" de uno u otro patrón de interacción social en regiones geográfico-territoriales cada vez más amplias (bajo el supuesto, claro está, de que el patrón dado se

va reforzando) y relacionados en tales estructuras de relaciones sociales objetivas dadas (que no necesitan situaciones de copresencia pero que inciden sobre ellas), esos territorios van quedando articulados con los lugares más circunscriptos donde esos "quiénes" (que son los mismos "quiénes") sí se vinculan en situaciones –locales– de copresencia. De modo que va tejiéndose una "madeja" sui géneris de conexiones entre "lo cercano" y "lo lejano", "lo próximo" y "lo remoto" socialmente. En otros términos, más propios de la conceptualización que de este fenómeno suele hacer la teoría social, así es que se va tejiendo la red de "integraciones sociales locales" y de "integraciones sociales sistémicas". En toda época, por supuesto, tales conexiones de "lo cercano" y "lo remoto" socialmente pueden verse "potenciadas" por los medios materiales de enlace existentes (de transportación, comunicación, etc.), por rudimentarios que estos sean. En la época actual, con el grandioso desarrollo contemporáneo de dichos medios, tales conexiones están siendo objeto de alteraciones de carácter cualitativo. Pero ello no debe ocultar su originaria e intrínseca conexión ontológico-social –independiente de todo medio técnico-material de enlace– que es a lo que hemos prestado atención prioritaria en este acápite. En la contemporaneidad, los nuevos avances de los medios de telecomunicación y de informatización han hecho posible que la componente espacial de la copresencia real se extienda hasta una copresencia virtual (tele y videoconferencias, etc.), siendo ello una manifestación más de la transformación contemporánea en la articulación entre "lo próximo" y "lo remoto" social. Lo que nos interesa ahora recalcar es que la misma tiene incidencia en las "situaciones de interacción social con copresencia" que venimos examinando, ampliando su "espacialidad" social, lo que trae consigo –y efectivamente está trayendo– consecuencias (aún no todas, además, concientizadas) en las características de aquellos patrones contemporáneos de interacción social que se ven afectados por dicha circunstancia. Además de relacionarse con la alteración de la correlación entre "lo próximo" y "lo remoto", lo apuntado tiene que ver con la alteración de la correlación entre las "fronteras físicas" y las "fronteras simbólicas" en el interaccionar humano, e incide en la articulación institucional de las sociedades contemporáneas. De manera que aquello que llamamos "integración social local" e "integración social sistémica" no son otra cosa que resultados concomitantes de la extensión por la sociedad de esos regímenes de prácticas cotidianas (los patrones de interacción social) y, como tendremos ocasión de ver, de su ulterior institucionalización social. Entonces, la articulación entre ambos tipos de integración social no es otra cosa que la articulación entre dos formas de manifestación de tales regímenes de prácticas. Todo ello no hace más que reafirmar el carácter constituyente de la praxis social y el carácter de "portador de 'lo social'" de los patrones de interacción social; y pone de relieve cuánto desaprovecha una teorización social que se remita a la praxis, por acertados que sean sus

planteamientos acerca de esa praxis, pero que, sin embargo, no incluya en su tratamiento de la misma su concreción en los patrones de interacción social de la vida cotidiana.

No olvidemos, además, que ese ámbito de las estructuras de relaciones sociales (clásicas, familiares, de género, etnia, etc.) y la integración social sistémica de las mismas es el que tradicionalmente ha sido denominado por la teoría social como el ámbito de "lo macrosocial", en contraposición, lamentablemente, al de "lo microsociales". Por lo que también podemos –de nuevo– concluir que es de los regímenes de prácticas colectivas características de un *socium* (es decir, de sus patrones de interacción social) de donde emerge eso que acostumbramos llamar "lo macrosocial". Pero no lo hacemos para contraponer dicho ámbito de "lo macrosocial" al de "lo microsociales", repitiendo el error de mucha teoría social, sino para, como ya señaláramos anteriormente, mostrar cómo ambos dimanaban precisamente de la misma fuente: de esos patrones de interacción social.

VEAMOS AHORA LOS RASGOS principales del otro proceso, concomitante al ya examinado de la exteriorización (objetivación) social de los contenidos de uno u otro de nuestros patrones de interacción social: el proceso de la subjetivación (interiorización) social de los contenidos de las situaciones de interacción social con copresencia (del contenido de las prácticas locales de poder, deseo, saber y discurso inherentes a dichas situaciones).

LA INTERIORIZACIÓN DE LOS PATRONES DE INTERACCIÓN SOCIAL CON LA CONSTITUCIÓN DE SUBJETIVIDADES MICROSOCIALES INDIVIDUALES

En primer lugar, lo que expresáramos más arriba acerca del importante papel mediador activo de las situaciones de interacción social con copresencia en su calidad de *sui generis* "escenarios sociales" es válido también para esta otra "vertiente".

En efecto, hemos constatado ya en más de una ocasión cómo los patrones de interacción social se conforman a partir de expectativas mutuas –surgidas tácitamente a partir de la pragmática de la vida cotidiana dentro de las situaciones de interacción social con copresencia– entre los hombres y mujeres concretos y reales que se van involucrando, en base a ellas, en esos cursos de prácticas colectivas recurrentes de su vida cotidiana. Por lo mismo, hemos afirmado que esas "expectativas mutuas" son el "cemento aglutinador" de todo patrón de interacción social. Y no es difícil de colegir cómo la ya aludida capacidad de las situaciones de interacción social con copresencia (posibilitar los contactos interpersonales inmediatos, coordinándolos y sincronizándolos espacial y temporalmente, permitiendo el flujo de datos

pertinentes a esa situación hacia los copresentes en ella y –eventualmente– el surgimiento de apreciaciones comunes –consensos acerca de esos datos– entre ellos; poder prestar atención "a lo que les está ocurriendo"; etc.) es imprescindible para el surgimiento de cualquier clase de "expectativas mutuas" sociales, que son de índole subjetiva, por más que, como sabemos, se plasmen tácitamente y, por lo mismo, su surgimiento forme parte de ese proceso de constituírnos como subjetividades sociales que ahora vamos a abordar.

Por otra parte, al examinar unas u otras circunstancias vinculadas a los ámbitos sociales del poder, el deseo, el saber o el discurso, hemos también afirmado que, precisamente, esas prácticas locales de poder, deseo, saber y discurso son los "ingredientes" que, mezclados convenientemente, conforman aquel "cemento aglutinador". Y entonces, si esas prácticas locales de poder, deseo, saber y discurso son, efectivamente, los ingredientes que, mezclados, conforman aquellas expectativas mutuas subjetivas, entonces la subjetivación (interiorización) social de los contenidos de las mismas no puede no estar articulada asimismo con ese proceso.

Como se desprende de lo visto más arriba, para caracterizar tal proceso hay que proseguir el tratamiento de los patrones de interacción social en términos de los "quién(es)" involucrados en los mismos, pero ahora con esos "quiénes" no como portadores de relaciones sociales objetivas y sus estructuras (es decir, cuyos nombres y apellidos fungen como invariantes), con toda la importancia que ello, de todas formas, conlleva, sino involucrando en el análisis a la subjetividad individual de esos "quiénes" (o sea, esos "quiénes" con sus nombres y apellidos, sus identidades personales).

Tales "quiénes" son seres humanos, hombres y mujeres reales –María, Pedro, Gonzalo, etc., en toda la especificidad e irrepetibilidad de sus identidades personales– que se han involucrado activamente, vinculándose en situaciones de interacción social con copresencia, sobre la base de ciertas expectativas mutuas tácitamente producidas por ellos, en uno u otro régimen de comportamiento colectivo –en uno u otro patrón de interacción social– de su socium. Y, como consecuencia de ello, mientras se posicionan objetivamente, como hemos visto ya, como portadores de determinadas relaciones y estructuras sociales emergidas a partir de dicho patrón de interacción social, están en ese régimen con su subjetividad individual ("con nombre y apellidos"; no pueden "quitárselos" al entrar en él, como quien se saca una prenda de vestir al entrar a una habitación); subjetividad individual, por otro lado, conformada por su conciencia reflexiva, por su conciencia tácita (o práctico-cotidiana) pre-reflexiva y por su inconsciente.

Y es precisamente por la articulación –compleja– de dichas tres modalidades de la subjetividad con el régimen de comportamiento colectivo dado (con el patrón de interacción social de que se trate) que, concomitantemente a aquel posicionamiento objetivo de esos hombres y mujeres, se va conformando, como proceso social, su constitución

como sujetos-agentes sociales.

Dicho proceso comienza, en su plasmación social, con el nacimiento y sólo finaliza con la muerte, para el caso de cualquier ser humano, en tanto desde aquel hasta esta no podemos no estar involucrados (por supuesto, en grados muy diferentes en lo relativo al modo más activo o más pasivo en que lo estemos) en toda una coexistencia y sucesión –coextensiva con nuestra vida– de patrones de interacción social.

No podemos pretender seguir aquí dicho proceso en todos sus detalles, desde la primera infancia de uno u otro de esos hombres y mujeres involucrados –ya desde siempre– en uno u otro patrón familiar de interacción social, pasando después el momento en que, de niños y jóvenes, se van involucrando –sincrónica y diacrónicamente– en toda otra serie de esos patrones (de prácticas de grupo-de-coetáneos, educacional, etc.), hasta que, adultos ya, se involucran en ulteriores patrones de interacción social laborales, de activismo político, etc. Baste decir que para profundizar sistemáticamente –a lo largo de toda la trayectoria vital de cualquiera de nosotros– en esa compleja interacción entre, por una parte, uno u otro patrón de interacción social y, por la otra, la articulación del inconsciente, la conciencia tácita o prereflexiva y la conciencia reflexiva de esos hombres y mujeres involucrados en tales regímenes de comportamiento colectivo –tarea, por cierto, no resuelta aún por la teoría social–, haría falta involucrar en el análisis todo lo logrado al respecto por el psicoanálisis, la teoría crítica del sujeto, la pragmática de la vida cotidiana, la psicología, como la psicología social, la sociología y la teoría crítica social, entre otras disciplinas (y con una articulación interdisciplinaria y transdisciplinaria).

En cambio, podemos trazar algunos de los hitos y rasgos característicos de dicho proceso en lo que se refiere a nuestros intereses más inmediatos: la dilucidación de algunos rasgos generales de la constitución de las subjetividades individuales a partir de uno u otro patrón de interacción social, concomitantemente a la emergencia de las relaciones y estructuras sociales objetivas en que quedan asimismo insertadas objetivamente, como portadores, esas mismas personas.

Establezcamos, para empezar, algunas circunstancias que nos deben servir de "brújula":

- el proceso que indagaremos transcurre paralela y simultáneamente al del surgimiento de las relaciones y estructuras sociales objetivas;
- a diferencia de este último, no se trata de un proceso de objetivación estructurada de uno u otro régimen colectivo de prácticas sociales, sino de un proceso de subjetivación de las mismas;
- no es un proceso, por tanto, de exteriorización objetivada de regímenes de prácticas sociales, como aquel otro, sino, por el contrario, de interiorización subjetivada de estas;
- ambos procesos mencionados, en sus características contrarias expuestas (objetivación y subjetivación; exteriorización e interiorización), son sin embargo concomitantes; es decir, no puede

transcurrir uno sin transcurrir –al mismo tiempo y en los mismos lares– el otro (la objetivación no puede transcurrir sin la subjetivación concomitante –y viceversa– ni la exteriorización sin la interiorización concomitante –y viceversa);

- lo anterior se torna factible al surgir ambos procesos de una misma "fuente" social, que no es otra que la de uno u otro patrón de interacción social; y por ello mismo es que estos son paralelos, simultáneos, concomitantes;

- y, por lo mismo, lo que se subjetiva, lo que se interioriza subjetivamente, no es otra cosa que los contenidos de las situaciones de interacción social con copresencia en que se plasman tales patrones de interacción social; es decir, el contenido de las prácticas "locales" de poder (y contra-poder), deseo, saber y discurso que, como sabemos ya, son constitutivas de tales situaciones con copresencia.

De este modo queda "cerrado el círculo" de estas circunstancias-guía.

De lo que acabamos de exponer se desprende lo importante que resulta, para comprender de modo no formal, sino real, esa concomitancia de procesos de objetivación y de subjetivación, de exteriorización y de interiorización de regímenes colectivos de prácticas sociales, el articular siempre las manifestaciones concretas de uno de ellos a las del otro. Es decir, debemos cuidar de articular siempre las manifestaciones de una u otra objetivación o exteriorización de nuestras prácticas en unas u otras relaciones o estructuras sociales con las manifestaciones concomitantes de subjetivación o interiorización sociales de esas mismas prácticas nuestras en la constitución de determinados sujetos-agentes sociales (y viceversa). Y esto sin subordinar unas de tales manifestaciones a las otras.

De la no observación de estas premisas metodológicas dimanar muchas desviaciones, ya bien objetivantes, ya bien subjetivantes.

Esto ocurre cuando se obvian las manifestaciones de una de dichas dos vertientes o cuando se subordinan las manifestaciones de una a las de la otra.

EN NUESTRO INVOLUCRAMIENTO en esos regímenes de prácticas colectivas características de la vida cotidiana que son los patrones de interacción social, estamos siempre poniendo en acción dichas tres modalidades de registro de nuestro obrar dentro de los mismos, proporcionándonos lo que llamaremos:

- el registro tácito (pre-reflexivo);
- el registro inconsciente;
- el registro reflexivo (consciente).

A través de la articulación recurrente de estas modalidades entre sí y con los contenidos de las situaciones de interacción social con copresencia,

en las que nos involucramos con "los otros" y que remiten a uno u otro de esos patrones de interacción social, nos constituimos en subjetividades-agentes sociales y, como tales, incidimos en las vueltas o bucles subsiguientes de dichos patrones.

Tener en cuenta la articulación, siempre presente en toda subjetividad, de las modalidades inconsciente, pre-reflexiva y reflexiva de dicha subjetividad será una de las maneras de evitar "caídas" inoportunas en los "precipicios" teóricos del subjetivismo (de los "eruditos espontáneos" sociales) o del objetivismo (de los "idiotas que juzgan"). De hecho, no tener en cuenta –o no considerar suficientemente– el componente inconsciente (y ciertos aspectos del componente prereflexivo) es condición propiciadora de deslizamientos hacia el "precipicio" que implica considerarnos "eruditos-espontáneos" sociales, mientras que no tener en cuenta –o no hacerlo suficientemente– el componente reflexivo (y ciertos aspectos del componente pre-reflexivo) propicia deslizamientos hacia el "precipicio" que implica considerarnos como "idiotas-que-juzgan".

Por otra parte, tener en cuenta estos tres registros (tácito-prereflexivo; inconsciente y consciente-reflexivo) de nuestro obrar cotidiano, nos conduce "de la mano", otra vez, al involucramiento de los ámbitos del poder, el deseo, el saber y el discurso en todo proceso de constitución de subjetividades-sociales, cuestión esta de particular importancia.

Así se constata en tanto cada uno de esos registros subjetivos tributa a esos ámbitos de modo diferente, y en tanto uno u otro de tales ámbitos está particularmente vinculado ya sea con una, ya sea con otra de dichas vías de registro subjetivo de nuestro obrar cotidiano (sin dejar por ello de estar articulado con todas ellas). Sin perjuicio de los otros nexos "circulares" entre todos esos ámbitos que examináramos ya más arriba, y sin perjuicio, asimismo, de que todos ellos son registrados subjetivamente por las tres modalidades de nuestra subjetividad, se constata la importancia particular, para el proceso de constitución de subjetividades-agentes, de la articulación entre:

- poder, discurso y conciencia tácita, pre-reflexiva (registro prereflexivo del obrar);
- deseo, discurso e inconsciente (registro inconsciente del obrar);
- saber, discurso y conciencia reflexiva (registro reflexivo del obrar).

De modo que, paralelamente a la ya examinada por nosotros exteriorización objetivadora, en relaciones sociales y sus estructuras, de los contenidos de nuestras prácticas cotidianas de poder, deseo, saber y discurso, interiorizamos –a través de los tres "registros" aludidos de nuestra subjetividad– dichos contenidos, constituyéndonos, como resultado de semejante proceso de subjetivación, en:

- subjetividades "empoderadas" (o "desempoderadas") de "quién(es)" "con nombre y apellidos"; es decir, identidades personales (empoderadas o desempoderadas) que han interiorizado

subjetivamente –inconsciente, tácita y conscientemente– ciertas diferencias de ubicación social, remitentes a unas u otras desigualdades de circunstancias en favor de algunos y desfavorables a otros;

- subjetividades deseantes "satisfechas" (o "insatisfechas") de "quién(es)" "con nombre y apellidos"; es decir, identidades personales (satisfechas o insatisfechas) que han interiorizado subjetivamente –inconsciente, tácita y conscientemente– ciertas

diferencias de ubicación social, remitentes a historias de vida con diferentes resultados deseantes en cuanto a su satisfacción;

- subjetividades "epistémicas" ("legitimadoras" o "deslegitimadoras") de "quién(es)" "con nombre y apellidos"; es decir, identidades personales (epistémicamente legitimadoras o deslegitimadoras) que han interiorizado subjetivamente –inconsciente,

tácita y conscientemente– ciertas diferencias de ubicación social remitentes a distintos posicionamientos heurísticos;

- subjetividades "discursivas" o "que discurren" ("legitimadoras" o "deslegitimadoras") de "quién(es)" "con nombre y apellidos"; es decir, identidades personales (discursivamente legitimadoras o deslegitimadoras) que han interiorizado subjetivamente

–inconsciente, tácita y conscientemente– ciertas diferencias de ubicación social, remitentes a distintos posicionamientos enunciativos.

Lo expuesto acerca de la subjetivación (interiorización subjetiva) de los contenidos de nuestras prácticas locales dentro de una u otra de las situaciones de interacción social con copresencia que tributan a uno u otro de los patrones de interacción social de la vida cotidiana, nos posibilita esquematizar algunas resultantes de semejante interiorización de contenidos, entre otras:

No debe pasar inadvertido, entonces, que aquello que en todos los casos examinados se objetiva por una parte y se subjetiva por otra, de modo concomitante, son los contenidos de nuestras prácticas locales cotidianas de poder, deseo, saber y discurso. Pero, entonces, las relaciones sociales no son otra cosa que la objetivación de contenidos correspondientes a determinadas prácticas de poder, deseo, saber y discurso; y, a su vez, las identidades subjetivas personales no son otra cosa que la subjetivación de tales contenidos. De manera que si queremos comprender y caracterizar nuestras relaciones sociales objetivas y nuestras identidades personales subjetivas, deberemos ahondar hasta comprender y caracterizar cuáles y cómo son nuestras prácticas

locales cotidianas de poder, deseo, saber y discurso.

No es difícil colegir entonces que, en realidad, vamos conformando no una identidad, sino toda una multiplicidad de identidades subjetivas, tan múltiples como múltiples sean los propios patrones de interacción social en que estemos involucrados.

Así, por ejemplo, a través de la identificación y diferenciación subjetivas con los contenidos de las cuotas locales de poder clasista, los circuitos locales de deseo clasista, los posicionamientos locales de saber y de discurso clasistas, se irá conformando nuestra identidad-de-clase; a través de la identificación y diferenciación subjetivas con los contenidos de las cuotas locales de poder familiares, los circuitos locales de deseo familiar, los posicionamientos locales de saber y de discurso familiares, iremos conformando nuestra identidad-de-familia. Y, análogamente, con los contenidos correspondientes al patrón de género, de raza, religioso, conformamos nuestra identidad-de-género, nuestra identidad-de-raza, nuestra identidad-religiosa, etc.

Identidades que estarán más o menos armónicamente articuladas en la misma medida en que lo estén los patrones de interacción social en que estamos involucrados.

Por tanto nunca somos "uno solo". Siempre nos constituimos en toda una multiplicidad de identidades que no siempre marcharán al mismo "ritmo" ni "en la misma dirección".

TODO LO EXPUESTO NOS PERMITE darnos cuenta de qué-es-"lo-que-secambia" en los procesos del llamado "cambio social".

LA INCIDENCIA DE "LO CONSCIENTE REFLEXIVO",
"LO CONSCIENTE TÁCITO PRE-REFLEXIVO" Y
"LO INCONSCIENTE A-REFLEXIVO" EN EL CAMBIO SOCIAL

Comúnmente nos referimos a que "hay que cambiar las estructuras sociales vigentes" (evidentemente cuando no nos satisfacen), o a que "hay que cambiar la mentalidad de la "gente", es decir, a los sujetos sociales individuales (obviamente cuando tales subjetividades tampoco nos satisfacen).

Es la problemática cardinal del cambio social. Y ya sea de manera explícita, o más frecuentemente implícitamente, pensamos (y hasta intentamos) llevar a cabo dichos cambios operando directa e inmediatamente, sin mediaciones, sobre esas estructuras sociales (y sus instituciones) y/o sobre esas subjetividades sociales. Cuando, en realidad, a partir de lo expuesto más arriba, resulta claro que ello nunca es factible. Y no resulta factible por la sencilla razón de que tales estructuras objetivas (con sus instituciones) y tales subjetividades individuales, con las que estamos disconformes, han sido la resultante de –han sido producidas, generadas por– determinados regímenes de prácticas

colectivas características del obrar cotidiano de los hombres y mujeres reales y concretos de esa sociedad; es decir, han sido producidas por determinados patrones de interacción social de la vida cotidiana, que son, estos sí, susceptibles de ser cambiados de modo directo e inmediato (sin mediaciones). El hecho de que modificar tales patrones sea más fácil o más difícil ya constituye otra cuestión.

Es decir, son los patrones de interacción social de la vida cotidiana en comunidades (colectividades humanas) "lo que hay que cambiar", "lo que cambia en el cambio social". Y, al cambiar esos patrones (esos regímenes de prácticas colectivas características recurrentes de la vida cotidiana), no pueden no cambiar, entonces, concomitantemente con aquel cambio, las estructuras sociales y las subjetividades sociales arquetípicas, pues esos nuevos patrones de interacción social (ese nuevo tipo de prácticas colectivas características recurrentes) producen, generan, otras objetivaciones sociales (otras relaciones sociales objetivas, con otras instituciones²⁵) y otras subjetivaciones sociales ("gente" con otras mentalidades, es decir, otras subjetividades-agentes).

La circunstancia de que "lo que hay que cambiar" y/o de que "lo que cambia en el cambio social" sean los patrones de interacción social, es decir, regímenes de prácticas colectivas, no elimina, sino que por el contrario presupone, la importante cuestión de una dialéctica de articulación entre "lo individual" y "lo social" o, formulado mejor aún, entre "lo individual social" y "lo colectivo social" en la problemática del "cambio social".

Así, basta con que uno sólo de los "quién(es)", o un pequeño grupo de ellos²⁶, entre los involucrados en uno u otro patrón de interacción social, emprenda la iniciativa (que al principio tiene frecuentemente "todas las de perder") de instaurar un patrón (de prácticas familiares, educacionales, clasistas, religiosas, de género, de raza, etc.) alternativo al vigente, para que, en principio, ello sea factible (que sea probable es otra cuestión). No es ocioso recalcar que, según cuál sea el patrón de interacción social al que se le quiera oponer un patrón alternativo, el "precio social" a pagar (los riesgos a correr) será en extremo diferente (llegando a ser el de la propia vida de los "quién(es)" que lo intentan, como sucede por ejemplo, en ocasiones, en el caso del patrón de prácticas clasistas, o en el de las prácticas de participación y/o activismo político)²⁷.

De todo lo expuesto se desprende la utilidad que tendría para aquellos cuya labor es trabajar con las comunidades sociales (trabajadores sociales o personas de perfil análogo) tener en sus manos los resultados de la descripción y caracterización de los patrones de interacción social de esa comunidad en la que deberán insertarse con el objetivo de modificarla en un sentido constructivo para sus miembros, o incluso ayudar a su obtención junto con otros estudiosos sociales (recordemos lo expuesto al respecto cuando examináramos las modalidades de una ciencia social de nuevo tipo en el capítulo V).

YA APUNTAMOS MÁS ARRIBA que, al subrayar que "lo-que-hay-que-cambiar" y/o "lo-que-cambia" en el "cambio social" son los patrones de interacción social, es decir, los regímenes de prácticas colectivas características de la vida cotidiana, estamos al mismo tiempo subrayando que ello implica siempre una alteración en esa dialéctica de articulación entre "lo colectivo social" y "lo individual social" y, por carácter transitivo, entre la intersubjetividad y las subjetividades-agentes intencionales individuales.

¿Cómo se altera esa dialéctica, siempre presente, de articulación entre "lo colectivo social" y "lo individual social", entre la intersubjetividad y las subjetividades-agentes intencionales, dentro de uno u otro patrón de interacción social?

Caractericemos dicha alteración, de importancia tan cardinal para los procesos del cambio social intencional, y que plasma, al mismo tiempo, el papel que desempeñan las subjetividades-agentes en dicho cambio social. La caracterizaremos, primero, a través de sus momentos constitutivos en los marcos de la propia subjetividad agente intencional (es decir, desde "lo individual social"); y, posteriormente, a través de sus hitos constitutivos en los marcos de la intersubjetividad (es decir, desde "lo colectivo social"). Ello sin perjuicio de que tales momentos, precisamente porque son constitutivos de esa dialéctica de lo "colectivo-individual" social, están "circularmente" implicados, como "mordiéndose la cola", y su separación sólo se realiza con vistas a su indagación teórica.

Ante todo, ya que ahora vamos a concentrar nuestra atención en la subjetividad-agente intencional, realizaremos una delimitación imprescindible: cuando nos referimos a la(s) subjetividad(es) agente(s), es decir, a la capacidad de la subjetividad humana de actuar de manera consciente reflexiva e incidir a través de ello intencionalmente en los asuntos sociales, ello no quiere decir, en absoluto, que tal capacidad implique el cese o la interrupción de nuestras otras capacidades subjetivas (la tácita pre-reflexiva y la inconsciente areflexiva), esto es, el cese o la interrupción de nuestro incidir no intencional en esos mismos asuntos.

Por el contrario, esas tres capacidades o modalidades de toda subjetividad social actúan siempre simultánea y articuladamente en nuestro interactuar con los demás (poseedores de análogas capacidades o modalidades subjetivas) y en nuestro incidir –con ellos, en armonía o en contradicción– en los asuntos sociales. No es posible que ninguna de ellas –salvo el caso de circunstancias patológicas biológicamente (trastornos orgánicos) o socialmente (drogas, por ejemplo) inducidas– resulte "interrumpida"; ni que una de dichas capacidades o modalidades de nuestra subjetividad "desconecte" a

una u otra de las demás, por mucho que, en ciertas ocasiones de nuestra vida (intenso dolor físico o espiritual, por ejemplo) quisiéramos que ello fuese factible.

De lo que se trata es de otra cosa y se refiere a llamar la atención precisamente acerca de aquello que es propio de la subjetividad consciente-reflexiva y que, por lo mismo, la caracteriza; de apuntar a lo que es capaz de llevar a cabo, incidiendo en los asuntos sociales; esa capacidad de la subjetividad humana de actuar de manera consciente reflexiva e incidir a través de ello intencionalmente en uno u otro proceso social. Pero esto sin detrimento alguno para las otras dos modalidades genéricas de nuestra subjetividad; por el contrario, en articulación con –ya sea favorecida, ya sea constreñida por– ellas.

Apenas se examina esa alteración de la dialéctica entre "lo colectivo social" y "lo individual social" –entre la intersubjetividad y la(s) subjetividad(es)-agente(s) individual(es)– dentro de uno u otro patrón de interacción social, se pueden distinguir los siguientes "momentos" constitutivos de la misma y que desempeñan, cada uno de ellos, un importante papel en los procesos del cambio social intencional: el "momento" cognitivo, el "momento" valorativo, el "momento" volitivo y el "momento" proclamativo; todos ellos en el marco de la propia subjetividad-agente (es decir, desde "lo individual social").

Distinguir²⁸ los momentos cognitivo, valorativo, volitivo y proclamativo en la plasmación de la alteración de uno u otro posicionamiento social de la propia subjetividad-agente intencional es equivalente a distinguir²⁹ las etapas del reconocimiento epistemológico, la decisión axiológica, el corrimiento praxiológico y el proselitismo enunciativo en el proceso de la modificación del posicionamiento ocupado con relación a uno u otro asunto social por parte de esa subjetividad-agente. Por supuesto que, dado que lo que nos viene ocupando es la incidencia de la(s) subjetividad(es)-agente(s) individual(es) sobre el cambio social, ese "uno u otro asunto social" será para nosotros ante todo uno u otro patrón de interacción social, es decir, uno u otro régimen de prácticas colectivas características de la vida cotidiana en que se halle involucrada una u otra de esas subjetividades-agentes individuales, pues ya sabemos que eso es-lo-quehay-que-cambiar-para-el-cambio-social.

Cada uno de esos "momentos" del reposicionamiento social subjetivo es un integrante parcial de una totalidad: la de un acto de incorporación individual por parte de una u otra subjetividad-agente a un proceso del cambio social. Totalidad que puede quedar en estado potencial, cuando no se trascienden los momentos cognitivo y/o valorativo, o que queda en la mera enunciación, pero que puede plasmarse cuando se llega al momento decisivo –necesario y suficiente– del "corrimiento" o "desplazamiento" práctico del curso de acción previo.

A su vez, cada uno de tales "momentos" –el cognitivo, el valorativo, el volitivo y el enunciativo– del re-posicionamiento social de

una u otra subjetividad-agente con relación a su posible incorporación a uno u otro proceso del cambio social (o sea, a su participación voluntaria intencional en la modificación radical de uno u otro régimen de prácticas colectivas características de la vida cotidiana, es decir, de uno u otro de sus patrones de interacción social) está, a su vez, articulado con los demás.

Ello no es sorprendente si paramos mientes en que cada uno de tales "momentos" de uno u otro reposicionamiento social subjetivo tributa ante todo a uno de los tipos de prácticas "locales" –de poder (el momento volitivo-praxiológico), deseo (el momento valorativo-axiológico), saber (el momento cognitivo-epistemológico) y discurso (el momento enunciativo-proselitista)–, sin perjuicio de remitir también a los otros. Y ya sabemos que tales prácticas "locales" nuestras, es decir, las que llevamos a efectos siempre e indefectiblemente en el marco de nuestras situaciones de interacción social con copresencia, están (también siempre e indefectiblemente) articuladas "circularmente", es decir, todas con todas.

Cómo consecuencia de la índole inherente y constitutiva, como viéramos más arriba, de nuestras prácticas "locales" de poder, deseo, saber y discurso (que metafóricamente denomináramos como "los ingredientes" de ese "cemento aglutinador" que son las expectativas mutuas tácitas, también inherentes y constitutivas de todo patrón de interacción social) con respecto a uno u otro posicionamiento social nuestro en el marco de uno u otro régimen de prácticas colectivas características de nuestra vida cotidiana, es entonces también natural que a ellas mismas (a dichas prácticas "locales" nuestras) remitan, en última instancia, los momentos inherentes y constitutivos ya examinados de uno u otro reposicionamiento social que llevemos a cabo con vistas al cambio social de uno u otro de tales regímenes.

Empleando nuevamente la metáfora ya aludida, esos reposicionamientos sociales plasman, para la(s) subjetividad(es)-agente(s) que los lleva(n) a cabo, una especie de "nuevas proporciones" entre los ingredientes "de la mezcla aglutinadora" del patrón de interacción social que se renueva o que, por lo menos, se intenta renovar intencionalmente. En otras palabras, para esas subjetividades-agentes-del-cambio-social-intencional, se renuevan –y no pueden no renovarse también– las expectativas mutuas referidas al régimen de prácticas colectivas características de que se trate.

Expresado de otra manera, lo señalado es equivalente a que alguna(s) subjetividad(es)-agente(s) de las arquetipizadas por las instituciones vigentes en una u otra sociedad se desarquetipice(n)³⁰ en lo relativo a "lo arquetípico" para las subjetividades de uno u otro patrón de interacción social.

21 Esta distinción entre vínculos sociales (para los cuales el nombre y apellidos de los involucrados es esencial) y relaciones sociales (para las que el nombre y apellidos no es esencial) no se realiza usualmente. De esta circunstancia dimanaban muchas insuficiencias en los enfoques teóricos sociales que la obvian y notables mezclas de cosas que no son lo mismo.

22 Las instituciones sociales desempeñan un importante papel en esa estructuración "macro" de los "efectos agregados" de las asimetrías sociales locales surgidas.

23 A la objeción de que el vínculo social "capataz-trabajador" no se rompe ni siquiera en ausencia de situaciones de copresencia, debe responderse que, en tales casos, lo que se mantiene no es la función "capataz" como tal, en tanto "persona-que-ordena-quién cómo-y-cuándo-(no)hacer-algo-en-el-taller", sino la función "persona-que-representa-aldueño-del-taller". De modo que, si bien aparentemente se conservaría el vínculo social "capataz-trabajador", lo que en realidad se conserva no es eso sino, por carácter transitivo, la relación social "dueño del taller (capitalista)-trabajador".

24 Es de notar que tal "posicionamiento" análogo no quiere decir que sea idéntico para todos los involucrados en el patrón de interacción social dado. Por ejemplo, para los involucrados en el patrón clasista de interacción social, serán análogos los posicionamientos de aquellos "quiénes" del patrón que se han apropiado, en vueltas anteriores del patrón, de determinados medios de producción (es decir, que han devenido propietarios); y también serán análogos, pero distintos a aquellos otros –y contrapuestos–, los posicionamientos de aquellos "quiénes" del patrón que no se han apropiado de dichos medios de producción (es decir, de aquellos que, no habiendo devenido propietarios, se ven obligados a obtener su sustento directamente de su trabajo, siendo, por ende, trabajadores). Igualmente diferentes serán los posicionamientos análogos de los "quiénes" dentro del patrón familiar de interacción social que hayan procreado hijos (es decir, que hayan devenido padres) en vueltas anteriores del patrón, con relación a los posicionamientos de los "quiénes" que hayan sido procreados por estos (es decir, que hayan devenido en hijos). Y así sucesivamente para otros patrones de interacción social. Es decir, dentro de un mismo patrón de interacción social coexisten diferentes posicionamientos análogos genéricos, es decir, tipológicos, que devienen concomitantes (es decir, uno de ellos supone al otro y viceversa), por ejemplo, posicionamientos de trabajadores o posicionamientos de propietarios; dado que "el nombre y apellidos" de los involucrados no es imprescindible para el emerger de las relaciones sociales, la "sustitución" social de Tomás por María o por Gonzalo en "posicionamientos" de trabajadores, o de Juan por Pedro o por Marta en posicionamientos de propietarios (y en diferentes lugares y momentos), no cambia la índole de la relación social emergida desde ese patrón de interacción social (en el caso ilustrado, del patrón clasista de interacción social).

25 Una u otra "institución" social no es ni más ni menos que un ámbito social (el estatal, el económico, el jurídico, el familiar, el religioso, etc.) en que se ha instaurado – "instituido"– uno u otro régimen de prohibiciones y de permisividades concomitantes concernientes

a determinadas prácticas sociales. Por lo mismo, no es otra cosa que la institucionalización de uno u otro patrón de interacción social. Dichos regímenes de prohibiciones y de permisividades

pueden ser tácitos (por ejemplo, el de la institución familiar) o explícitos (por ejemplo, el de la institución jurídica). Cuando, además de hacerlo explícito, es necesario reforzar y controlar la observación (el cumplimiento) de tal régimen, la institución correspondiente deberá "organizarse" (crear la o las organizaciones sociales pertinentes para dicho reforzamiento y control). El uso cotidiano de los términos "institución" y "organización" vela (invisibiliza) muchas veces lo apuntado, amén de mezclar "lo institucional"

y "lo organizacional" indiscriminadamente.

26 Piénsese en Fidel Castro y los asaltantes del Moncada; o en él mismo y los 81 restantes expedicionarios del Granma; o en los 12 supervivientes (activos) de su desembarco y el patrón entonces vigente de prácticas de participación y/o activismo político en el país. O en Hugo Chávez y el pequeño grupo de militares que se levantaron contra el régimen constituido en el país.

27 Se comprende entonces que, a posteriori (es decir, cuando –y si– se ha logrado ya instaurar

el nuevo patrón de interacción social, es decir, el nuevo régimen de prácticas colectivas que pasan ahora, por lo mismo, a tornarse características), el primer "quién" en intentarlo y aquellos "quiénes" que lo secundan puedan ser, en principio también, reconocidos

respectivamente como "el líder" y "la vanguardia" (religiosos, políticos, clasistas, de educación, etc., según el patrón de interacción social que haya resultado alterado). Esto corresponde a una concepción "no vanguardista" de "las vanguardias" pues, como es evidente,

sólo pueden ser comprendidas como tales por los resultados concretos de su práctica, también concreta, por modificar uno u otro régimen de prácticas colectivas vigentes, y no desde un "a priori" declarativo.

28 Semejante distinción es por supuesto convencional, pero imprescindible a los fines de la indagación teórica. Naturalmente, dichos cuatro momentos se amalgaman de maneras muy diversas y raramente se presentan en su "estado puro".

29 Ídem nota precedente para la distinción de tales etapas.

30 Sobran ejemplos notables: la desarquetipización en la sociedad cubana de aquel tiempo de Fidel Castro-hijo-de-gran-propietario-agrícola y convertido en revolucionario radical; la desarquetipización de Ernesto Guevara-hijo-de-pudiente-familia-de-clase-mediaargentina y convertido en el Che Guevara, etc. (Por supuesto que en estos casos se trata de una desarquetipización más multilateral; abundan más los casos de una desarquetipización

con relación a "lo arquetípico" sólo para uno u otro régimen de prácticas colectivas características: desarquetipización familiar; desarquetipización religiosa; desarquetipización educacional, etcétera).

Como citar este documento: Sotolongo Codina, Pedro Luis; Delgado Díaz, Carlos Jesús.

Capítulo IX. Complejidad y medio ambiente. *En publicación: La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo*

tipo Pedro Luis Sotolongo Codina; Carlos Jesús Delgado Díaz. 2006 ISBN 987-1183-33-X
Acceso al texto completo:
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/soto/Capitulo%20IX.pdf>

Descriptores Tematicos: medio ambiente; teoria de la complejidad; america latina

[Ver índice](#)

[Ver texto completo en pdf](#)

Capítulo IX. Complejidad y medio ambiente

EL PROBLEMA AMBIENTAL COMO PROBLEMA CIENTÍFICO DE NUEVO TIPO

El problema ambiental ha sido uno de los más relevantes desde los puntos de vista epistemológico y social, pues ha demostrado las fallas de los modelos de conceptualización y los modos de articulación de lo social y lo cognitivo.

A fines de los sesenta, el deterioro de las condiciones ambientales en algunos puntos del planeta dio lugar al inicio de un amplio debate sobre los caminos que desde la modernidad había adoptado la humanidad para alcanzar el desarrollo socioeconómico. El problema ambiental se delimitó –se pensó– como un problema científico abordable desde varios ángulos o perspectivas, entre las que sobresalen las del conocimiento científico-natural y técnico (a las ciencias les correspondía aportar el conocimiento sobre los procesos naturales y cómo revertir los efectos de las acciones humanas "equivocadas" o "desproporcionadas"), y las perspectivas económica y jurídica (que incluían la toma de medidas coercitivas, y otras que facilitarían las inversiones favorables para revertir el deterioro ambiental).

Aunque se habló ya en aquel entonces de poner límites al crecimiento económico y encauzar los modos de interacción con la Naturaleza por nuevos derroteros, en gran medida el problema se pensó como un asunto soluble en términos de disciplinas, ampliación del conocimiento científico e instrumentación de mecanismos económicos y financieros. Así, por ejemplo, se pensó que el problema de la contaminación era soluble mediante la creación de sistemas de descontaminación diseñados desde la ciencia, la creación de fondos para facilitar las inversiones necesarias y la toma de medidas jurídicas que pusieran freno a las acciones de los contaminadores, entre ellas las multas. El resultado fue que las correcciones introducidas parcialmente no solucionaban el problema, que se manifestaba cada vez más con una naturaleza global, no abordable desde perspectivas estrechas. En el caso de la contaminación antes ejemplificado, los costosos sistemas de descontaminación compitieron a su vez con nuevas inversiones contaminadoras. Las multas sirvieron

a la competencia capitalista en la medida en que endeudaron y arruinaron a los pequeños contaminadores y favorecieron a los grandes, con mayor capacidad financiera para hacerles frente y continuar contaminando.

A este panorama debemos añadir la consideración sobre el hombre común, que comenzó a preocuparse por el deterioro ambiental, hecho indudablemente positivo, pero lo hizo desde la perspectiva que le aportaba su percepción de afectación inmediata a sus condiciones de vida. Esta preocupación por lo ambiental, condicionada por los perjuicios experimentados, sería conceptualizada por Arne Naess como ecología superficial, que se encuentra en perfecta correspondencia con la incompreensión del problema ambiental como problema de nuevo tipo.

La búsqueda de soluciones al problema ambiental, que era entendido como asunto soluble por partes, falló. El problema parecía tener una naturaleza no reducible a un asunto tratable por partes, con enfoques científicos y sociales parciales o segmentados. La humanidad se encontraba ante un problema de nuevo tipo, cuya solución demandaba una reconceptualización de las relaciones sociedad-Naturaleza.

Dichas búsquedas de solución al problema ambiental no provocaron una ruptura radical con el modelo de relación sociedad-Naturaleza que entendía a esta última como recurso a explotar, entidad capaz de soportar todas las cargas que las formas de economía humanas le impusieran. Las nociones respecto de que los deseos humanos han de constreñirse a límites naturales, y que la Naturaleza tiene límites para la asimilación de la actividad transformadora del hombre, se abrieron paso haciendo frente a grandes obstáculos. Las propuestas revolucionarias de los "filósofos de la ecología" estuvieron vinculadas al reconocimiento de la existencia de límites naturales que debían ser considerados por el hombre al emprender sus transformaciones económicas. Se ampliaron los marcos del problema al comprenderse que era necesario reconsiderarlo como problema de la relación de la sociedad y la Naturaleza, y se enfatizó que dicha relación no podía seguir siendo entendida como una relación de dominación y subordinación explotadora de la Naturaleza involucrada como "recurso" en el sistema de producción social.

Entre los pensadores revolucionarios, verdaderos "filósofos de la ecología", sobresale la obra de algunos precursores como Lewis Mumford y Aldo Leopold³¹, que en las décadas del treinta y el cuarenta del siglo XX plantearon algunas ideas fundamentales hacia una reconceptualización de las relaciones de la sociedad y la Naturaleza.

Mumford fue uno de los primeros que relacionó el problema ambiental con el desarrollo del capitalismo, las fuentes de energía, los materiales y los objetivos sociales. Afirmó que después de 1750 la transición hacia el carbón como fuente energética, el hierro como nuevo material dominante y el poder, la ganancia y la eficiencia

como objetivos sociales, en conjunto, marcaron el camino hacia el deterioro indiscriminado de la Naturaleza por la sociedad capitalista. Por primera vez en la historia de la humanidad, las sociedades que transitaron por este camino dejaron de vivir de un "ingreso natural corriente" para comenzar a vivir del "capital natural"³². Simultáneamente, el capitalismo "carbonífero" trajo consigo la contaminación de las aguas, el aire y los hogares, y la creación de condiciones de vida abominables que empeoraron por la concentración y la congestión de la producción fabril y la vida urbana. El ferrocarril "distribuyó la inmundicia y la suciedad", mientras que "el mal olor proveniente de la combustión del carbón se convirtió en el incienso del nuevo industrialismo". A su vez, las raras visiones de un "cielo claro en un distrito industrial eran señales de huelga, cierre o depresión industriales". Mumford estableció que las formas de degradación ambiental eran consecuencia de los valores afirmados por la economía del dinero, en la cual el ambiente era tratado como una abstracción, ya que el aire y la luz solar, al no poseer valor de cambio, carecían por lo tanto de realidad. Las propuestas de nuevo tipo se caracterizaron por demarcar una ruptura con el viejo modo de comprensión de las relaciones sociedad-Naturaleza, y atender simultáneamente a los aspectos científicotécnicos, sociales y culturales del problema ambiental³³. Han propuesto, entre otras, importantes nociones como la crítica a la modernidad tecnológica, la "alienación de la tierra", el imperativo de la responsabilidad y el principio preventivo.

EL PROBLEMA AMBIENTAL COMO SUPERACIÓN DE LÍMITES

La diversidad de conceptualizaciones del problema ambiental ha incluido su definición como problema científico particular (problema de la relación de la sociedad con la Naturaleza); problema de economía y política (problema político y económico de la relación de la sociedad con la Naturaleza); problema de cultura y civilización (problema de la relación de cierto tipo de sociedad y cultura con la Naturaleza). Los matices importan a la hora de enfatizar los elementos que se consideran decisivos para instrumentar variantes y modelos de solución, aunque todos ellos tienen un marco general que no supera la polaridad entre la sociedad, por una parte, y la Naturaleza, por otra. Esta polaridad no resiste la crítica desde las posiciones de la Epistemología de Segundo Orden, y ha conducido a la formulación de otras propuestas de tratamiento de lo ambiental, que podemos denominar "complejas". Más adelante presentaremos cinco de ellas.

Para una redefinición del problema ambiental, es importante considerar los antecedentes técnico-materiales e ideológicos, algunos

apuntados ya por Mumford en los inicios del pensamiento ambientalista (fuentes de energía-materiales-objetivos y valores sociales; las líneas de enlace entre la revolución industrial, la revolución científico-técnica y la revolución verde; el camino de profundización y extensión del conocimiento científico en la producción y la vida cotidiana que nos conduce a la transformación productiva de la Naturaleza abarcando desde el átomo hasta la biosfera y la noosfera); los orígenes de ese pensamiento y movimiento social que se consolida a partir de la década del setenta del siglo XX (las luchas sociales del siglo XIX y las libertades democráticas alcanzadas como resultado de esas luchas; la elevación de los niveles de vida y la estabilidad económica del período de posguerra en Europa; las afectaciones al entorno inmediato como por ejemplo contaminación de las aguas, el aire y los suelos); y los antecedentes epistemológicos y cognoscitivos que nos permiten hablar de comprensiones de lo ambiental como problema de nuevo tipo (el pensamiento dialéctico, la hermenéutica y la Epistemología de Segundo Orden).

A principios de la década del setenta, Arne Naess realizó una distinción muy importante al separar lo que denominó ecología superficial (shallow ecology) de la ecología profunda (deep ecology). Hay en esta delimitación dos aspectos que no deben confundirse: la distinción teórico-conceptual a partir del grado de concientización de la relación sociedad-Naturaleza, y la distinción de dos vertientes del ambientalismo como movimiento. A lo anterior, Fritjof Capra añadió a mediados de los años noventa una nueva consideración cosmovisiva, más general: la ecología profunda como paradigma de cambio.

Desde el punto de vista teórico conceptual, la ecología superficial designa aquel pensamiento ambientalista que emana de las preocupaciones de la ciudadanía ante la percepción de deterioro de las condiciones inmediatas de vida y satisfacción debido a la sobreexplotación del medio ambiente. La Naturaleza debe ser protegida, pues su agotamiento conduce al deterioro de las condiciones de vida y disfrute de la ciudadanía. La conservación y la protección de la Naturaleza constituyen medios en aras de alcanzar una finalidad estrictamente humana: la mejor vida. A diferencia de ello, la ecología profunda se distingue como reflexión que coloca a la Naturaleza, y no al hombre, en el centro; rechaza la separación entre el hombre y la sociedad, de una parte, y la Naturaleza, de la otra. Si para la ecología superficial la Naturaleza vale como satisfactor de las necesidades humanas, para la ecología profunda la Naturaleza vale por sí misma. De esta manera, la ecología profunda se relaciona con la asunción de una crítica al antropocentrismo como punto de partida del nuevo pensamiento ambientalista. Importa la totalidad Naturaleza y el hombre en tanto parte de ella.

Desde el punto de vista de la distinción de dos vertientes en el ambientalismo como movimiento social, la ecología superficial se propone luchar contra la contaminación ambiental y el agotamiento de

los recursos en aras de garantizar la salud y el bienestar de las personas en los países capitalistas desarrollados. Sus objetivos no producen una ruptura con la racionalidad clásica y las formas ideológicas y conceptuales del sistema capitalista. En cambio, la ecología profunda es un movimiento comprometido con ciertos principios holistas³⁴, que estructura como programa de transformación³⁵.

En su libro *La trama de la vida*, Fritjof Capra (1999) rescata la distinción filosófica de ecología superficial y ecología profunda realizada por Naess, y señala que esta puede servir de basamento cosmovisivo para la cimentación de las diversas vertientes del ambientalismo, conocidas bajo los rótulos de ecología profunda, ecodesarrollo, ecología social y ecofeminismo. Caracteriza a la ecología profunda como nuevo paradigma, una visión holística del mundo que lo concibe como un todo integrado más que como una discontinua colección de partes. Nos hemos detenido en la conceptualización de la ecología superficial y la ecología profunda porque esta última inició la ruptura con las conceptualizaciones del problema ambiental como problema de relación entre dos extremos, sociedad y Naturaleza, puestos en contacto por las acciones productivas del hombre. Precisamente este elemento de ruptura con el ideal de racionalidad clásico distingue las propuestas que presentaremos a continuación como aproximaciones al problema ambiental desde una perspectiva compleja. Estas se encuentran en los libros *At home in the Universe* (Kauffman, 1995); *La complejidad ambiental* (Leff, 2000); *Cognición y territorio* (Lavanderos y Malpartida, 2001); *Límites socioculturales de la educación ambiental* (Delgado, 2002e) y *The Hidden Connections* (Capra, 2002).

Las obras de Kauffman y Capra coinciden en la presentación y fundamentación de lo que podríamos denominar una hipótesis sobre el continuum vida-sociedad. A su juicio, vida y sociedad integran un proceso único, una continuidad sistémica que debe ser considerada en nuestra aproximación cognoscitiva y práctica.

Kauffman tiene en su libro un objeto de trabajo alejado de la problemática ambiental, pues intenta contribuir a la búsqueda de las leyes de la autoorganización y la complejidad, y completar la visión de la biología contemporánea con la idea de la autoorganización. Destaca como rasgo distintivo de la complejidad la aparición de propiedades colectivas "emergentes", "legítimas en su propio derecho", no aditivas, así como los fenómenos de cooperación que distinguen la autoorganización.

Aunque no se trata de un libro "ambientalista", sus indagaciones aportan a la comprensión de los procesos evolutivos, entre los que el autor destaca la evolución tecnológica humana.

La evolución de los organismos complejos y la evolución de los artefactos complejos confrontan "criterios de diseño" conflictivos. Los huesos más pesados son más fuertes, pero pueden hacer difícil el vuelo ágil. Las vigas más pesadas son más fuertes, pero hacen a su vez difícil construir una nave de combate ágil. Los criterios de diseño conflictivos, en los organismos o en los artefactos, crean

problemas de "optimización" extraordinariamente difíciles –actos de malabarismo en los que se intenta encontrar la mejor selección de compromisos. En problemas como estos, las grandes innovaciones diseñadas a grandes rasgos pueden ser mejoradas grandemente con variaciones drásticas del nuevo tema. Más tarde, cuando las innovaciones más grandes han sido probadas, las mejoras disminuyen hasta ser pura trivialidad de detalles. Si algo como esto es cierto, entonces las cadencias de la evolución pueden encontrar ecos en la evolución de los artefactos y las formas culturales que hemos creado los artesanos humanos (Kauffman, 1995).

En su más reciente libro, Capra (2002) intenta presentar un marco conceptual que integre las dimensiones biológica, cognitiva y social de la vida; ofrecer una visión unificada de la vida, la mente y la sociedad. Su presentación de dicho marco conceptual integrador incluye tres perspectivas de vida (de la forma o pauta de organización, de la materia o estructura y del proceso) desarrolladas en su libro de 1996, La trama de la vida, y una cuarta perspectiva, el significado como mundo interior de la conciencia reflexiva en el dominio de lo social. Capra (1999) destaca el sentido antropológico de la cultura, que surge a partir de una dinámica no lineal altamente compleja: Ella es creada por una red social que involucra múltiples nexos de retroalimentación a través de los cuales los valores, las creencias y las reglas de conducta se comunican continuamente, se modifican y se preservan. Ella emerge de una red de comunicaciones entre individuos, y cuando emerge produce estreñimientos a las acciones de estos. En otras palabras, las estructuras sociales, o las reglas de comportamiento, que constriñen las acciones de los individuos se producen y se refuerzan continuamente por su propia red de comunicaciones.

El autor señala que la perspicacia de esta comprensión sistémica unificada de la vida es que la pauta básica de organización es la red. Y produce entonces una aguda reflexión sobre los retos del siglo XXI, representados por el liderazgo y las organizaciones construidas bajo presupuestos de dominación y control, las redes del capitalismo global: la extensión del capitalismo, la revolución de la tecnología de la información, la economía del casino electrónico global, el automatismo del mercado global.

Caracteriza a ese capitalismo global en los siguientes términos:

El nuevo capitalismo global ha creado también una economía global criminal que afecta profundamente las economías y las políticas nacionales e internacional; ha amenazado y destruido las comunidades locales en todo el mundo, y con la carrera de una biotecnología mal concebida ha invadido la santidad de la vida en un intento por transformar la diversidad en monocultura, la ecología en ingeniería, y la vida misma en una mercancía.

Enrique Leff, Carlos Delgado, Leonardo Lavanderos y Alejandro Malpartida prestan atención a los factores cognoscitivos y los límites socioculturales de nuestras comprensiones de la crisis ambiental y las

posibles acciones a emprender.

Enrique Leff nos propone pensar la complejidad ambiental a partir del reto cognoscitivo que esta entraña. El riesgo ecológico cuestiona el conocimiento del mundo de manera que la crisis ambiental se presenta como

un límite en lo real que resignifica y reorienta el curso de la historia: límite del crecimiento económico y poblacional; límite de los desequilibrios ecológicos y de las capacidades de sustentación de la vida; límite de la pobreza y la desigualdad social. Pero también crisis del pensamiento occidental: de la "determinación metafísica" que, al pensar el ser como ente, abrió la vía a la racionalidad científica instrumental que produjo la modernidad como un orden cosificado y fragmentado, como formas de dominio y control sobre el mundo (Leff, 2000: 7).

Por lo que define la crisis ambiental especialmente como un problema del conocimiento, lo que lleva a repensar el ser del mundo complejo, a entender sus vías de Complejización (la diferencia y el enlazamiento entre la Complejización del ser y el pensamiento), para desde allí abrir nuevas vías del saber en el sentido de la reconstrucción y la reapropiación del mundo.

La crisis ambiental, entendida como crisis de civilización, no podría encontrar una solución por la vía de la racionalidad teórica e instrumental que construye y destruye al mundo. Aprender la complejidad ambiental implica un proceso de desconstrucción y reconstrucción del pensamiento; remite a sus orígenes, a la comprensión de sus causas; a ver los "errores" de la historia que arraigaron en certidumbres sobre el mundo con falsos fundamentos; a descubrir y reavivar el ser de la complejidad que quedó en el "olvido" con la escisión entre el ser y el ente (Platón), del sujeto y del objeto (Descartes), para aprender al mundo cosificándolo, objetivándolo, homogeneizándolo. Esta racionalidad dominante descubre la complejidad desde sus límites, desde su negatividad, desde la alienación y la incertidumbre del mundo economizado, arrastrado por un proceso incontrolable e insustentable de producción (Leff, 2000: 8).

La salida consiste entonces en una superación de la complejidad sistémica, totalizante, paralizante y autodestructiva para reconstruir el mundo en las vías de la utopía, de la posibilidad, de la potencialidad de lo real, de las sinergias de la naturaleza, la tecnología y la cultura. Por eso el autor reconoce que, para el pensamiento crítico, la complejidad ambiental no se limita a la comprensión de una evolución "natural" de la materia y del hombre hacia este encuentro en el mundo tecnificado. Esta historia es producto de la intervención del pensamiento en el mundo. Sólo así es posible dar el salto fuera del ecologismo naturalista y situarse en el ambientalismo como política del conocimiento, en el campo del poder en el saber ambiental, en un proyecto de reconstrucción social desde el

reconocimiento de la otredad (Leff, 2000: 10).

El autor señala la necesidad de plantearse la reconstitución de identidades a través del saber y define el problema ambiental como "transformación de la naturaleza inducida por la concepción metafísica, filosófica, ética, científica y tecnológica del mundo" (Leff, 2000). En consecuencia, la solución de esta crisis global y planetaria no puede darse por la vía de una gestión racional de la naturaleza, del riesgo del cambio global. En cambio, nos lleva a interrogar al conocimiento del mundo, a cuestionar ese proyecto epistemológico que ha buscado la unidad, la uniformidad y la homogeneidad; a ese proyecto que anuncia un futuro común, negando el límite, el tiempo, la historia, la diferencia, la diversidad, la otredad. La crisis ambiental es un cuestionamiento sobre la naturaleza de la naturaleza y el ser en el mundo, desde la flecha del tiempo y la entropía como leyes de la materia y de la vida, desde la muerte como ley límite en la cultura, que constituyen el orden simbólico, del poder y del saber (Leff, 2000).

Lavanderos y Malpartida en la obra *Cognición y territorio* (2001) combinan el análisis teórico desde la perspectiva cognitiva con una propuesta de acción política en un contexto social particular. Distinguen dos perspectivas epistemológicas a considerar, la de primer orden o paradigma objetual y la de segundo orden o paradigma relacional. Situados en esta segunda perspectiva, reconsideran la complejidad de un asunto específico: el territorio. Argumentan que el concepto de territorio deja de ser una entidad física espacial:

La territorialidad y su configuración constituyen un proceso de deriva continua en el mantenimiento de su organización. Por lo tanto, no es un experienciable como objeto físico (cosa), sino como la construcción de un proceso de equivalencia efectiva en el intercambio de mapas o paisajes (configuraciones de significado), a partir de la actividad generada en los entornos de observadores en comunicación y que se hace efectiva en lo afectivo (espacio comunicacional humano). La territorialidad queda definida como "la construcción de una red de relaciones (espacio comunicacional humano), dentro de la cual se dan operaciones que portan el sentido de agenciamiento, de pertenencia y de identidad, a partir de la cual se configuran los arreglos espaciales y temporales de una cultura" (Lavanderos y Malpartida, 2001).

Delgado, por su parte, rechaza la definición del problema ambiental como problema de la relación de la sociedad con la Naturaleza y lo conceptualiza como problema de la relación del hombre consigo mismo, atendiendo a que la transformación indiscriminada de la Naturaleza en la práctica productiva tiene su fuente en un empobrecimiento cultural humano del concepto de Naturaleza que, hecho práctica social humana, se convierte en una construcción destructiva del entorno, o una producción social de entorno destruido. El autor plantea vías de solución del problema ambiental mediante el reconocimiento y la superación de límites epistemológicos,

económicos, de economía política y de política.

Entre los límites epistemológicos señala:

- la delimitación absoluta del sujeto y el objeto del conocimiento, que condiciona la percepción social de la relación del hombre y su entorno como extremos opuestos de modo absoluto;
- la justificación epistemológica de la verdad científica y la ciencia como saber exacto y objetivo que condicionó la consideración de los seres humanos como poseedores de un saber capaz de garantizarles el dominio sobre los procesos naturales, idea que está en la base de las tecnologías depredadoras del entorno natural;
- la superación del empobrecimiento del mundo por el sujeto exige entonces el reconocimiento del carácter participativo de la realidad, que permite entender lo humano y lo natural como totalidad y considerar la superación del problema del entorno como problema del hombre; y
- el reconocimiento del carácter participativo de la realidad, integrada por el sujeto y el objeto, indica que el conocimiento es valor y su objetividad incluye lo valorativo. Ciencia y moral forman parte indisoluble de la objetividad del saber humano en la realidad participativa donde se integran.

Los límites epistemológicos se expresan asimismo en tres barreras a superar por la educación ambiental: la idea de la legitimidad absoluta del conocimiento, su independencia con respecto a los valores humanos, y la legitimidad del conocimiento objetivo para garantizar el dominio del hombre sobre la Naturaleza.

Los límites epistemológicos cobran forma específica en la economía y la política, en nociones tales como el sobredimensionamiento del valor económico en la economía política y en el modo de pensar del hombre contemporáneo; y en la consumación del daño ambiental en los entornos económico-sociales como realización de la idea del dominio del hombre sobre la Naturaleza y también sobre otros entornos sociales que, desde esa lógica de dominación, deberían ser asimilados y desaparecer. En el terreno de la política, la idea del dominio y la exclusión devino instrumentación ideológica, política y espiritual general de la dominación de unos pueblos sobre otros. Es decir, la intolerancia cultural a la diversidad de los entornos humanos es una manifestación social concreta del daño ambiental ocasionado por el hombre histórico a sí mismo. Esta intolerancia ha incluido el sometimiento político y la implantación de sistemas de economía social que vulneran la diversidad humana. El empobrecimiento del entorno natural y social es un resultado común de esta tendencia.

De este modo, los enfoques complejos de lo ambiental se orientan hacia la superación de la dicotomía sociedad-Naturaleza, y vislumbran las soluciones mediante un cambio material y espiritual del sistema sociedad-Naturaleza en su conjunto.

LAS COMPLEJIDADES DE LO AMBIENTAL EN LATINOAMÉRICA

Las complejidades de lo ambiental en Latinoamérica están vinculadas a la evolución de las culturas humanas en el territorio y al contexto de dominación impuesto desde la colonización europea.

Indudablemente la transición de las sociedades recolectoras a la agricultura en la revolución neolítica alteró los flujos energéticos y los ecosistemas, pero el problema ambiental que conocemos en la actualidad es el resultado de los procesos de transformación ligados al desarrollo espiritual y material del capitalismo, que en América ha tenido uno de sus rostros más despiadados.

Los colonizadores españoles encontraron en América culturas desarrolladas y un desarrollo humano que pudieron explotar mediante la coerción física y espiritual. El proceso histórico de colonización y conquista sentó las bases para la dependencia y el deterioro acelerado de los ecosistemas y las sociedades latinoamericanas; proceso al que no se puso fin durante la época republicana y el siglo XX.

El desarrollo posterior de la sociedad industrial-urbana y la industrialización en las décadas del treinta y el cuarenta del siglo XX desencadenaron la crisis ecológica que perdura hasta nuestros días. Entre las manifestaciones de la crisis ambiental se encuentran la devastación de los bosques y la selva amazónica, la sobreexplotación de los recursos y la pobreza crecientes, la contaminación del aire y las aguas, el deterioro de las tierras agrícolas y los suelos, el estancamiento y deterioro de la dieta alimenticia, y la crisis energética representada por el predominio de formas centralizadas de producción y distribución de energía, altamente dependientes de los combustibles fósiles. A estos fenómenos se une la transferencia de tecnologías desde el norte, que incluyen ahora los desarrollos de las biotecnologías agrícolas, novedosas en cuanto al conocimiento biológico, pero fuertemente ligadas a viejos modelos tecnológicos de transformación agrícola, comprometidos con el latifundio y los poderes monopólicos.

El problema ambiental está entonces estrechamente vinculado con la liberación social y política, que se entrelaza ahora con la gestación en Latinoamérica y el resto del mundo de nuevos derechos ciudadanos, democráticos, ecológicos y de género. La racionalidad económica del capitalismo latinoamericano, fuertemente dependiente del imperialismo norteamericano, está siendo cuestionada por el creciente reconocimiento de la diversidad cultural, la afirmación de las identidades y la lucha por la reivindicación de los derechos del ser, "derechos a existir, a reafirmar una cultura, a reapropiarse de un patrimonio natural, a fraguarse un desarrollo sustentable" (Leff, 1998). Desde esta perspectiva, las complejidades de lo ambiental en Latinoamérica incluyen también la defensa de la biodiversidad frente a las nuevas tecnologías depredadoras y frente a la biopiratería, así como frente a las prácticas políticas de dominación y control social, vinculadas a la guerra y las formas de destrucción sistemática

de las selvas y las formas de vida en las cruzadas anti-guerrilla y antinarcostráfico de los poderes políticos dominantes.

Notas

31 Debe asimismo mencionarse la importancia de la obra de Aldo Leopold, en especial su "Ética de la Tierra", para los orígenes de la Bioética y el movimiento ambientalista.

32 Más recientemente Hans Peter Dürr, siguiendo a Mumford, ha caracterizado a la economía

capitalista contemporánea como economía de "ladrones de banco", que hacen pequeñas inversiones en equipos de soldadura y corte para saquear las riquezas acumuladas durante milenios en las bóvedas de la Naturaleza mediante la transformación de la energía solar. Ver sus artículos "¿Podemos edificar un mundo sustentable, equitativo y apto para vivir?" y "Vivir con un presupuesto energético: la sociedad de 1.5 kilovatios", ambos incluidos en el libro Cuba verde de Carlos Delgado (1999a).

33 No pretendemos realizar un listado exhaustivo de dichas propuestas, aunque entre ellas es imposible dejar de mencionar autores y activistas como René Dubos, Raymond Dasmann, E. F. Schumacher y A. Naess. Para una presentación de las contribuciones de otros autores como Martín Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Hannah Arendt, Ernst Bloch, Hans Jonas, Herbert Marcuse, Rachel Carson y Jürgen Habermas, ver el instructivo volumen *Minding Nature. The Philosophers of Ecology*, editado por David Macauley (1996).

34 Andrew McLaughlin ha resumido estos principios: 1) el bienestar y el florecimiento de la vida humana y no humana sobre la tierra tienen valor propio. Estos valores no dependen de la utilidad que tiene el mundo no humano para los propósitos humanos; 2) la riqueza y la diversidad de las formas de vida contribuyen a la materialización de estos valores y también son valores en sí mismos; 3) los seres humanos no tienen derecho a reducir esta riqueza y la diversidad salvo para satisfacer sus necesidades vitales; 4) el florecimiento

de la vida humana y las culturas es compatible con una disminución sustancial de la población humana. El florecimiento de la vida no humana exige esa disminución; 5) la actual intromisión humana en el mundo no humano resulta excesiva y esta situación empeora aceleradamente; 6) como consecuencia de lo anterior, las políticas tienen que cambiar. Afectan las estructuras económicas, tecnológicas e ideológicas básicas. La situación resultante será muy diferente de la actual.

35 Para una presentación de los principios de la ecología profunda y una crítica de esta posición ver en el capítulo VI de Cuba Verde los artículos de McLaughlin, "El corazón de la Ecología profunda", y José Ramón Fabelo Corzo, "¿Qué tipo de antropocentrismo ha de ser erradicado?" (Delgado, 1999a).

Como citar este documento: Sotolongo Codina, Pedro Luis; Delgado Díaz, Carlos Jesús.

Capítulo X. Una mirada nueva a la globalización. *En publicación: La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo* Pedro Luis Sotolongo Codina; Carlos Jesús Delgado Díaz. 2006 ISBN 987-1183-33-X

Acceso al texto completo:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/soto/Capitulo%20X.pdf>

Descriptores Tematicos: globalizacion; neoliberalismo; redes sociales; globalizacion virtual

[Ver índice](#)

[Ver texto completo en pdf](#)

Capítulo X. Una mirada nueva a la globalización

LA GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL: ¿RESULTADO DE LA ALEATORIEDAD ANÁRQUICA DE LA COMPETENCIA CAPITALISTA O DE SU DESIGNIO POR GRUPOS DE CAPITALISTAS EMPODERADOS?

Abordamos en este capítulo final el examen de problemas más concretos, en este caso el de la globalización.

Con mucha probabilidad hemos escuchado o leído uno u otro de los siguientes enfoques acerca de la globalización neoliberal en curso, que la atribuyen ya sea al indeterminismo total de la casualidad reinante en la anarquía de la competencia capitalista, o al determinismo total de un designio más o menos siniestro por un grupo de capitalistas empoderados.

Ambos acercamientos pecan de unilaterales. El primero absolutiza lo aleatorio de los mecanismos del capitalismo, identificándolos con un caos indeterminista, mientras que el segundo absolutiza las posibilidades de manipulación consciente de los fenómenos sociales. En ambos casos se están "linealizando" las circunstancias sociales, en lo que resultan entonces enfoques simplificadores de toda la Complejidad social. También hemos oído o leído seguramente la recomendación de "pensar global, actuar local", o de "pensar local, actuar global". ¿Hacia qué está apuntando dicha recomendación? Esta apunta hacia una nueva visión compleja de la relación determinismo-indeterminismo en la comprensión de las sociedades como sistemas (sociales) dinámicos complejos y de la globalización neoliberal en curso como una determinada dinámica de esos sistemas.

En el pensamiento 'de la Complejidad', efectivamente, como hemos tenido ocasión de constatar en otros capítulos de nuestro libro, ocupa un lugar central la articulación dinámico-compleja entre lo creativo-social y lo normativo-social. Es decir, la articulación entre lo que emerge ("de-abajo-hacia-arriba") socialmente y lo que se diseña ("de-arriba-hacia-abajo") en las sociedades. En otras palabras, la articulación entre lo que se orienta a la descentralización y lo que se orienta hacia la centralización social; entre lo que reivindica "lo distribuido" socialmente y lo que reivindica "lo jerárquico" social. Todo ello desde la perspectiva de los sistemas que –tal como los sistemas

sociales– se desenvuelven en condiciones lejanas al equilibrio y produciendo sustancias, energía, información y sentidos (siendo esto último sumamente importante en el caso de los sistemas sociales) en su interacción con el entorno (social y natural).

Tanto la propia globalización neoliberal de nuestros días, como el movimiento antiglobalización neoliberal, eclosionado en Seattle, nos ofrecen ilustrativos ejemplos, pero con diferente connotación, de la aludida articulación peculiar de "lo local" y "lo global", de lo emergente "de-abajo-hacia-arriba" y lo diseñado "de-arriba-hacia-abajo", que es característica de los sistemas complejos.

LA EMANCIPACIÓN SOCIAL, LAS REDES SOCIALES Y LA CONSTRUCCIÓN DE PODER

Podría parecer, a primera vista, que el surgimiento de la globalización neoliberal ha sido obra diseñada –"de arriba hacia abajo"– desde los centros de poder del capitalismo contemporáneo: el llamado Grupo de los 7 países capitalistas más desarrollados y sus instituciones financieras y comerciales globales, tales como el Banco Mundial (BM), el Fondo Monetario Internacional (FMI) y la Organización Mundial del Comercio (OMC). Ello sería sobrestimar el poder de tales instancias. Si bien son ellas las que, ciertamente, han diseñado –"de arriba hacia abajo"– la orientación neoliberal de esa globalización, no han sido ellas, sin embargo, las que la han generado.

La globalización constituyó un proceso previo de emergencia –"de abajo hacia arriba"– de una verdadera red distribuida (es decir, sin un centro y sin una instancia programadora central) de conectividad cada vez mayor de las actividades humanas, que trascendían más y más las fronteras nacionales, así como de retroalimentaciones mutuas entre esas actividades. Todo ello acompañado de transacciones financieras, flujos de capitales, cada vez más numerosos y significativos, sobre la base de la versatilidad e inmediatez proporcionadas por las telecomunicaciones y por los flujos de información computarizada –también constituidos en red– sobre la base del impetuoso desarrollo experimentado por la microelectrónica.

Sólo sobre la base de la emergencia previa "de abajo hacia arriba" de esa red globalizada, pudieron aquellas instancias aludidas de poder capitalista centrales encauzarla "de arriba hacia abajo" según sus valores neoliberales, que han convertido todo, hasta la vida misma, en algo que puede –y debe– comprarse barato y venderse más caro. La globalización neoliberal constituye, pues, un elocuente ejemplo de un tipo de conjugación de los mecanismos sociales espontáneos, que actúan y se propagan "de abajo hacia arriba" en la sociedad, con los mecanismos sociales directivos, que se dirigen "de arriba hacia abajo" y que, en este caso, desde determinados centros de poder encauzan lo emergido hacia una orientación de valores predefinida (en este caso, los valores neoliberales) que, como ha mostrado la experiencia reciente, hace abortar muchas de las potencialidades socialmente

legítimas y de enriquecimiento humano de "lo emergido". Por otro lado, muchos se sorprendieron de la emergencia, en Seattle, de un impresionante movimiento antiglobalización neoliberal. Pareciera, también a primera vista, que dicho movimiento surgió espontáneamente, enteramente "de abajo hacia arriba", producto del descontento cada vez más generalizado por las consecuencias excluyentes y homogeneizantes de dicha globalización. Pero no fue así. Había sido precedido de un lento pero sostenido esfuerzo de "diseño", "de arriba hacia abajo". Pero no se trató, en este caso, de un "diseño" tradicional, directivo, verticalista, sino de uno no tradicional, propiciador.

Durante la década del noventa, fue constituyéndose en numerosas Organizaciones No Gubernamentales (ONGs), nacionales e internacionales, una significativa capa de activistas conocedores de la computación. Ellos comenzaron a utilizar la computación habilidosamente, especialmente Internet, para constituirse en red articulada de intercambio de informaciones y de movilización de sus miembros. Por muchos meses antes de Seattle, y con vistas a la reunión de la OMC que tendría lugar en dicha ciudad, cientos de ONGs, vinculadas en red electrónicamente, coordinaron sus planes, editaron panfletos, folletos y libros, y crearon numerosas páginas web en la red de redes, en clara oposición a la OMC.

Todo culminaría en dos días de proselitismo, ya en Seattle, a los que asistieron miles de personas de todo el mundo convocadas por la red de opositores a la globalización. El 30 de noviembre de 2000, alrededor de 50.000 personas pertenecientes a más de 700 organizaciones marcharon por Seattle sin líder, sin figuras carismáticas, sin estrellas, en una bien organizada red emergente de organizaciones comprometidas a neutralizar los planes antipopulares. La reunión de la OMC abortó.

Un año después, aproximadamente, esa coalición de Seattle convocaba el primer Foro Social Mundial en Porto Alegre, Brasil, paralelo –pero situado en el Tercer Mundo– al primermundista Foro de Davos, en Suiza. Su consigna: "Otro mundo es posible".

Un tratamiento más completo de estas circunstancias se desarrolla en el libro *The Hidden Connections* de Fritjof Capra (2002).

El movimiento antiglobalización neoliberal es pues un brillante ejemplo de otro tipo de articulación de los mecanismos sociales emergentes "de abajo hacia arriba" con los mecanismos diseñadores sociales "de arriba hacia abajo", y también de una clase de articulación que es típica de los movimientos sociales de nuevo tipo, que, actuando localmente, hacen uso activo de la inmediatez y del alcance global de los modernos medios de comunicación, Internet incluida, para articularse en red global.

De nuevo, resulta decisiva la conjugación de la creatividad de lo emergente "de abajo hacia arriba" con el componente normativo de lo diseñado "de arriba hacia abajo". Pero, esta vez, la normatividad de lo

diseñado "de arriba hacia abajo" está dirigida a fomentar, a propiciar, a acompañar esa creatividad social emergente, y no a apagarla, a herrojarla, a deformarla, ni a adueñarse de ella desde un centro.

Sin embargo, una vez que tales redes distribuidas de interacciones locales, eclosionadas en patrones globales distinguibles, llegan a cierto nivel de desarrollo, sus propios mecanismos no lineales de interacción suscitan toda una gama de fenómenos insospechados y no predecibles ni siquiera cuando existen instancias centrales diseñadoras que pretenden usufructuarlas. Son efectos sistémicos no lineales 'de la Complejidad' social que pueden suceder incluso generados por cambios sociales muy poco significativos, en algunas circunstancias (verdaderas fluctuaciones sociales) imposibles de predecir.

Las crisis de México en 1994, la de los países asiáticos en 1997, la de Rusia en 1998 y la de Brasil en 1999 son testigos de ello para el caso de la globalización neoliberal. El movimiento antiglobalización neoliberal también puede experimentar tales efectos no lineales y no predecibles 'de la Complejidad' social, para bien o para mal, según la especificidad del caso de que se trate. Tales "turbulencias" de los sistemas sociales dinámicos complejos dimanar de los rasgos característicos 'de la Complejidad' emergente: su red de interacciones locales distribuidas (sin centro programador), su conectividad, sus ciclos de retroalimentaciones, su no linealidad (con su sensibilidad a las variaciones pequeñas de las condiciones de partida), su reconocimiento de sus propios patrones (una especie de "memoria interna" en-red), su clausura organizacional dinámica relativa al entorno, su no predictibilidad de los rasgos que emergen, su carácter innovador y orientado al cambio, su flexibilidad y creatividad resultantes de todo lo anterior.

Esta problemática es de enorme importancia y conduce a una nueva comprensión de los procesos sociales. Nos ayuda a comprender la creatividad de las sociedades, a reconocer que los procesos sociales nunca están dados y terminados. Ni están ahí "esperando por nosotros" para que "los conozcamos". Y de ahí la futilidad de aspirar a controlarlos. No se pueden controlar, sólo pueden ser facilitados o entorpecidos. Y esta problemática nos ayuda también a entender la no factibilidad de predecir todo lo social. Semejante enfoque de las sociedades como sistemas dinámicos complejos autoorganizantes tiene asimismo relevancia para nuestra comprensión de las posibles vías y estrategias de transición hacia una globalización solidaria que trascienda a la neoliberal. En particular, es pertinente incorporar a dichas estrategias esa necesidad ya mencionada de tener en cuenta la adecuada articulación de los procesos sociales espontáneos y creativos "de abajo hacia arriba" (comprendiendo, además, que no todo en estos será predecible ni necesariamente siempre positivo, socialmente hablando) y los procesos sociales prescriptivos y normativos "de arriba hacia abajo" (comprendiendo, además, que con ellos no se podrá, ni se deberá pretender, "controlarlo

todo"). Y, sobre todo, es importante que estos últimos no obstaculicen, aherrojen ni entorpezcan a aquellos, erigiéndose en centros o jerarquías de poder que quieran "adueñarse" de la espontaneidad y creatividad de lo emergido "de abajo hacia arriba" socialmente, en lugar de acompañarlas, propiciarlas, facilitarlas.

Tales vías y estrategias de transición deben entonces tener en cuenta a las sociedades nacionales como sistemas dinámicos complejos adaptativos y evolutivos, que co-evolucionan unas con otras y con su entorno a través de un comportamiento auto-organizante entre agentes sociales heterogéneos, capaces de aprender o no hacerlo, de tomar o no decisiones (acertadas y también desacertadas), de sentirse satisfechos o insatisfechos, de discurrir sobre todo ello de diversas maneras (legitimantes o deslegitimantes). Es decir, agentes sociales heterogéneos de prácticas locales de poder, deseo, saber y discurso, que "negocian" constantemente sus interpretaciones de sentido a partir de sus propias prácticas cotidianas y que se mueven en "paisajes" o "relieves" complejos de ajuste, aptitud y oportunidades. Prácticas locales cotidianas, por otra parte, en que dichos agentes sociales quedan atrapados por verdaderos atractores dinámico-sociales cambiantes (patrones de interacción social) nacionales e internacionales, sin conocer nunca todo lo que les está ocurriendo.

LA ARTICULACIÓN COMPLEJA DE LOS ASPECTOS SOCIOECONÓMICOS, TECNOLÓGICOS, IDEOLÓGICOS Y CULTURALES EN LA GLOBALIZACIÓN

En el análisis de la globalización como proceso es importante prestar atención a la simultaneidad, coexistencia e interdependencia entre los aspectos socioeconómicos, tecnológicos, ideológicos y culturales. El contexto general de relaciones de dominación implica a su vez una modificación sustancial de la dirección que adoptan los cambios socioeconómicos, tecnológicos, ideológicos y culturales.

Por una parte, el desarrollo tecnológico propicia nuevos medios de interconexión que posibilitan intercambios y manifestaciones de creatividad como la de Seattle, pero también facilitan el proceso dominador al crear nuevas relaciones de dependencia con respecto a los centros de poder. Las nuevas tecnologías no sólo facilitan nuevas formas de explotación y enriquecimiento de unos pocos, sino que ponen en tensión las vulnerabilidades ambientales y sociales. En particular, en lo que respecta a los grupos sociales y las formas productivas, hacen posible una mayor movilidad del capital y las inversiones, haciendo más vulnerables a los sectores trabajadores que se encuentran segmentados en diversos puntos del planeta, mientras el capital se desplaza rápidamente de un lugar a otro disminuyendo los costos de los cambios debido, en gran medida, a las facilidades que le ofrecen el desarrollo tecnológico y el acelerado envejecimiento moral de los instrumentos y medios de trabajo. La consecuencia de todo esto es una creciente marginalización de amplios sectores de población que, al ser

dejados fuera del sector productivo, en poco tiempo resultan desplazados definitivamente pues no pueden recuperar su capacidad para la competencia debido al acelerado desarrollo tecnológico. Sin embargo, ese mismo desarrollo tecnológico permite generar tecnologías capaces de proporcionar soluciones a diversas afectaciones del entorno, y, en lo social, facilita extraordinariamente el proceso de comunicación, educación y aprendizaje, lo que genera la posibilidad de que los desplazados puedan adquirir nuevas habilidades, evitando así ser marginalizados.

El asunto, entonces, tiene componentes políticas que nos permiten hablar de una globalización posible, al margen del proceso de globalización neoliberal. Que la posibilidad rebase los límites de lo irrealizable es, una vez más, asunto de lucha política, encaminada a cambiar el curso de los destinos políticos neoliberales que la globalización ha tomado bajo la égida del capitalismo mundial.

Pero no sólo es asunto de lucha política. El terreno de lo cultural no puede considerarse como un aspecto más, sino como uno decisivo. La globalización neoliberal es un proyecto de sistemática unificación y banalización de los seres humanos, la apoteosis de los ideales consumistas que degeneran la condición humana al estatuto de consumidor.

Este rostro de la globalización neoliberal es el que probablemente resulte más difícil de identificar, pues cualquier proceso globalizador significa una reidentificación cultural que incluye los nuevos elementos que provienen del acercamiento entre los seres humanos, los pueblos y los modos de vivir.

La globalización es transnacionalización, que genera la ilusión de que todos nos transformamos para acercarnos a una comunidad unida que nos incluya. Esta apreciación, sin embargo, es la representación ideológica de una globalización virtual "mala", que no toma en cuenta que el proceso globalizador neoliberal coloca a los países dependientes en una posición desventajosa, puesto que se imponen los lineamientos políticos, económicos y tecnológicos de los organismos internacionales que sirven a la dominación. La ilusión de la transnacionalización que nos igualaría a todos es en realidad menosprecio y olvido, falta de atención a los procesos simultáneos de diferenciación, heterogeneización y exclusión.

No obstante, y a pesar de que es imposible dejar de sentir cierta nostalgia por el pasado, el proceso globalizador debería ser un proceso de enriquecimiento a partir de lo que llega del otro, y también un proceso de pérdida de identidades anteriores y generación de nuevas. Sin embargo, lo que cualifica a la globalización neoliberal de nuestro tiempo no es solamente la dominación ejercida como proceso de imposición de los valores de una cultura sobre otra, que ha sido un procedimiento típico de la colonización, o el intercambio cultural y la generación de nuevas identidades. Lo que cualifica a la globalización neoliberal es la sustitución de la diversidad de valores culturales por aquellos que representan la lógica del mercado y el consumo; y esta sustitución se realiza de manera

simultánea desde los centros de poder hacia la periferia y al interior de los centros de poder. Por lo tanto, la banalización y degradación de los valores y la diversidad humanos constituye el centro de las transformaciones negativas que en el terreno de las identidades culturales ha traído consigo la globalización neoliberal.

Si consideramos lo anterior, entonces la resistencia cultural al proceso globalizador neoliberal no es únicamente defensa de la cultura propia, sino que resulta en beneficio de la diversidad humana y contribuye a la lucha política por una globalización que se aparte de los cánones neoliberales.

Un elemento tecnológico de gran importancia en el proceso de globalización es la informatización de la sociedad, posible gracias al desarrollo de las tecnologías de la información y las comunicaciones, que conduce a una sustancial modificación del entorno social. Junto a la globalización real, tenemos la constante presencia de una globalización virtual que no es lo opuesto a la primera, sino más bien su vehículo. Lo virtual en el proceso de globalización incluye la generación de un espacio de virtualidad comunicativa e informativa que facilita los procesos especulativos del mercado y la pérdida de identidades, al generar la expectativa de un sustrato comunicativo supuestamente no comprometido con las identidades culturales de los diversos confines del planeta. El espacio virtual de la globalización incluye desde las empresas "e-algo" y ".algo", hasta la red global de computadoras que permite la siempre bienvenida "libre comunicación" entre las personas y el "libre flujo" de información entre ellas. Sin embargo, esta posibilidad real es constantemente filtrada por los mecanismos de mercantilización que gobiernan ese flujo de información, de manera que, por ejemplo, al realizar una búsqueda "libre" de información, recibimos siempre un volumen creciente de fuentes accesibles y un ordenamiento de ese acceso que responde a los criterios comerciales con que los diversos buscadores han dado prioridad a ciertos sitios web. De esta manera, el flujo deja de ser "libre" para estar gobernado por los valores que priorizan el mercado y las fuerzas que ejercen la dominación.

El espacio virtual de la globalización incluye además nuevos medios de control de los ciudadanos, al permitir el manejo a gran escala de información personal, incluso el rastreo de las diversas operaciones de intercambio que se realizan en la red. Además, no podemos olvidar la virtualidad "mala" ya mencionada en un párrafo anterior, aquella que conduce a suponer que la mayoría de la población del planeta está incluida en el proceso, y que prolifera en frases publicitarias que proponen, por ejemplo, "que cada ciudadano tenga un email", en un mundo donde amplias mayorías son analfabetas y están muy lejos de los mínimos imprescindibles para tal propósito. Sin embargo, una vez más insistimos en las nuevas posibilidades que el desarrollo tecnológico trae consigo para el pensamiento emancipador. El espacio virtual de la globalización incluye nuevas

posibilidades para el desarrollo de medios informativos alternativos, que han demostrado su capacidad de convocatoria y su efectividad para enfrentar la globalización neoliberal y desarrollar espacios de comunicación e información que enriquecen la cultura humana y conducen a una globalización no sesgada por los propósitos de dominación implícitos en aquella.

UN EJEMPLO MUY A MANO de esta globalización virtual que facilita una globalización real que se aparta de los cánones neoliberales lo encontramos en el espacio proporcionado por el Campus Virtual del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), con sus Aulas y Cursos Virtuales a distancia, que ha hecho posible el encuentro e intercambio creativo entre numerosos estudiosos sociales de la región y de otros lares, y que es el origen del contenido del presente libro.

Como citar este documento: Sotolongo Codina, Pedro Luis; Delgado Díaz, Carlos Jesús. **Bibliografía.** *En publicación: La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo* Pedro Luis Sotolongo Codina; Carlos Jesús Delgado Díaz. 2006 ISBN 987-1183-33-X

Acceso al texto completo:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/soto/Bibliografia3.pdf>

Descriptores Tematicos: bibliografía

[Ver índice](#)

[Ver texto completo en pdf](#)

Bibliografía

AA. VV. 1999 Las trampas de la globalización (La Habana: Galfisa/Editorial José Martí).

Acanda, Jorge 2002 Sociedad civil y hegemonía (La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello).

Acosta, José (ed.) 2002a Bioética para la sustentabilidad (La Habana: Publicaciones Acuario).

Acosta, José 2002b "La bioética de Potter a Potter" en Acosta, José (ed.) Bioética para la sustentabilidad (La Habana: Publicaciones Acuario).

Cadena, Félix 2003 "Aprender a emprender. La economía de solidaridad como alternativa a la globalización excluyente" en Soberanía y desarrollo regional. El México que queremos (México DF: UNAM/CANACINTRA/El Colegio de Tlaxcala/Gobierno del Estado

de Tlaxcala).

Capra, Fritjof 1999 La trama de la vida (Barcelona: Anagrama).

Capra, Fritjof 2002 The Hidden Connections (New York: Doubleday).

Carta de la Transdisciplinariedad 1994 (Convento de Arrábida) 6 de noviembre.

Casti, John 1995 Complexification (New York: Harper Perennial).

Cocho, Germinal 1999 "Sobre la contribución de Prigogine, Haken, Atlan y el Instituto de Santa Fe al estudio de la dinámica de los sistemas complejos" en Ramírez, Santiago (coord.) Perspectivas en las teorías de sistemas (México DF: Siglo XXI/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM).

Chávez, Armando 2004 "La Bioética como nuevo saber ético. Hacia una precisión de su verdadero estatus" en Delgado, Carlos (ed.) Bioética y medio ambiente (Universidad de La Habana) en prensa.

Delgado, Carlos (ed.) 1999a Cuba verde. En busca de un modelo para la sustentabilidad en el siglo XXI (La Habana: Editorial José Martí).

Delgado, Carlos 1999b "El cambio de racionalidad y la matematización del saber" en Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia (Santafé de Bogotá) Vol. 1, N° 1.

Delgado, Carlos 2000 "Reflexiones epistemológicas sobre medio ambiente, determinismo e indeterminismo. Una mirada desde la complejidad" en Diosa Episteme (Rosario) N° 6.

Delgado, Carlos 2001 Diccionario temático Ernesto Che Guevara (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).

Delgado, Carlos 2002a "Cognición, problema ambiental y bioética" en Acosta, José (ed.) Bioética para la sustentabilidad (La Habana: Publicaciones Acuario).

Delgado, Carlos 2002b "Humanidad, conflicto y violencia. ¿Subyacen bases epistemológicas tras la conflictualidad humana?" en Fung, Thalía y Pineda, Juan (eds.) Los desafíos de la ciencia política en el siglo XXI (México DF: Universidad de La Habana/Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública, AC de México/Instituto de Administración Pública del Estado de México).

Delgado, Carlos 2002c "La educación ambiental como superación de límites epistemológicos, económicos, políticos e ideológicos de orden cultural" en Educación (La Habana) N° 105, enero-abril.

Delgado, Carlos 2002d "La racionalidad no clásica y sus perspectivas metodológicas" en Fung, Thalía y Pineda, Juan (eds.) Los desafíos de la ciencia política en el siglo XXI (México DF: Universidad de La Habana/El Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública, AC de México/Instituto de Administración Pública del Estado de México).

Delgado, Carlos 2002e Límites socioculturales de la educación ambiental. Valoraciones desde la experiencia cubana (México DF: Siglo XXI).

Delgado, Carlos 2004 "The political significance of small things" in Emergence: Complexity & Organization, Vol. 6, N° 1-2, Fall.

Delgado, Carlos 2005 Hacia un nuevo saber (La Habana) en prensa.

Descartes, René 1953 Discurso del método (Barcelona: Fama).

Dieterich, Heinz (ed.) 1999 Fin del capitalismo global. El nuevo proyecto histórico (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).

Dieterich, Heinz 2000 "Identidad Nacional y Globalización" en Dieterich, Heinz Ensayos, identidad nacional y globalización. La tercera vía. Crisis de las ciencias sociales (La Habana: Casa Editora Abril).

Dussel, Enrique 2000 Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión (Madrid: Trotta).

Espina Prieto, Mayra 2002 "La comprensión sociológica del cambio. De la perspectiva simple a la compleja", mimeo.

Espina Prieto, Mayra 2004 "Complejidad y pensamiento social", mimeo.

Fabelo Corzo, José Ramón 1999 "¿Qué tipo de antropocentrismo ha de ser erradicado?" en Delgado, Carlos (ed.) Cuba verde. En busca de un modelo para la sustentabilidad en el siglo XXI (La Habana: Editorial José Martí).

Foerster, Heinz von 1998 "Por una nueva epistemología" en Metapolítica (México DF) N° 8.

Fung, Thalía 2002a "La bioética: ¿un nuevo tipo de saber?" en Acosta, José (ed.) Bioética para la sustentabilidad (La Habana: Publicaciones Acuario).

Fung, Thalía 2002b "La dinámica de la sociedad civil y el Estado" en Fung, Thalía y Pineda, Juan (eds.) Los desafíos de la ciencia política en el siglo XXI (México DF: Universidad de La Habana/Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública, AC de México/Instituto de Administración Pública del Estado de México).

Gale, Frederick 1999 "El enverdecimiento de la economía política: un enfoque de economía política ecológica sobre la producción y el consumo" en Delgado, Carlos (ed.) Cuba verde. En busca de un modelo para la sustentabilidad en el siglo XXI (La Habana: Editorial José Martí).

Gell-Mann, Murray 1998 El quark y el jaguar. Aventuras en lo simple y lo complejo (Barcelona: Tusquets).

González Casanova, Pablo 2004a "Ciencias y creencias" en Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política (Barcelona/Madrid/México DF: Anthropos/Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM).

González Casanova, Pablo 2004b "Complejidad y Liberación", mimeo.

González Casanova, Pablo 2004c "La Dialéctica del Progreso y el Progreso de la Dialéctica", mimeo.

González Moena, Sergio 1999 "Notas para una epistemología de la Complejidad" en Maldonado, Carlos Visiones sobre la complejidad (Santafé de Bogotá: Ediciones El Bosque).

Guevara, Ernesto 1977a "El socialismo y el hombre en Cuba" en Escritos y discursos (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales) Tomo 8.

Guevara, Ernesto 1977b "Notas para el estudio de la ideología de la Revolución cubana" en Escritos y discursos (La Habana: Editorial

- de Ciencias Sociales) Tomo 4.
- Ibáñez, Jesús (ed.) 1990 La investigación social de segundo orden (Barcelona: Anthropos) Introducción, Capítulos II y III.
- Kaplan, Marcos 2003 "Globalización, política y estado" en Soberanía y desarrollo regional. El México que queremos (México DF: UNAM/CANACINTRA/El Colegio de Tlaxcala/Gobierno del Estado de Tlaxcala).
- Kauffman, Stuart 1995 At Home in the Universe (Oxford/New York: Oxford University Press).
- Lavanderos, Leonardo y Malpartida, Alejandro 2001 Cognición y territorio (Santiago de Chile: UTEM/Senado de la República).
- Leff, Enrique 1998 "Los derechos ambientales del ser colectivo" en Saber ambiental (México DF: Siglo XXI).
- Leff, Enrique 2000 La complejidad ambiental (México DF: Siglo XXI).
- Leite García, Regina (org.) 2003 Método, métodos, contramétodo (São Paulo: Cortez).
- Lorenz, Edward 1963 "Deterministic Nonperiodic Flow" in Journal of the Atmospheric Sciences, Vol. 20.
- Macauley, David (ed.) 1996 Minding Nature. The Philosophers of Ecology (New York/London: The Guilford Press).
- Maldonado, Carlos (ed.) 1999 Visiones sobre la complejidad (Santafé de Bogotá: Ediciones El Bosque).
- Maldonado, Juan M. 2000 "Ética y medio ambiente" en Bioética y medio ambiente (Santafé de Bogotá: Ediciones El Bosque) N° 12.
- Massón, Rosa María 2002 "La pedagogía de la globalización. Un punto de vista para la reflexión" en Acosta, José (ed.) Bioética para la sustentabilidad (La Habana: Publicaciones Acuario).
- McLaughlin, Andrew 1999 "El corazón de la Ecología Profunda" en Delgado, Carlos (ed.) Cuba verde. En busca de un modelo para la sustentabilidad en el siglo XXI (La Habana: Editorial José Martí).
- Morin, Edgar 1984 Ciencia con conciencia (Barcelona: Anthropos).
- Morin, Edgar 1994 El método III. El conocimiento del conocimiento (Madrid: Cátedra).
- Najmanovich, Denise 2002 "La complejidad: de los paradigmas a las figuras del pensar", mimeo.
- Navarro, Pablo 1990 "Sistemas reflexivos" en Reyes, Román (ed.) Terminología científico-social. Aproximación crítica (Barcelona: Anthropos).
- Nicolescu, Basarab 1999 La transdisciplinariedad. Manifiesto (International Center for Transdisciplinary Research). En .
- Oswald, Úrsula 2003 "Economía solidaria de las mujeres frente a la globalización" en Soberanía y desarrollo regional. El México que queremos (México DF: UNAM/CANACINTRA/El Colegio de Tlaxcala/Gobierno del Estado de Tlaxcala).
- Park, Peter 1999 "¿Qué es la investigación acción participativa? Perspectivas teóricas y metodológicas" en Selección de lecturas

sobre Investigación Acción Participativa (La Habana: CIE Graciela Bustillos/Asociación de Pedagogos de Cuba).

Potter, Van Rensselaert 1998 "Bioética puente, bioética global, bioética profunda" en Cuadernos del Programa Regional de Bioética (Programa Regional de Bioética para América Latina y el Caribe OPS/OMS) N° 7, diciembre.

Prigogine, Ilya 1983 La nueva alianza: metamorfosis de la ciencia (Alianza: Madrid).

Prigogine, Ilya 1989 "The philosophy of instability" in Futures, August.

Ramírez, Santiago (coord.) 1999 Perspectivas en las teorías de sistemas (México DF: Siglo XXI/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM).

Redondo, Luisa 2002 "Acerca de la investigación en política" en AA.VV. Ordenando el caos (La Habana: Félix Varela).

Rozo, José 1999 "El sujeto en las ciencias sociales" en Maldonado, Carlos (ed.) Visiones sobre la complejidad (Santafé de Bogotá: Ediciones El Bosque).

Snow, Charles Percy 1980 "Las dos culturas" en Ensayos científicos. Ciencia y desarrollo (México DF: CONACYT).

Sotolongo, Pedro Luis 1995a "Epistemología, Ciencias Sociales y del Hombre y Salud" en Revista Ateneo OMS-MINSAP (La Habana) Vol. 3-5, julio-diciembre.

Sotolongo, Pedro Luis 1995b ¿Es pensable la pos-modernidad desde el marxismo? (Rosario: Editorial Futuro).

Sotolongo, Pedro Luis 1998 "La incidencia en el saber social de una Epistemología 'de la Complejidad' contextualizada", mimeo.

Sotolongo, Pedro Luis 1999 "Matematización, Hermenéutica y Posmodernismo" en Modernidad y Posmodernidad (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).

Sotolongo, Pedro Luis 2001 "Hacia un nuevo paradigma epistemológico" en Teoría social y vida cotidiana. La sociedad como Sistema Dinámico Complejo, en prensa.

Sotolongo, Pedro Luis 2002a "Bioética y contemporaneidad. Acerca de algunos fundamentos cosmovisivos y epistemológicos de la bioética" en Acosta, José (ed.) Bioética para la sustentabilidad (La Habana: Publicaciones Acuario).

Sotolongo, Pedro 2002b "Complejidad, globalización y estrategias de transición", mimeo.

Sotolongo, Pedro Luis 2002c "Complejidad, sociedad y vida cotidiana", mimeo.

Sotolongo, Pedro Luis 2002d "La ciencia y la vida cotidiana: ¿Un matrimonio mal llevado?", mimeo.

Sotolongo, Pedro Luis 2002e "La guerra cultural 'de baja intensidad' del capitalismo neoliberal contemporáneo. Capitalismo y dominación: modo de producción y modo de significación", mimeo.

Sotolongo, Pedro Luis 2003 "Los retos de los cambios cualitativos en el saber contemporáneo y el pensamiento social crítico. El modelo

cultural en construcción por el enfoque 'de la Complejidad', la Bioética Global, el Holismo Ambientalista y la Epistemología Hermenéutica", mimeo.

Sotolongo, Pedro Luis y Díaz de Kóbila, Esther 1998 Ernesto Che Guevara. Ética y estética de una existencia (Rosario: Laborde Ediciones).

Varela, Francisco 1988 "El círculo creativo: esbozo histórico natural de la reflexividad" en Ibáñez, Jesús (ed.) La investigación social de segundo orden (Barcelona: Anthropos).

Como citar este documento: . **Colaboraciones.** .

Como citar este documento: Bolaña, Marisa Andrea. **¿Un nuevo saber social que tome en cuenta la vida cotidiana?**. *En publicación: La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo* Pedro Luis Sotolongo Codina; Carlos Jesús Delgado Díaz. 2006 ISBN 987-1183-33-X

Acceso al texto completo:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/soto/Colaboraciones%20Bolana.pdf>

Descriptores Tematicos: vida cotidiana; relaciones humanas; sociedad; intelectuales; america latina

[Ver índice](#)

[Ver texto completo en pdf](#)

¿Un nuevo saber social que tome en cuenta la vida cotidiana?

Marisa Andrea Bolaña*

INTERPELACIONES AL SABER TRADICIONAL

Nuestras sociedades latinoamericanas presentan varias dificultades y problemáticas (sociales, culturales, económicas, ambientales, ecológicas) para las que pareciera que la ciencia, en su estado actual, no encuentra respuestas y soluciones.

La proliferación del consumismo y el intercambio desmedido de bienes manufacturados han llevado al planeta a un límite peligroso para su existencia, tanto en lo que respecta a la contaminación ambiental como a la utilización y destrucción de riquezas naturales.

En este mundo dominado por los imperialismos, con políticas de corte neoliberal que someten la vida de millones de seres humanos –ya sea mediante el agobio de las deudas externas que sumergen en el hambre a pueblos enteros o a través de la imposición del pensamiento único, que homogeneiza y borra las particularidades culturales– acrecentando la brecha entre ricos y pobres, el

aumento de la demanda por el crecimiento poblacional sumado a la escasez de recursos ha llevado a la depredación del medio ambiente y la extinción de distintas especies.

En tal sentido, puede decirse que la transformación y degradación de las condiciones naturales de vida del ser humano son producto del afán desmedido de dominación, control y obtención de ganancias. Frente a dicha degradación de la naturaleza, dentro del mismo paradigma y sin salir de él, se formula la pregunta por la supervivencia.

Nos encontramos ante un mundo amenazado, que corre grandes riesgos de supervivencia. El entorno natural del hombre se ha "desnaturalizado", pero también se ha "deshumanizado". El complejo desarrollo histórico y social de la cultura generada a partir del avance científico y tecnológico ha producido una modificación sustancial en la vida cotidiana del hombre, con resultados altamente contradictorios.

Paralelamente a la creciente independencia del hombre respecto de la naturaleza, a partir de la creación de instrumentos y elementos tecnológicos que permitieron preservar la vida, surgieron nuevos elementos de dominación, manipulación del conocimiento en beneficio de unos pocos, utilización y depredación de los recursos naturales, contaminación, degradación y extinción de algunas formas de vida. Se extendió la utilización de los recursos naturales, acorde a la lógica capitalista, en beneficio de unos pocos que se apoderan de los escasos recursos, relegando a los otros a condiciones de precariedad de la vida.

El desarrollo del conocimiento científico de la modernidad ha significado un cambio en la vida del ser humano. No sólo ha modificado la naturaleza sino que se ha modificado a sí mismo. Por eso el rasgo sobresaliente del conocimiento científico ha sido el de la "creación".

Dicho proceso ha generado el desarrollo de instrumentos que pueden potenciar las capacidades del ser humano, facilitarle las tareas de supervivencia, pero que también lo hacen dependiente de los mismos; estos condicionan de tal modo el desarrollo material de la vida cotidiana que aquel se torna un depredador de la naturaleza y de sí mismo, que genera un único modo de realización de la vida: la instrumentalización y cosificación para el consumo de todas las manifestaciones de la vida, produciendo dependencia, homogeneización social, cultural e ideológica, marginación y exclusión.

Esta situación fue en un primer momento descripta como problema de "contaminación" o problema "ambiental", y se pensaron soluciones dentro de la misma lógica disciplinaria de la racionalidad instrumental. El fracaso de este intento de solucionar el problema ambiental llevó a la reformulación del planteo.

Nos encontramos, pues, ante una situación que no puede ser resuelta con los conocimientos científicos desarrollados por la razón instrumental, puesto que esta no implica un cambio en el posicionamiento desde el cual se realiza la formulación del problema que ella misma ha generado.

Así nace la bioética, como una ecología profunda que plantea

cuestionamientos a los propios fundamentos de la visión científica de la razón instrumental que ha teñido nuestra visión del mundo y forma de vivir. La propuesta de una bioética profunda es la de un saber que pone en el centro de la discusión la vida, integrando ciencia y vida, así como los problemas de la supervivencia, en la perspectiva del presente y con proyección al futuro, tal como plantea Potter. Se presenta como un planteo superador de "las dos culturas", la del conocimiento científico y la de la vida cotidiana, reformulando el objeto de la ciencia, superando la dicotomía entre saber científico y saber humano, incluyendo el aspecto social y valorativo. Asume que el conocimiento no se produce en condiciones de objetividad que distancian al sujeto del objeto, sino que valora la inclusión de la dimensión moral, social y contextual. Ahora bien, esta situación en la que el problema ecológico interpela al saber se convierte en un "problema del conocimiento" y constituye una crisis de civilización, por lo que no puede encontrar una solución por la misma vía que la generara: la racionalidad instrumental (Leff, 2000).

El estado actual de las sociedades latinoamericanas demuestra que la implementación de políticas neoliberales no ha logrado generar el bienestar de la población. El discurso de la globalización neoliberal ha llevado a nuestros pueblos a la desesperanza y la pobreza. Estas situaciones cuestionan al saber social construido a la sombra del paradigma moderno.

En los últimos años, hemos leído y oído varios cuestionamientos al neoliberalismo. Pareciera que en ciertos ámbitos académicos se ha vuelto "una moda" criticar las políticas neoliberales y sus efectos. En el mismo sentido, se habla, se discute, se escribe, se lee y se piensa acerca de la globalización. Pero pareciera que nada puede hacernos escapar de ambos.

Existen posiciones encontradas en torno a las políticas neoliberales. Quienes las defienden simplemente cuestionan su "incorrecta" aplicación, que sería la responsable de los desvíos (pobreza, marginación, acumulación de riqueza). Aparentemente, nada nos hace sospechar que lo que muchos consideran "desvíos" o efectos colaterales (depredación de la naturaleza, marginación, desnutrición y mortandad infantil, entre otros) son productos propios del capitalismo.

No olvidemos que el capitalismo, basado en la estratificación del mercado, la ley de la oferta y la demanda, tiene como objetivo la obtención de ganancias, la reproducción del capital. Por eso mismo no es un sistema político que busque el bienestar de las personas, mucho menos la distribución igualitaria de las riquezas. Es un sistema que se ha ido consolidando sobre la base de la apropiación, la exclusión, la concentración de riquezas.

Se ha naturalizado este modo de vida y de organización. Se discuten políticas de subsidios, reparadoras de los efectos de la concentración del capital, o los derechos del consumidor. Pero no se discute lo primordial: el sistema capitalista, imperialista, globalizado y neoliberal

imperante en la actualidad.

Desde allí se imponen los sentidos y las miradas de la vida cotidiana.

El sentido de las sociedades y las vidas de los individuos ha pasado a explicarse por el consumo, por el acceso o la imposibilidad del mismo, por la limitación o por la "calidad" de los bienes. Pero se parte de la base de las diferencias y exclusiones, sin cuestionarlas, como un fenómeno que está dado y es inmodificable. Esta creciente imposición de una cultura única de la vida cotidiana, de significaciones sociales en las que se construyen las subjetividades, constituye prácticas de poder. Esta "guerra de baja intensidad" (Sotolongo, 2002c) se conjuga con las formas económicas de dominación y explotación.

Por otra parte, se crea la ilusión de inclusión, de libertad, de respeto a la diversidad. A través de esta imposición de significaciones sociales en las que se construyen las subjetividades, se busca neutralizar las resistencias a la exclusión de las mayorías, ya que se trata de invisibilizar los procesos de exclusión tras una apariencia de inclusión cultural.

Debemos partir de que la idea de globalización es propia del capitalismo y los imperialismos; el sistema capitalista y su expansión en la modernidad tenían estos rasgos de "universalidad" propia de la globalización. Pero la globalización neoliberal ha adquirido otros rasgos, ha extremado el sentido del consumo y ha mutado los valores sociales por los del mercado; ha "mercantilizado" todos los aspectos de la vida. Se impone como pensamiento único, homogeneizando, estableciéndose como el único sentido de la vida, de las sociedades.

Nuestras subjetividades han sido colonizadas, viven presas. Se nos ha robado la capacidad de soñar, desear, intentar modificar las condiciones de la vida cotidiana. El transcurrir diario y el devenir de los sujetos se realizan dentro del marco del sentimiento de "realidad única". El pensamiento único ha colonizado de tal manera los pensamientos que pareciera imposible "soñar" con la "utopía" de vivir de otro modo, de construir un mundo en el que haya lugar para todos.

A pesar de ello, se evidencian movimientos, interacciones, que cambian el sentido y construyen nuevos; la invisibilidad de la resistencia de nuestras comunidades, que construyen su cotidianidad en el silencio de la integración. Como plantean los movimientos piqueteros en Argentina, "nuestros sueños no caben en sus urnas". De este modo, se producen y generan elementos, a través de movimientos alternativos y contra-hegemónicos, que desequilibran y reactivan al sistema que busca reorganizarse.

Estos planteos interpelan fuertemente el paradigma científico tradicional y llevan a una reconstrucción epistemológica superadora de las dicotomías de la modernidad.

EL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO: UN SABER INSUFICIENTE Y EXCLUYENTE

El paradigma científico dominante en la modernidad, bajo el cual se

produjo el desarrollo de la ciencia, gira en torno a la racionalidad instrumental, es decir, producir conocimiento del mundo natural para dominarlo y obtener utilidades. Considera la relación de conocimiento como una relación "aséptica" entre objeto y sujeto.

Dicho paradigma parte de considerar al hombre, que se constituye en el sujeto de conocimiento, como un ser por encima de todo en la escala natural, a la que debe someter para su propio provecho. Así, la función de la ciencia fue la de "creación", transformación, del mundo natural, alterándolo, modificándolo para el beneficio del hombre y la creación de utilidades. Ese paradigma fue funcional al sistema capitalista construido en Europa por los varones blancos capitalistas, cuya concepción fue y sigue siendo hegemónica. En esta visión se excluyó (y aún se excluye) la mirada de los distintos pueblos, así como también se silenciaron las voces femeninas.

Dicho paradigma fue legitimándose y constituyéndose como el representante único del saber humano, desplazando otras formas de saber. Se tornó en el criterio de verdad relegando la experiencia cotidiana y el saber del sentido común, subordinándolos; recuperando la tradición platónica que diferenciaba la doxa (opinión falible) de la episteme (conocimiento certero); separando y diferenciando el sujeto del objeto, construyendo la idea de "objetividad" como la posibilidad de aprehensión del objeto (epistemologías objetivantes) libre de valoraciones, ideologías, cuestionamientos morales. De este modo, generó la creencia de que todo puede ser conocido en forma exacta. Por eso es posible predecir, manipular, calcular y, de este modo, obtener resultados cuantificables.

Las características de dicho pensamiento fueron construidas históricamente a lo largo de varios siglos. Por un lado, construye la noción de un sujeto cognoscente que se reconoce diferente y separado del objeto de conocimiento y que, a través de la razón, instrumento privilegiado, puede llegar a conocer la realidad que lo circunda y lo trasciende. Heredero de la concepción iluminista, reconoce en la razón la herramienta por excelencia del conocimiento, facultad constitutiva y definitoria del ser humano, lo que lo separa del mundo animal. Así, el sujeto moderno es el sujeto cognoscente, pensante, que se descubre y reconoce en dicha actividad; es el cogito, ergo sum de Descartes. Pero esta actividad del conocer solamente puede llevarse a cabo de un único modo, de forma metódica, a través de un único método.

Este paradigma parte de considerar la realidad como exterior e independiente del ser humano, con un ordenamiento lógico-matemático que regula su funcionamiento. Así, la razón humana puede captar, siguiendo rigurosamente los pasos del método lógico-matemático, las leyes que regulan el accionar de los fenómenos. Así se arriba al conocimiento científico, que no es otra cosa que la captación de esa regulación de la realidad, básicamente de la naturaleza, y la formulación de enunciados universalmente válidos, conocidos como leyes científicas. Asimismo, este paradigma busca el conocimiento del mundo a

partir de la explicación de su funcionamiento, así como también dominarlo y modificarlo para ponerlo al servicio del hombre. Esta idea de racionalidad plena, que desarrollará indefinidamente el conocimiento científico, según el paradigma moderno, permitirá el progreso inexorable de la sociedad.

Esta concepción parte de considerar que existen verdades universales, ahistóricas, como entidades existentes fuera del conocimiento humano, que deben y pueden ser alcanzadas a través de la razón. Así se traslada el modelo natural a las ciencias sociales, y se entiende el funcionamiento de la sociedad del mismo modo que el funcionamiento natural. De allí que el requisito para considerar a las ciencias sociales dentro del marco científico sea que se ajusten a dicha estructura.

Se interpreta la objetividad como la distancia necesaria entre el sujeto de conocimiento y el objeto, para poder alcanzar las verdades universales. El concepto de objetividad es así opuesto al de subjetividad; el sujeto debía dejar de lado toda cuestión ideológica, sentimientos, motivaciones personales, para poder llegar a la comprensión de los fenómenos, tanto naturales como sociales.

La posibilidad de determinar racionalmente la estructura de la realidad en leyes descansa en la suposición de esa capacidad del científico de separarse del objeto a conocer. Esa "distancia" fue el anhelo de la Ilustración y constituye la condición de posibilidad de su objetivo principal, que es la determinación de las verdades universales y necesarias. Solamente puede pensarse en la viabilidad de un saber absoluto acerca de la realidad a condición de suponer un sujeto de conocimiento que, como un observador neutral y externo, sea capaz de determinar lo observado sin estar implicado en dicha observación. Por otra parte, no se reconoce la condición histórica, la contextualización del conocimiento, ni se reconoce el valor de la praxis en el mismo.

De este modo, la relación hombre-mundo pasa a ser pensada como la de un sujeto (hombre) que, desde su distancia objetivadora, se enfrenta a (y dispone de) un objeto (naturaleza) para su control.

Es por esto que estas orientaciones epistemológicas se constituyeron en las legitimaciones pretendidamente objetivas y con bases científicas de las correlaciones de dominación y control propias del poder social (Delgado, 2003).

UN NUEVO PARADIGMA: SABER SOCIAL Y VIDA COTIDIANA

Considero que la construcción de un saber social de un nuevo tipo debe aportar elementos para generar las necesarias transformaciones en la vida cotidiana de nuestros pueblos. Qué sentido tiene el desarrollo de una teoría social crítica si no logra modificar las condiciones materiales de la vida cotidiana de la mayor parte de la población mundial, que vive en situación de pobreza.

¿Por qué será necesario que la construcción de ese Nuevo Saber tome en cuenta la vida cotidiana? Porque es en la praxis cotidiana interpersonal donde el contexto es producido y reproducido; es de

donde surge, de modo "paralelo, concomitante y simultáneo", lo micro social (las subjetividades sociales individuales) y lo macro social (estructuras de relaciones sociales objetivas).

Parto de considerar a la utopía como la posibilidad de sentir la necesidad de cambiar, soñar, desear hacerlo; la utopía como voluntad de cambiar y reconocimiento de la capacidad para hacerlo. Por eso planteo la colonización de las subjetividades, porque se ha anulado la capacidad de soñar, se ha presentado el pensamiento neoliberal como la única realidad, como la única posibilidad, inhibiendo en los sujetos el deseo del cambio, el deseo generador.

Pienso el cambio social en el sentido liberador, que acontece en la cotidianidad, en las "pequeñeces" de la vida cotidiana. Por eso este escrito comenzaba con el cuestionamiento acerca de la necesaria modificación de la situación concreta en que se desenvuelve la vida de los latinoamericanos. Dicho cambio no puede provenir de "arriba hacia abajo", de la academia a las organizaciones sociales o comunitarias. Es necesaria la generación de un Nuevo Saber social que permita forjar una cotidianidad mejor. Esto no significa que el saber social será el agente único de las transformaciones, pero sí un importante factor de cambio.

Ese Nuevo Saber debe romper con los tradicionales saberes sociales construidos a la sombra del positivismo (funcional al capitalismo) y la lógica de las disciplinas, que bajo las orientaciones epistemológicas objetivantes colocaban al indagador social por fuera y por "arriba" del contexto a estudiar, generando una dicotomía entre el "saber experto" de la academia (el pretendidamente científico) y el saber del activista social, el saber de la experiencia.

En cambio, la investigación cualitativa (que no se desarrolla "contra" la investigación cuantitativa) se construye "desde dentro", tratando de recuperar los sentidos que los sujetos otorgan a sus acciones en los distintos contextos, en la vida cotidiana, describiendo qué sienten, piensan, expresan, valoran en la interacción social.

El nuevo paradigma se aleja de las tradiciones simplificadoras de la modernidad; incorpora las múltiples interacciones que se producen en los sistemas que se estudian. Sistemas que son complejos, dinámicos, cambiantes, en interacción con otros sistemas. Se reconoce la dificultad para predecir los estados futuros de los sistemas debido a que son impredecibles en tanto están en construcción. El nuevo paradigma implica la comprensión de los condicionamientos sociales y culturales; valora el lugar del sujeto en la elaboración del conocimiento, y a este como una representación del mundo formulada histórica y culturalmente, resultante de la integración del sujeto y el objeto en los actos cognitivos.

Si el saber social no logra generar la transformación de la vida cotidiana; si no logra recuperar los sueños, los deseos de los pueblos latinoamericanos; si no logra recuperar la voz de los silenciados, podremos sospechar que es un saber hermético, surgido en la academia

para quedarse allí. Un saber que no logra recuperar las subjetividades no parte de considerar que el contexto social es producido y reproducido en la praxis cotidiana. Si queremos generar las necesarias transformaciones en nuestras comunidades, debemos partir de comprender que en nuestro accionar intersubjetivo cotidiano está el germen del cambio. El verdadero problema del poder es que este siempre se ejerce. Es necesario reconocer quién lo ejerce; y, si no lo hacemos nosotros, lo hacen otros.

El contexto social no es algo que aparece dado, definitivo, pre-existente, en el que la práctica social se inserta, sino que es creado por la propia praxis a través de la concreción de patrones de conductas colectivas cotidianas. Analizar la globalización desde una mirada de la Complejidad implica reconocer que el capitalismo no es algo estático, lineal, predeterminado, mecánico, sino que es un sistema complejo, que se auto-organiza y reacomoda a partir de su propia desorganización, que está en constante transformación a partir de las resistencias, luchas, movimientos que emergen de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba y que lo desequilibran.

Por esto mismo, si la realidad social no es algo acabado, algo ya dado, que marcha en un único sentido, si el poder se construye, podemos comprender que la construcción de un mundo diferente, un mundo inclusivo, globalizado pero no mercantilizado ni homogeneizado, que no elimine los rasgos particulares, es posible.

Teniendo en cuenta que estas resistencias y luchas por un mundo distinto provocan desequilibrios que llevan al reacomodamiento y al cambio, pero que la dirección que tomen no está prefijada.

Partiendo de la premisa de que esta realidad no es "eterna", no es única, y que "está siendo", pero que puede ser distinta. "El mundo no es, está siendo", como afirmaba Paulo Freire.

Por todo lo expuesto considero que el Nuevo Saber en construcción debe incluir la mirada de la Complejidad; constituirse en diálogo con la cotidianeidad, y no enfrentado o aislado de ella; buscar el germen de lo nuevo; recuperar el deseo por el cambio, la dimensión utópica, reconociendo la contextualidad y la producción del saber en la praxis. Teniendo claro que pueden generarse transformaciones no lineales ni predeterminadas. Esta realidad no es eterna ni inmodificable, es caos generador, es germen de cambio. Nuestra responsabilidad es encontrar los modos de resistir la imposición de sentidos sociales y generar nuevas significaciones en las que se construyan las subjetividades.

Nota

* Profesora y Licenciada en Educación (UNGS). Investigadora Asistente del Programa Memoria Docente y Documentación Pedagógica, Laboratorio de Políticas Públicas, Buenos Aires, Argentina.

BIBLIOGRAFÍA

AA. VV. 1999 Las trampas de la globalización (La Habana: Galfisa/Editorial

José Martí).

Capra, Fritjof 1999 La trama de la vida (Barcelona: Anagrama).

Delgado, Carlos 2002 "La racionalidad no clásica y sus perspectivas metodológicas" en Fung, Thalía y Pineda, Juan (eds.) Los desafíos de la ciencia política en el siglo XXI (México DF: Universidad de La Habana/El Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública, AC de México/Instituto de Administración Pública del Estado de México).

Delgado, Carlos 2003 "Hacia un nuevo saber. Problemas del enriquecimiento moral del conocimiento humano", mimeo.

Delgado, Carlos 2004 "The political significance of small things" in Emergence: Complexity & Organization, Vol. 6, N° 1-2, Fall.

Descartes, René 1953 Discurso del método (Barcelona: Fama).

González Casanova, Pablo 2004 "Complejidad y Liberación", mimeo.

González Moena, Sergio 1999 "Notas para una epistemología de la Complejidad" en Maldonado, Carlos Visiones sobre la complejidad (Santafé de Bogotá: Ediciones El Bosque).

Leff, Enrique 2000 "Pensar la complejidad ambiental" en La complejidad ambiental (México DF: Siglo XXI).

Najmanovich, Denise 2002 "La complejidad: de los paradigmas a las figuras del pensar", mimeo.

Park, Peter 1999 "¿Qué es la investigación acción participativa?

Perspectivas teóricas y metodológicas" en Selección de lecturas sobre Investigación Acción Participativa (La Habana: CIE Graciela Bustillos/Asociación de Pedagogos de Cuba).

Snow, Charles Percy 1980 "Las dos culturas" en Ensayos científicos. Ciencia y desarrollo (México DF: CONACYT).

Sotolongo, Pedro Luis 1995 "Epistemología, Ciencias Sociales y del Hombre y Salud" en Revista Ateneo OMS-MINSAP (La Habana) Vol. 3-5, julio-diciembre.

Sotolongo, Pedro Luis 2001a "¿Cómo pensar el Poder?" en Estudios (La Habana) N° 2, julio-diciembre.

Sotolongo, Pedro Luis 2001b "Hacia un nuevo paradigma epistemológico" en Teoría social y vida cotidiana. La sociedad como Sistema Dinámico Complejo, en prensa.

Sotolongo, Pedro Luis 2001c Teoría Social y Vida Cotidiana: La Sociedad como Sistema Dinámico Complejo, en prensa.

Sotolongo, Pedro Luis 2002a "Complejidad, sociedad y vida cotidiana", mimeo.

Sotolongo, Pedro Luis 2002b "La ciencia y la vida cotidiana: ¿Un matrimonio mal llevado?", mimeo.

Sotolongo, Pedro Luis 2002c "La guerra cultural 'de baja intensidad' del capitalismo neoliberal contemporáneo. Capitalismo y dominación: modo de producción y modo de significación", mimeo.

Sotolongo, Pedro Luis 2003 "Los retos de los cambios cualitativos en el saber contemporáneo y el pensamiento social crítico. El modelo cultural en construcción por el enfoque 'de la Complejidad', la

Bioética Global, el Holismo Ambientalista y la Epistemología Hermenéutica", mimeo.

Varela, Francisco 1988 "El círculo creativo: esbozo histórico natural de la reflexividad" en Ibáñez, Jesús (ed.) La investigación social de segundo orden (Barcelona: Anthropos).

Como citar este documento: Peña Gill, Julio Eduardo. **Entreteger la ciencia con la ética buscando caminos con futuro.** *En publicación: La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo* Pedro Luis Sotolongo Codina; Carlos Jesús Delgado Díaz. 2006 ISBN 987-1183-33-X

Acceso al texto completo:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/soto/Colaboraciones%20Pena%20Gil.pdf>

Descriptores Tematicos: epistemologia; globalizacion; posmodernidad

[Ver índice](#)

[Ver texto completo en pdf](#)

Entreteger la ciencia con la ética buscando caminos con futuro

Julio Eduardo Peña Gill*

NOS GOLPEAN LOS LÍMITES DE LA MODERNIDAD

Es preciso superar a todo nivel el planteo escindido de la realidad que ofrece la modernidad, porque esta ya ha demostrado que sus caminos –que, en buena medida, hoy seguimos transitando, cada vez más sobresaltados– están exhaustos y sin salida.

La modernidad, partiendo de Descartes, escindió la realidad entre una racionalidad subjetiva y un objeto objetivizable. Este modo de interpretar la realidad encontró históricamente un cauce aprovechable por los sistemas socio-político-económicos mundialmente hegemónicos. Esa racionalidad subjetiva se volvió a escindir en teórica y práctica.

Al estar separada la razón teórica del sentido común, se hipertrofió en razón científica, perfilándose, en un contexto de desarrollo de la burguesía capitalista, como razón instrumental por su utilización para la tecnología y la producción. Esto significó su ligazón a los medios y no a los fines, conformándose como una postura de neutralidad valorativa.

Pero esto claramente tiene sus límites y sus consecuencias. Y se constata en los hechos: antes de la Segunda Guerra Mundial, las discusiones sobre la manipulación por parte del hombre sobre la realidad no tenían sustento práctico radical. Sin embargo, en estas últimas décadas, ya no se trata sólo de hablar de cambiar (e incluso destruir, según la voluntad o capricho político) la vida, la faz de la tierra, el curso de los cometas... hoy todo esto, además, es posible, o fundadamente

proyectable: manipulación genética, de energía atómica, cibertecnología. La desunión entre razón y ética, más la hipertrofia de aquella y el subdesarrollo de esta, ya no es viable. Esto significa que así el futuro está cerrado. La humanidad, con las bases de la modernidad, no está preparada para sobrevivir.

GOLPEAMOS LOS LÍMITES AMBIENTALES

Viendo la verde sangrante realidad cotidiana, ¿cómo la naturaleza soporta y permite ser usada como objeto, y parece responder a esa concepción? Porque, la respuesta ya apuntada por este "aguante", es que dicha teoría, división sujeto/objeto, por tanto dominadorexplotador/ dominado-explotado, es cierta, y nos corta nuestro sueño, antiguo como el hombre.

Y la respuesta es que no: la naturaleza no lo soporta. Aguanta, sí, pero apenas en pequeña medida y temporalmente; porque la consideración de la realidad como conjunto de entes, aislados, cada uno algo "en sí" y por tanto cerrado, es violenta, porque destruye la unidad y el entrecruzamiento de relaciones.

Aguanta seguramente para darnos un tiempo para pensar, experimentar nuestros propios desastres, a ver qué hacemos. ¿Gestión "racional" de recursos? ¿O superación de la modernidad, con principios holísticos, relacionales? ¿Con cuál sobreviviremos? ¿Con cuál viviremos (todos y cada uno) en serio y bien? A este "malestar de la cultura" –y de todo– contestan, efectivamente, las luchas por el crecimiento de la diversidad cultural, la afirmación de identidades, la reivindicación de los derechos del ser, por tierra propia, educación, alimentación, aire, agua... masacradas y generadas por unas estructuras injustas basadas en concepciones rotas. El sujeto por acá, el objeto por allá. El "problema ambiental" (lo atendemos desde nuestra civilización porque es problema, no porque es ambiental) se nos presenta como el último espejo entre tantos, que tantos habrán tenido como penúltimo aviso: el problema ya no es que le estamos quitando libertad y comida a muchos otros, sino que el buen aire, el sol y el agua ya nos están por faltar a nosotros. Los de arriba, los únicos. Espejo privilegiado, señalando que la intolerancia cultural a la diversidad de los entornos humanos es una manifestación social concreta del daño ambiental ocasionado por el hombre histórico a sí mismo, y que el problema ambiental está entonces estrechamente vinculado con la liberación social y política.

Sin duda, las vías de solución están dadas por el reconocimiento y superación de límites epistemológicos, económicos, económico-políticos, políticos. ¿Será posible cambiar esto desde adentro? Adentro como Occidente. ¿O la solución tiene que venir desde afuera?

PREGUNTANDO SUS LÍMITES A LA CULTURA

¿Fue y es Occidente, y por tanto la modernidad, en su base, siempre la proyección de lo mismo: ente (ruptura sujeto-objeto), modernidad/

capitalismo/razón instrumental? ¿Desde la raíz somos/son así? Sería entonces necesario encontrar una base anterior. ¿Occidente nace con la razón entitaria? Heidegger lo niega.

En Paraguay tenemos una hermosa tradición cultural, milenaria (antes de los europeos y occidentales), indígena: el vínculo con las plantas medicinales; los "yuyos, remedios, pohá", que se venden en las calles, se buscan al costado del camino y sirven para tomar con yerba: "mate" con agua caliente, "tereré" con agua fría. En este sentido, en el saber de la yuyera hay todo un proyecto de civilización alternativa. Pero ¿y en Occidente? ¿Hasta qué punto dicho saber queda en las comunidades, en la gente, en los libros, y es apoyo para otros caminos alternativos, dentro de la propia civilización? Hasta ahora se desarrollaron unos y no otros.

La cuestión es no llegar a lo ya trágicamente famoso, que pasó aquí en Paraguay, en el Supermercado de la Muerte: la gente, cuando quería correr, no tenía las puertas abiertas. Tenemos que abrir muchas puertas, y salir todo el tiempo. En esto hay que aplicar el pensar. Pienso que hay que salir un poco fuera de Occidente, porque dentro de esta civilización no están todas las respuestas, y esto es notorio. Mas los latinoamericanos, que venimos de una tradición cultural y étnica muy variada, no tenemos por qué encerrarnos dentro de una visión exclusivamente occidental.

El proyecto cerrado en la propia racionalidad –étnica o civilizatoria– es siempre destruir y dominar al resto. Pretender ser amplios absolutizándonos a nosotros mismos es una incoherente contradicción, situación cada vez más notoria e insostenible.

Hoy día, por primera vez, existe la posibilidad y realidad de sentirnos en conjunto en el planeta, dado el grado de control de las distancias y las comunicaciones alcanzado a través de la tecnología.

GLOBALIZACIÓN, UNIVERSALIDAD

Pero, en la historia de Occidente, se han llamado "universales" a enfoques simplificadores, que realmente han sido un particularismo etnocéntrico proyectado impositivamente. Un auténtico universalismo debe surgir del contraste, el diálogo, la interacción entre todas las culturas existentes, incluyendo las pasadas. Es un proyecto de futuro, como una "transdisciplinarietà" del ámbito multicultural.

Cuando hablamos de cualquier ámbito de la realidad es preciso cobrar conciencia de que estamos hablando de fenómenos culturales, es decir, que la "modernidad", el racionalismo subjetivo y su encarnamiento en nuestras vidas, etc. son fenómenos socio-históricos que existen sólo para las personas insertas en el horizonte occidental.

Fuera de él carecen de sentido y de existencia, a no ser como un hecho exterior, de otra cultura con la que me encuentro.

Este hecho de la existencia de mundos "situados" es hoy supuestamente cosa sabida, porque vivimos en un aparente ámbito de "globalización", es decir, de la caída de las fronteras de protección

de las diferentes comunidades humanas.

La globalización en sí es un acontecer que surge de abajo hacia arriba, fruto de la complejización sucesiva de la interacción de la complejidad social, enriquecida por las tecnologías de comunicación social, que potencian incontrolablemente la comunicación humana. Y, por otro lado, el sesgo de dominación que esta globalización toma es otra cosa, y está condicionada de arriba hacia abajo, por los poderes hegemónicos mundiales. Sin embargo, la riqueza de posibilidades y alternativas significa también que no es el único condicionamiento posible, sino que también es posible, a través de la lucha y la organización política y cultural, una globalización que libere las fuerzas sociales, canalizando y potenciando, respondiendo a las energías y expectativas surgidas de abajo hacia arriba. Esto es posible porque el desenvolvimiento de lo social y la globalización está abierto, es imprevisible.

Por ello, el poder de las tecnologías en la globalización tiene doble filo: estas sirven para dominar mejor, pero pueden servir también para liberar mejor. La opción está en manos de la lucha de los pueblos y las personas.

El análisis de la estructura social que parte desde las expectativas, pasando por las pautas de interacción, llegando a las macroestructuras que nuevamente, circularmente, condicionan las bases sociales, nos abre a la perspectiva de que en lo social y en la historia nada está absolutamente determinado ni terminado, y que siempre hay nuevas oportunidades para construir nuestros sueños de justicia y libertad auténtica para todos. Claro, no es tan fácil hacerlo, pero lo importante es ver que el horizonte no está cerrado.

NECESIDAD DE "SER CONTEMPORÁNEO DE NUESTRA CONTEMPORANEIDAD"

"Ser contemporáneo de nuestra contemporaneidad". Esta frase puede ser interpretada de varias maneras, según la época que a uno le toque vivir. Nuestra época exige una interpretación radical: es preciso ser contemporáneos de nuestra época. Y, más allá de identificar este compromiso con tal o cual corriente de pensamiento o política, el sentido que para mí aparece es el de por qué ser radicales: porque hemos llegado, y estamos llegando, a la raíz de varias dimensiones históricas, que recién en nuestra época cobran un sentido real, pero dramática o esperanzadoramente real.

Es decir, pensar hoy, y vislumbrar nuevos caminos, no es un "deporte" científico, filosófico: en ello se nos va la vida. Y se nos están yendo, por ejemplo, tantas especies biológicas, tantos paisajes de belleza que nos hablan de millones de años; también, tanta riqueza cultural oculta por la monótona campana globalizante.

Y está la otra campana, que se escucha en los sonos posmodernistas que, inconformes con el hoy, piden bases más amplias, más liberadoras de todo lo que los humanos sentimos que tenemos dentro.

Pienso que un camino de un "universalismo" más real (viejo

ideal o declaración nunca realizada) estaría hecho de diferencias, particularidades, límites, pero visualizando todos un amplio horizonte, quizá infinito, de posibilidades de interrelaciones, de alguna manera común a todos.

Esto se entrelaza con lo que suele llamarse "utopía". Palabra difícil, pues si literalmente significa "lugar que no existe", tiene, según se observa en su uso, dos líneas de interpretación: para un diccionario es "algo deseable pero irrealizable", pero en muchos coloquios se usa como "algo que no existe todavía, pero que podría llegar a existir", o que podría guiarnos y estimularnos para acercarnos al cumplimiento de nuestros ideales. Un peligro en el uso de esta palabra, en esta ambigüedad, es el hecho de sacarnos de la dimensión cotidiana de lo real cuando se presta a manipulaciones de ilusionistas políticos. Por ello, si uso esta palabra aclaro que le doy el sentido de "proyecto".

Así, es fácil decir que "el ser humano es un ser abierto", padre de lo inesperado en todo, y sentirnos bien respaldados ontológica y antropológicamente. Pero no es fácil sostenerlo viendo en el día a día sus condicionamientos, la lentitud de los cambios, la reiteración de nuestras mediocridades. Justamente, Ernesto Che Guevara es un fecundo ejemplo de lo que pueden el ideal, el esfuerzo, la coherencia, la apertura. Veo también otras vidas a mi alrededor y concluyo que, teniendo muchas dificultades, algunas personas construyen un hermoso templo y hogar. Y el saldo positivo que todavía tenemos en el mundo, y que es mucho, es tal gracias a estas personas que dan de sí. No hay otra conclusión posible: sin utopía, todo se hunde.

Efectivamente, ser utópico, pero con los pies bien puestos en el suelo, es, no una fórmula ("no hay métodos..."), sino un buen consejo para no perder nunca de vista la felicidad. Porque la realidad del mundo humano interpretativa, de relación, y nuestras "objetivaciones", son constructos de poder y por lo tanto pueden cambiar. Y ese cambio lo dirige la acción humana, asentada en muchas cosas, entre ellas, sus sueños. Los mismos sueños de siempre de la humanidad despierta: justicia, libertad, pan, saber.

BUSCANDO UN HORIZONTE ABIERTO AL FUTURO

La nueva base interpretativa de la realidad propuesta por varias vertientes del posmodernismo pasa por un "más allá" de sujeto y objeto aislados: estos se conforman a partir de la significatividad surgida del contexto de la vida cotidiana, situada, no universal e idéntica. El objeto pasa a ser considerado como un constructo simbólico de saber, el sujeto como constitución permanente en una contextualidad, donde se da una interacción todo-partes, e inter-niveles, emergiendo órdenes superiores de complejidad cualitativamente nuevos.

Este enfoque lleva a la transdisciplinariedad, una dimensión teórica y práctica que incluye todas las dimensiones humanas de relación con el entorno. Su objetivo es entender, e interrelacionarnos con, este mundo en que vivimos, extraordinariamente complejo, y nos

conduce a una consideración holista, no sólo intelectual, sino también de nuestras emociones, tipos de intuición, y por tanto a una apertura temática: diálogo con el arte, las culturas y nuestro vivir cotidiano, el de absolutamente todos.

La propuesta del oncólogo estadounidense Van Rensselaert Potter, fundador de la Bioética, en un proceso de enriquecimiento por su carácter abierto e integrador, logra operar sobre el punto planteado, la sobrevivencia humana, porque identifica y trabaja sobre los elementos reales fundamentales de esta problemática. Aprovecha la efectividad transformadora de la ciencia, su capacidad investigadora empírica, su teorización lógica y aplicabilidad, con la profundidad, libertad, sentido de responsabilidad y sensibilidad abierta a lo humano del humanismo, para crear y dirigirse a un nuevo planteo, construcción y mundo, ya no quebrado, enfrentado, dogmático, sino integrado, abierto, integrador, integralmente responsable.

Aplicar el enfoque 'de la Complejidad' tanto al trabajo teórico como a la práctica social implica un cambio de vida. Es decir, la revolución no se da sólo en el saber, sino que este profundo cambio es un cambio total de vida. Por ejemplo, de actitudes: de una seguridad prepotente (que sin consideración se plantea, planifica y aplica el uso indiscriminado del medio ambiente, llegando a la destrucción), pero paradójicamente apoyada en el miedo y la desconfianza patológica (como se observa en muchas prácticas económicas, políticas y militares, que dominan violentamente o destruyen al "otro", en sus diferentes formas, en vez de plantear una colaboración mutuamente beneficiosa), a una humildad cuidadosa, sabiéndonos no dueños de verdades absolutas, de recursos ilimitados, de un medio ambiente pasivo e infinitamente resistente.

Pero, si la sabemos vivir, la realidad es plasticidad, resistencia y riqueza extremas, infinitas. Necesitamos una nueva vida con una perspectiva relacional que nos integre desde nuestro centro diverso.

Nota

* Licenciado en Historia y profesor de Ciencias Sociales y Filosofía, Asunción, Paraguay.

Como citar este documento: Rosales Ortega, María del Rocío. **Modernidad, naturaleza y riesgo**. *En publicación: La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo* Pedro Luis Sotolongo Codina; Carlos Jesús Delgado Díaz. 2006 ISBN 987-1183-33-X

Acceso al texto completo:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/soto/Colaboraciones%20Ortega.pdf>

Descriptores Tematicos: medio ambiente; medio ambiente humano

[Ver índice](#)

[Ver texto completo en pdf](#)

Modernidad, naturaleza y riesgo

María del Rocío Rosales Ortega*

INTRODUCCIÓN

El discurso de la modernidad transformó radicalmente la concepción y la forma de relación entre el hombre y la naturaleza.

Conforme fueron avanzando los descubrimientos científico-tecnológicos, la visión de la naturaleza como determinante de la acción humana fue abandonada no solamente para dar lugar a una relación de control sobre la misma, que a su vez crearía novedosas situaciones de riesgo social que anteriormente no existían, sino también para reflexionar sobre nuevas formas dinámicas de interrelación de lo que anteriormente fuera concebido como una relación estática y determinista de la naturaleza sobre el hombre.

Hoy día, ante las novedosas situaciones provocadas por muchos de los descubrimientos científico-tecnológicos, se vuelve a reflexionar sobre la relación hombre-medio como una construcción social en donde no sólo el peligro producido por los diversos fenómenos naturales no ha sido controlado, sino que se han creado nuevas situaciones de incertidumbre y riesgo como consecuencia de las modificaciones del hombre sobre la naturaleza. Algunos de los nuevos elementos de riesgo provocados por el mismo hombre se relacionan con innovaciones tecnológicas tales como la energía nuclear, el crecimiento abrumador de sus ciudades, modificaciones genéticas tanto en la agricultura como en la ganadería, todos ellos factores que transforman a las sociedades e implican retos futuros.

Dadas las nuevas situaciones de incertidumbre y contingencia a las que se enfrentan las sociedades, es necesario reflexionar sobre las diferentes visiones que han existido sobre la relación naturaleza-sociedad, así como sobre sus consecuencias sociales, para buscar nuevas formas de interrelación que favorezcan la construcción de un equilibrio en la convivencia de los grupos sociales con su medio ambiente.

PRINCIPALES VISIONES SOBRE LA RELACIÓN HOMBRE-NATURALEZA

La relación sociedad-naturaleza ha implicado una discusión filosófica que ha permeado de manera explícita o implícita las diferentes disciplinas del conocimiento; a su vez, la forma en la que ha sido analizada y explicada ha dependido de las diferentes épocas del pensamiento humano.

En general, la percepción que se tenía en una época sobre la relación de los individuos y la naturaleza era compartida en diferentes disciplinas. Por esta razón, cuando hablamos de determinismo

ambiental o posibilismo, encontramos grandes coincidencias en las ciencias sociales y en particular en la antropología y la geografía, disciplinas estas últimas que han compartido no solamente su interés por los descubrimientos y exploraciones (MacDowell, 2000), sino también su preocupación por la forma en que las sociedades han establecido relación con su medio ambiente.

DETERMINISMO AMBIENTAL

El estudio de la relación naturaleza-hombre, así como la explicación sobre la forma en la que ambos se relacionan, tiene su origen desde Platón y Aristóteles. Ambos filósofos consideraban que la naturaleza se regía por designios divinos, los cuales trascendían toda acción humana. De esta forma, la naturaleza era el origen y el motor de desarrollo de todos los seres vivos, así como de los elementos inanimados que constituían el cosmos (Medina y Kwiatkowska, 2000).

Con la idea de que el destino de los individuos y las sociedades estaban determinados por la naturaleza, la geografía y la antropología coincidieron en un tema de investigación que hoy día vuelve a encontrarse en la mesa de la discusión. A finales del siglo XIX y principios del XX, el geógrafo alemán Friedrich Ratzel defendió en su obra Antropogeografía la idea de que la actividad humana estaba determinada, en gran parte, por la naturaleza del entorno físico. Posteriormente, los geógrafos norteamericanos Semple y Huntington defenderían esta propuesta de manera más radical (Unwin, 1995; Durand, 2002).

La antropogeografía consistía principalmente en:

1) describir las regiones de la ecúmene y la distribución de la raza humana por ella; 2) estudiar los movimientos migratorios humanos de todo tipo con respecto, según sus palabras, 'a su dependencia con la tierra', y 3) analizar los efectos del entorno natural en el cuerpo y el espíritu humanos, tanto en individuos como en grupos sociales en su conjunto (Bassan citado por Unwin, 1995).

El determinismo ambiental intentaba explicar las formas de organización socio-económicas así como la cultura de los distintos grupos sociales, todos ellos elementos determinados por el ambiente en el que se desarrollaban. La consecuencia inmediata de este discurso es la legitimación intelectual de las colonizaciones, en donde las diferencias en torno a los distintos niveles de desarrollo económico son explicadas por el clima en el que se han desenvuelto las sociedades "subdesarrolladas" (Barnes y Gregory, 1997). El carácter racista de esta propuesta se manifiesta más claramente cuando se considera que son los colonizadores, comúnmente hombres blancos europeos, quienes proporcionan el conocimiento y la tecnología necesarios para salir del "subdesarrollo".

La simplicidad del determinismo ambiental que se manifiesta en el hecho de reconocer la diversidad de formas de organización social vinculadas a su medio, sin explicar la distribución de las mismas, así como el creciente reconocimiento de la rapidez con que los grupos sociales podían modificar su entorno aún en las sociedades más simples, fomentaron el rechazo a las ideas del determinismo

ambiental y abrieron un espacio de discusión al posibilismo y relativismo cultural (Durand, 2002).

POSIBILISMO AMBIENTAL

Para la década del veinte, la capacidad explicativa y el etnocentrismo del determinismo ambiental fueron evidentemente cuestionados por distintos frentes interrelacionados, entre ellos, el posibilismo desarrollado por la geografía regional francesa, el cual sugería que la naturaleza proveía de un rango de oportunidades entre las cuales los individuos podrían elegir una variedad de grados de acción; la ecología humana, que proponía un continuo ajuste entre individuos y ambiente natural, y el paisaje cultural, idea relacionada con el antropólogo Carl Sauer, quien enfatizó la relación interactiva entre cultura y naturaleza, lo cual daba origen a una distintiva morfología del paisaje (Barnes y Gregory, 1997).

La estrecha relación entre la historia y la geografía permitió que el historiador francés Lucien Febvre recuperara del geógrafo francés Vidal de la Blache la visión posibilista de la relación hombre-medio ambiente, en la cual se reconocía que, aunque las características naturales podían influir en la organización humana, esta no estaba determinada por el medio ambiente (Claval, 1993). El espíritu del posibilismo se expresa claramente en las palabras de Febvre, quien mencionó: "No existen necesidades, sino posibilidades por todas partes; y al hombre como maestro de las posibilidades corresponde decidir sobre su uso" (Unwin, 1995). Con un ligero reconocimiento de la complejidad de la relación entre hombre y medio, los geógrafos se inclinaron por el posibilismo que, sin embargo, continuó teniendo un importante grado de determinismo al ser incapaz de explicar las crecientes diferencias sociales que comenzaban a manifestarse como consecuencia de las transformaciones experimentadas por las actividades agrícolas e industriales de inicios del siglo XX.

Por parte de la antropología, los trabajos de Boas y sus seguidores demostraron que muchos elementos culturales de las comunidades estudiadas se creaban de manera independiente del ambiente.

Esto llevó a la conclusión de que, si bien algunos elementos del medio ambiente favorecían o limitaban comportamientos específicos de los grupos sociales, estos no determinaban el comportamiento cultural. A pesar del relativismo cultural, el posibilismo no lograría superar la tajante separación entre cultura y medio, situación que lo limitaría a realizar descripciones de casos particulares sin oportunidad de elaborar explicaciones sobre las conexiones culturales y ambientales que rodean a las comunidades (Durand, 2002).

Desde una perspectiva de género, resulta interesante observar las formas en que el determinismo y el posibilismo ambientales contribuyeron de manera diferenciada en la elaboración de las explicaciones de la conducta femenina y masculina. Las mujeres fueron y siguen siendo asociadas directamente con la naturaleza, ya sea por su carácter "irracional" o por su directa vinculación con la creación de vida,

siempre determinadas por su "naturaleza" femenina. En cambio, las posibilidades de transformación y construcción del destino sólo se encontraban al alcance del hombre. "Tan absoluta ha sido la asociación de la Mujer con el mundo natural que las representaciones simbólicas de la Naturaleza y la Tierra han sido casi siempre hembras" (McDowell, 2000). A pesar de las transformaciones económico-sociales producidas por el industrialismo de principios del siglo XX, el determinismo que explicaba la "naturaleza" femenina no sería cuestionado seriamente sino hasta finales de los años sesenta.

Finalmente, podemos decir que tanto el determinismo como el posibilismo ambientales, así como las otras vertientes mencionadas arriba, fueron incapaces de elaborar explicaciones más abstractas sobre la relación hombre-naturaleza y tuvieron poco que decir sobre el origen de la especificidad de los rasgos culturales de los géneros y grupos sociales, o sobre los factores culturales que caracterizan a las regiones.

MODERNIDAD, INDUSTRIALISMO Y CONTROL DE LA NATURALEZA

La modernidad se caracterizó por impulsar un profundo cambio en los modos de vida y la organización social que se extendió en todo el mundo. Los elementos que caracterizaron este proceso fueron: 1) un acelerado ritmo de cambio primordialmente impulsado por la incorporación de innovaciones y tecnología a las formas de organización social; 2) la disminución de las barreras de comunicación que dieron lugar a la organización simultánea de diferentes procesos de transformación social, y 3) la formación de las instituciones modernas en donde se sedimentaron los acuerdos, formas de vida e interrelaciones sociales (Giddens, 1994).

Las instituciones modernas conformadas por los sistemas expertos, entendidos como sistemas de logros técnicos o de experiencia profesional que organizan grandes áreas del entorno material y social en el que viven las sociedades (Giddens, 1994), lograron reemplazar el concepto de fortuna, que había dirigido y explicado el destino de los hombres, por el de riesgo; las contingencias que afectaban la actividad humana ya no serían atribuidas a ningún Dios o a la Naturaleza, sino que serían explicadas por la acción de los mismos hombres.

Las discusiones entre el determinismo ambiental y el posibilismo ambiental se produjeron a finales del siglo XIX y principios del XX, cuando las organizaciones sociales todavía contaban con una importante dependencia respecto de la producción agrícola y las ciudades no presentaban el impresionante crecimiento que se observaría en la década del cuarenta en los países desarrollados. Los avances tecnológicos que se observaron en el nuevo siglo no sólo cambiarían drásticamente la concepción de la relación hombre y medio ambiente, sino que también acelerarían las posibilidades de transformación de la naturaleza por parte del hombre. Si el posibilismo se había atrevido a

cuestionar la visión mística y cosmológica de la naturaleza sobre el destino de los hombres, el industrialismo del siglo XX se encargaría de alterar radicalmente las concepciones predominantes, fomentando una visión extrema sobre las crecientes potencialidades de control y destrucción que podía ejercer el hombre sobre la naturaleza. El industrialismo, dimensión institucional de la modernidad, se convierte en el eje principal de la interacción de los seres humanos con la naturaleza. De alguna manera, los papeles se invierten y encontramos un diferente tipo de determinismo científico-técnico en donde todo gira alrededor del hombre, y sus descubrimientos tecnológicos son el instrumento por excelencia para someter al medio ambiente (Delgado, 2000). En las culturas premodernas, incluso en las grandes civilizaciones, los seres humanos se percibían a sí mismos esencialmente como entes estrechamente relacionados con la naturaleza, por lo cual las vidas humanas estaban unidas a los caprichos de esta, es decir, a la disponibilidad de fuentes naturales de subsistencia o a la abundancia o escasez de cosechas y animales de pastoreo, así como al impacto de los desastres naturales. El industrialismo trastoca de manera profunda la percepción del hombre sobre el mundo que lo rodea, al descubrir que ya no coexiste "dentro" de la naturaleza, sino que ahora puede existir "sobre" ella. Los entornos naturales se transformaron radicalmente para convertirse en entornos creados (Giddens, 1994). Como expresión de la racionalidad instrumental de la modernidad, la naturaleza es observada como un objeto ajeno y distante de la misma humanidad, que puede ser manipulado a discreción de esta última.

El marxismo contribuirá nuevamente a la discusión sobre las nuevas formas de relación con la naturaleza y, aunque ayudará a reconocer los mecanismos que producen una explotación diferencial de los recursos naturales por parte de los diversos grupos sociales, otorgará un mayor peso a las relaciones sociales para explicar la relación hombre-naturaleza. Esto significa que si bien aborda de manera crítica el capitalismo, no cuestiona de raíz el problema filosófico al que se enfrentan las sociedades actuales al considerar que la naturaleza existe para ser dominada como respuesta al determinismo del pasado (Barnes y Gregory, 1997).

La utilización de la tecnología y el industrialismo ha producido dos importantes manifestaciones a las que nos enfrentamos actualmente. Por un lado, la difusión del industrialismo ha creado un mundo más amenazante en donde existen cambios ecológicos reales y potenciales nefastos que afectan a todos los habitantes del planeta. El deseo de conocer y controlar la naturaleza ha sido sobrepasado por la racionalidad económica que dirige la explotación de los recursos en búsqueda del incremento del capital. Por otra parte, la explotación irracional de los recursos naturales también ha condicionado decisivamente nuestra conciencia de vivir en un solo mundo, situación que cuestiona la racionalidad económica predominante y que pretende

buscar diferentes opciones de interrelación con la naturaleza, sin regresar a las concepciones esencialistas sobre la misma.

SOCIEDAD DEL RIESGO Y CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA RELACIÓN HOMBRE-NATURALEZA

Hoy en día, los cambios producidos por el industrialismo han generado una serie de nuevos problemas que las sociedades de la premodernidad ni siquiera imaginaban. No solamente abandonamos la idea de la fortuna como eje directriz de la acción humana para sustituirla por el término de riesgo, según el cual los orígenes de nuestro quehacer cotidiano son responsabilidad enteramente humana, sino que además experimentamos nuevos problemas producto de la contingencia del comportamiento humano y social. "La modernidad tardía comparece como el umbral temporal donde se produce una expansión temporal de las opciones sin fin y una expansión correlativa de los riesgos" (Beriain, 1996).

Con la firme convicción del dominio del hombre sobre la naturaleza, las sociedades del capitalismo han creado una enorme infraestructura técnico-científica que pretende resolver una serie de dificultades experimentadas por la humanidad. La biotecnología pretende resolver los problemas de la producción alimenticia modificando genéticamente los niveles de rendimiento de plantas y vegetales, o introduciendo nuevos alimentos para la producción animal, sin conocer con certeza las implicaciones para la salud humana y la misma naturaleza. El automóvil de inicios del siglo XX, que aumentó las posibilidades de desplazamiento de la población, ha generado un número de muertos mayor que las dos guerras mundiales y es considerado uno de los elementos más contaminantes de la atmósfera (Lezama, 2000). La utilización de plomo en la elaboración de materiales para la construcción o para la conservación de los alimentos ha fomentado la aparición del cáncer, una de las enfermedades que todavía representa uno de los principales problemas de salud a nivel mundial.

En su búsqueda de control, determinación de nuevas formas de vida y disminución del riesgo, las sociedades de hoy día han encontrado todo lo contrario; han encontrado la verdadera forma de funcionamiento de la realidad, en donde la incertidumbre y el caos, que siempre habían estado presentes, ahora se vuelven evidentes.

Ante esta perspectiva, tanto el constructivismo radical como los estudios 'de Complejidad' cambian radicalmente el punto de vista que ha dirigido el pensamiento clásico moderno y proponen una epistemología de segundo orden que, al incluir y responsabilizar directamente a los actores (científicos, políticos y ciudadanos en general) en su conocimiento y relación con el medio ambiente, reincorpora la responsabilidad ética por toda la vida que se expresa en el planeta tierra. Si la objetivación del objeto hasta ahora conocida liberaba de la responsabilidad de lo que se hacía con ese objeto, los estudios 'de Complejidad' introducen en el mismo centro del proceso

de conocimiento al sujeto cognoscente, que siente, desea, ejerce poder en todas y cada una de sus formas de relación en la sociedad y en el entorno ambiental en que se desenvuelve.

En este sentido, la bioética profunda elabora una propuesta más completa y ambiciosa de la relación del hombre con su medio, en lugar de limitarse a las responsabilidades éticas que se tienen en campos específicos del ejercicio profesional, tales como el trabajo médico-clínico, los códigos de ética de abogados y otras diversas áreas (Potter, 1998). Esta responsabilidad ética en la relación con el entorno que nos rodea también implica un cambio radical en el proceso de cognición de la realidad, la cual no puede concebirse como materia inerte disponible para nuestra investigación; en cambio, implica un proceso dialógico en donde todos y cada uno de los cambios en el ambiente generan reacciones no esperadas en las formas de organización social (Delgado, 2000).

Nota

* Coordinadora de la Maestría y Doctorado en Estudios Laborales, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México. Profesora-Investigadora Titular de tiempo completo en la misma universidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Barnes, Trevor and Gregory, Derek 1997 Reading Human Geography (London: Arnold).
- Beriain, Josetxo (comp.) 1996 Las consecuencias perversas de la modernidad (Anthropos).
- Claval, Paul 1993 Initiation á la géographie régionale (Paris: Nathan Université).
- Delgado, Carlos 2000 "Reflexiones epistemológicas sobre medio ambiente, determinismo e indeterminismo. Una mirada desde la complejidad" en Diosa Episteme (Rosario) N° 6.
- Durand, Leticia 2002 "La relación ambiente-cultura en antropología: recuento y perspectivas" en Nueva Antropología (México DF: CONACULTA/INAH/UCM) Vol. VIII, N° 61.
- Giddens, Anthony 1994 Consecuencias de la modernidad (Madrid: Alianza Universidad).
- Lezama, José Luis 2000 Aire dividido. Crítica a la política del aire en el valle de México, 1979-1996 (México DF: El Colegio de México).
- McDowell, Linda 2000 Género, identidad y lugar (Madrid: Cátedra).
- Medina, Manuel y Kwiatkowska, Teresa 2000 Ciencia, tecnología/naturaleza, cultura en el siglo XXI (Barcelona/México DF: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa).
- Potter, Van Rensselaert 1998 "Bioética puente, Bioética global, Bioética profunda" en Cuadernos del Programa Regional de Bioética OMS-OPS, N° 7, diciembre.
- Unwin, Tim 1995 El lugar de la geografía (Madrid: Cátedra).

Como citar este documento: Díaz Gómez, Alvaro. **Formación compleja en humanidades en el ámbito de la educación superior**. En publicación: *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo* Pedro Luis Sotolongo Codina; Carlos Jesús Delgado Díaz. 2006 ISBN 987-1183-33-X

Acceso al texto completo:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/soto/Colaboraciones%20Diaz%20Gomez.pdf>

Descriptores Tematicos: ciencias sociales; educacion superior

[Ver índice](#)

[Ver texto completo en pdf](#)

Formación compleja en humanidades en el ámbito de la educación superior

Alvaro Díaz Gómez*

TRES PREGUNTAS Y TRES PREMISAS DE REFERENCIA PARA LA REFLEXIÓN

En el siglo XXI, denominado –en cuanto arrastra la tradición del siglo XX– sociedad del conocimiento, ¿qué papel pueden jugar las humanidades en la constitución de lo social y lo humano? Si es dable que cumplan alguna función, ¿cómo se debe formar en humanidades? ¿Cómo hacerlo de manera particular en la vida universitaria, en tanto ámbito de la educación superior?

En principio plantearé tres premisas que desarrollaré en el transcurso del presente texto. La primera de ellas es que las humanidades están llamadas a reflexionar sobre lo social y las condiciones de lo humano en contextos históricos y culturales específicos, sugiriendo ideas respecto de cómo ser más humanos en el proceso de tránsito de la hominización hacia la humanización; así, cumplen una acción social de contrapeso respecto de pretensiones de hegemonía de racionalidades tecno-instrumentales del conocimiento y de la vida.

La segunda premisa postula que para ayudar en el desarrollo de lo anterior se deben asumir las humanidades con contenidos y perspectivas contemporáneas, dentro de las cuales van ganando espacios las opciones que propician el entendimiento de estas como discursos no meramente lógico-científicos. De allí que la enseñanza de las humanidades debe realizarse mediante narrativas, sobre la base de compartir entre los actores educativos las narrativas que históricamente se han constituido.

La tercera premisa plantea que asumir el conocimiento contemporáneo implica una nueva racionalidad, otras formas de asumir el conocimiento respecto de como se hizo en la modernidad, y, con ello, nuevas maneras de investigar, de comprender el método.

ARGUMENTOS RESPECTO DE LA PRIMERA PREMISA

La pretensión prevaleciente en nuestra cultura occidental desde los griegos hasta las primeras décadas del renacimiento, y posteriormente con la Ilustración, era la de una formación donde las humanidades no aparecieran alejadas de los otros componentes propios de los procesos de enseñanza y aprendizaje que se compartían. Será con el desarrollo ulterior de la modernidad que, inherente a una lógica productiva mercantil e industrializada, se desarrolla una racionalidad que se ajusta al proyecto moderno y lo hace viable.

Como es sabido, la ciencia social es una empresa moderna que se consolidó a mediados del siglo XIX con la pretensión de construir un conocimiento secular y empíricamente válido sobre la realidad histórico social. En esta génesis tuvieron un papel fundamental tanto el modelo newtoniano de la naturaleza como el planteamiento cartesiano. Este se desarrolló bajo la forma de un dualismo entre el mundo natural de la res extensa, de la sustancia extensa, a cuyo estudio se orientó la ciencia natural, y el mundo social-espiritual de la res cogitans, sede de la subjetividad, la cual se excluyó como objeto de conocimiento científico y se hizo tema de una aproximación metafísico-trascendental (Gaitán, 2001: 2).

Por lo tanto, en la modernidad tardía se presenta un divorcio con los ideales de la Ilustración, y la nueva lógica va asumiendo las características de pensamiento único, tecno-instrumental, centrado en el hacer más que en el pensar, en la profesionalización fabril más que en el desarrollo de procesos de pensamiento. Aquello que se va a denominar interés práctico, característico de las ciencias de la naturaleza, subsume de manera hegemónica las ciencias y las disciplinas sociales y humanas con su interés interpretativo y de emancipación. Así, primará más el "cómo hacer" que el "por qué". Los discursos serán más descriptivos que explicativos y se realizará mucha investigación pero se obtendrá poco conocimiento. De allí que Gaitán (2001) plantee la manera en que, en la modernidad, se va presentando de modo procesual una racionalidad científica que ocupa el espacio de las ciencias sociales y coloca como ejemplo la objetivación del sujeto en la psicología mediante la tradición conductista en términos de caja negra, estímulo-respuesta, suplantando la historia por determinismos sociales y reemplazando la antropología y la sociología por estructuras anónimas e impersonales.

ARGUMENTOS RESPECTO DE LA SEGUNDA PREMISA

Lo anterior va acompañado de procesos de institucionalización del saber y de la generación de mecanismos de poder que privilegian tipos de investigación y permiten la circulación de determinados conocimientos y perspectivas sobre la teoría, poniendo a circular nociones de verdad, opciones metodológicas, discursos prevalecientes que van construyendo nuestras nociones académicas que, a la vez, vamos naturalizando

y reproduciendo en las aulas de clase y en las comunidades académicas. Por ello nos parecen normales y obvios los discursos que la modernidad nos ha transmitido durante los dos últimos siglos, y reaccionamos incómodamente ante nuevos lenguajes y propuestas discursivas para comprender la contemporaneidad. Sin embargo, bien vale la pena tener en cuenta el siguiente planteamiento:

Es posible que estemos presenciando el fin de un tipo de racionalidad que ya no es apropiada para nuestro tiempo. Pedimos que se ponga el acento en lo complejo, lo temporal y lo inestable, que corresponde hoy a un movimiento transdisciplinario que adquiere cada vez mayor vigor (Wallerstein, 1997: 8).

Los nuevos tiempos, los tiempos presentes, muestran un mundo que no cabe dentro de las explicaciones de la modernidad. Por ello aparecen algunos post que intentan demarcar características del tiempo presente, tales como posmodernidad, sociedad posindustrial, posfordismo; y así como en historicidad existe una diferencia clara entre el tiempo histórico-cultural del medioevo y el de la modernidad, al momento se vislumbran cada vez más claros los bocetos de un nuevo tiempo contemporáneo.

Algunos rasgos de este tiempo son: reconocimiento de una sociedad globalizada e interconectada; prevalencia de la economía de mercado propia del sistema capitalista de producción en su modo actual; globalización económica capitalista y tendencia a la globalización cultural; desarrollo de la técnica y la tecnología con presencia de artefactos miniaturizados; nuevos descubrimientos en la macroastrofísica, como los agujeros negros, otras galaxias, múltiples planetas nuevos, nuevas explicaciones sobre la noción de espacio-tiempo, que hacen cambiar la imagen de mundo, su noción de origen y de finitud-infinitud; nuevas visiones en la microfísica, como la noción de energía, los elementos mínimos constitutivos del átomo, la reclasificación de la materia en la tabla periódica; los nuevos desarrollos de la genética, como el genoma humano, el mapa genético, la reproducción de células madres, la clonación, la fertilización in vitro; el desarrollo amplio de Internet y las maneras de comunicación y vínculo que de ella se desprenden y que permiten hablar de ciberespacio, sociedad virtual, cibersexo, ciberciudadanía o ciudadanía.com; aumento de la pobreza, no sólo en América Latina, sino en lo que se denomina el sur, para incluir a África y parte de Asia; desarrollo de la democracia y pretexto para su exportación hacia otras latitudes; lucha mundial contra quienes estén en contra de lo instituido, a quienes se los denomina terroristas; emergencia de gobiernos socialistas en América Latina que cambian el mapa político y hacen pensar en una nueva relación geopolítica. Todo ello aparece de forma caótica, se ve como mundo desordenado, incomprensible, fracturado.

Lo anterior lleva a una reconfiguración de la noción de mundo, realidad y verdad; es decir, van a surgir nuevas perspectivas epistemológicas y gnoseológicas desde las cuales se va a asumir que

la realidad no es determinada, ni determinista, sino contingente; no es, sino que deviene (es acción procesual que conlleva en sí misma rasgos de lo antiguo y emergencia de lo nuevo). La realidad social es construida en mundos de lenguaje, por lo que aparece una cualidad de lo humano que es la cultura, en la que la significación de la misma es acción colectiva, histórica, contextual. Desde esta dimensión no hay una verdad objetiva, sino que la misma está dada por acuerdos sociales a los cuales se llega para creer en algo; de ahí que la creencia es una forma objetiva de ver el mundo; se presenta como la construcción social de la realidad, como lo real.

Sobre la base de lo anterior, la metáfora es una forma real del mundo; la narrativa es una perspectiva a través de la cual se construye la creencia, que a su vez es la manera mediante la cual una sociedad se representa para sí la realidad, y le servirá como punto de referencia para establecer la veracidad y la verdad de un acontecimiento.

De allí que el conocimiento científico sea asumido como una narrativa que, instituida como y en tanto mecanismo de poder, es otra forma de creencia social, propia y particular de ciertas y limitadas comunidades, las comunidades científicas.

Ahora bien, las denominadas en la modernidad "ciencias sociales y humanas" asumieron tal denominación para adquirir un estatus que socialmente las equiparara a las nacientes pero consolidadas ciencias naturales. Sin embargo, sus objetos de estudio, sus perspectivas teóricas e investigativas, en tanto eran y son diferentes, requieren maneras particulares para su indagación, lo que conduce a otras formas de producción de conocimiento desde la perspectiva de otros criterios epistemológicos.

Estas reflexiones adelantadas desde distintas perspectivas tanto científicas como filosóficas han puesto de presente los límites de esta visión moderna y han conducido a la exigencia de un cambio de paradigma en nuestra concepción de la racionalidad científica. Se trata de una crítica que tiene profundas implicaciones para nuestra comprensión de lo social, para los fundamentos y el estatuto epistemológico de las disciplinas que se ocupan de ello y para su enseñanza (Gaitán, 2001: 1).

ARGUMENTOS RESPECTO DE LA TERCERA PREMISA

Esta última parte del texto se puede orientar a partir de las siguientes preguntas para vislumbrar tres líneas de pensamiento contemporáneas, pero distintas: ¿Método? ¿Contra el método? ¿Qué hacer en humanidades? Me refiero a la perspectiva de la complejidad desarrollada por Edgar Morin, el "anarquismo epistemológico" propuesto por Feyerabend y las propuestas posestructuralistas impulsadas por Derrida –cada una de ellas posibles de ubicar en diversos matices de la complejidad– que nos ofrecen opciones para pensar qué es el conocimiento, qué es el conocimiento científico, cuáles son sus condiciones de desarrollo y tipificación en el momento, para comprender no sólo

su propia lógica sino, además, los horizontes para el desarrollo de las disciplinas, los saberes y el conocimiento.

De lo anterior se derivan algunos interrogantes: ¿cómo se construye/produce/forma/hace conocimiento en humanidades? En la contemporaneidad, ¿es pertinente seguir hablando de las humanidades como ciencias? ¿Qué implicaciones tiene para la producción de conocimiento una perspectiva de las humanidades en cuanto narrativa? ¿Deben las humanidades producir conocimiento científico? De ser así, ¿basta con pasar de los métodos cuantitativos a los cualitativos? ¿O se requieren opciones que prescindan de los métodos y los reemplacen por acciones de pensamiento y nuevas racionalidades? En tal caso, ¿es conocimiento?

Morin va a plantear la necesidad del método en cuanto forma de pensamiento, diferenciándolo de las metodologías en cuanto fórmulas o pasos a seguir. Lo dice de la siguiente forma:

¿Es preciso recordar aquí que la palabra "método" en absoluto significa metodología? Las metodologías son guías a priori que programan las investigaciones, mientras que el método que se desprende de nuestra andadura será una ayuda a la estrategia, la cual comprenderá útilmente, es cierto, segmentos programados, aunque necesariamente comportará el descubrimiento y la innovación (Morin, 1996: 36).

Desde este planteamiento se puede deducir cómo, para indagar en humanidades, lo que se requiere es realizar nuestra propia andadura en y desde el pensamiento; es decir, es necesario que hagamos nuestro propio camino. Si lo que hacemos es optar por una metodología, y no importa si ella es cualitativa, seguiremos una guía previa al proceso mismo de investigación, y esta no necesariamente nos orientará o llevará al lugar del conocimiento que deseamos, sino que, dadas las anteojeras que nos coloquemos, miraremos lo que estas nos permitan desde la estrechez de la perspectiva.

Si planteamos un símil entre el conocimiento como aventura y el conocimiento como turismo, notaremos que en el primero existe un punto de referencia sobre lo que se va a recorrer, pero no conocemos en detalle cómo va a ser el recorrido, cuáles sus rutas, qué autopistas, carreteras, calles, caminos de herradura o selva travesía vamos a caminar. Por lo tanto, la sorpresa, la pregunta y la expectativa nos estarán acompañando. En el segundo, el turista compra un paquete para hacer el tour y se ve obligado a seguir una misma ruta a la misma hora, conocer los mismos íconos, hacer los mismos recorridos, escuchar las mismas instrucciones y reseñas, ver lo que el guía le resalta de la realidad, hacer las mismas pausas, llevar el ritmo de todos los demás, quienes, asimismo, han adquirido el mismo paquete turístico.

El conocimiento como turismo bien puede ser característico de la vieja racionalidad, mientras que el conocimiento como aventura puede conllevar rasgos de la nueva racionalidad. Así, Vilar (1997: 12) considera que la nueva racionalidad se caracteriza por ser compleja

respecto de las complejidades internas del ser humano y las externas de su sociedad y la naturaleza; desarrolla lógicas difusas, probabilísticas; se guía por el indeterminismo, lo que implica orientarse por la complementariedad y la conjunción de los conocimientos disciplinarios; suma análisis y síntesis; asume no sólo lo real sino la investigación de lo potencial, de la heterogénesis y las virtualidades en cualquier campo; implica la construcción de realidades nuevas, la vida como proyecto, la organización individual y colectiva del porvenirdevenir. La nueva racionalidad es compartida, integradora de los saberes, imaginativa; conlleva lógicas posindustriales y nuevas formas de convivencia. Vilar asume que alcanzar lo anterior implica que "hay que cambiar radicalmente la manera de razonar heredada del pasado, su memorismo normativo, su reproducción simple. El mundo de hoy necesita una racionalidad diferente, trenzada por las iniciativas, la cooperación, el sentido de la responsabilidad, la capacidad de relacionar unas cosas y fenómenos con otros y así describir en todo momento los brotes emergentes de lo nuevo" (Vilar, 1997: 13).

Esta invitación a pensar de una forma diferente no es propia de un autor, sino que va emergiendo como corriente de pensamiento por parte de todos aquellos que quieren crear y no sólo reproducir, hacer ciencia y no únicamente realizar investigación, pensar con criterio propio y no quedarse obedeciendo normas. Entre estos colosos del pensamiento se encuentra Feyerabend (1989), quien, por su opción teórica, es ubicado dentro del denominado anarquismo epistemológico. Tanto esta perspectiva como el pensamiento de aquel se caracterizan por presentar oposición a los estándares invariables de la ciencia. De allí que no puede haber fórmula única o método particular que se asuma como universal en la producción de conocimiento científico. Por lo tanto, existe reconocimiento de las diferentes formas de conocimiento y las diversas maneras de indagarlo; con ello se aportan ideas sobre la particularidad de los saberes, en el caso que nos interesa, el de las humanidades, y sobre el hecho de que, por ello, no es dable que sigamos asumiendo que el método es el método científico, así hagamos su traspolación al lenguaje de los enfoques cualitativos, cuando nuestras racionalidades siguen siendo tradicionales y positivistas. Por lo tanto, se requieren nuevas formas de trabajo investigativo y del quehacer teórico. Lo primero lleva implícito el ir superando la tradición en cuanto a la insuficiencia teórica que esta presente, con lo que simultáneamente se van generando y explicitando nuevas/viejas insuficiencias de la teoría. Lo segundo implica asumir lo teórico como un quehacer procesual e histórico, dado en cuanto acumulado cultural, pero no como dogma inamovible. Por lo que se debe tener la capacidad de hacer siempre crítica a todo aquello que se asuma como verdad única. Es desde este planteamiento que desplegamos las ideas, aún en ciernes, respecto de que es necesario pensar las humanidades de una forma narrativa. Lo anterior implica ir desmontando la idea naturalizada respecto de que las humanidades son una ciencia y que

sus formas e indagación deben darse a través del método en su acepción de metodologías de investigación.

Se complementa la anterior idea si se tiene en cuenta que una posibilidad para acceder al conocimiento es hacerlo desde la libertad, tanto la construida como contexto social-cultural-investigativo, como la que cada uno de los investigadores, en cuanto individuo, haya logrado alcanzar. Ahora, esta libertad y la que de ella se deriva –la libertad intelectual– no son dadas sino ganadas, construidas por sujetos actuantes mediante la discusión y el debate, lo que nos debe alejar cada vez más de la sumisión a otros. La posibilidad de esta autonomía nos permitirá reconocer que la teoría existente lo es en tanto nos precede, pero sólo para construir sobre ella tendencias, categorías y concepciones nuevas que aumenten la pluralidad y diversidad teórica que debe caracterizar al conocimiento. Por último, Feyerabend nos ayuda a reconocer el error como posibilidad y fuente necesaria de conocimiento.

Estos planteamientos permiten sugerir cuatro puntos sobre los que este autor formula su propuesta: el pluralismo metodológico, basado en el principio de proliferación y que se expresa en diversas metodologías; la contrainducción, que se evidencia desde la contrastación que conlleva a ignorar reglas, hipótesis o condicionamientos inconsistentes; la oposición a la racionalización, lo que no implica negar la razón, sino ubicarla en perspectiva no instrumental, es decir, asumirla como racionalidad; y el reconocimiento de la inconmensurabilidad de las teorías científicas.

Dado el título de su obra, *Contra el método* (1989), puede quedar la sensación de que Feyerabend reniega del método, pero no es así. Lo que propone es pensar que este no preexiste a la investigación, sino que se va constituyendo en ella. Como habrá podido constatar el lector, hay una extraña coincidencia entre el planteamiento afirmativo del título de la obra de Morin, *El método* (1996), y la perspectiva negativa de Feyerabend en *Contra el método*, para en esencia coincidir no en la negación del método, sino en su reubicación conceptual, que se lleva al plano de la realidad por vía del pensamiento.

Pero, ¿qué hacer? ¿Cómo hacer? Aquí Derrida tiene su entrada, y su argumento es radical. Afirma: "¿Qué hacer? Pensar lo que viene" (Derrida, 1997: 29). Aquí, el horizonte de duda se abre, la interrogación es invitación. Mientras que su respuesta es reto, acogida: lo que debemos hacer es pensar.

En términos de los procesos de investigación, esto es lo mínimo y único que se le puede pedir a –y que se debe esperar de– quien se asume como investigador y, en tal sentido, aspira a producir conocimiento. Si logra tal condición cognitiva, no pedirá metodologías sino que se abrirá a su propio método y, a manera de testimonio narrativo, presentará la metodología que devino de su andar investigativo. Pensar. Si esto se logra, los autores que se lean serán sólo puntos de referencia para la construcción propia, no dependeremos del maestro o del experto para que nos traduzca la obra y nos presente el ABC

del tema que estemos abordando, en la medida en que el experto piensa desde su pensamiento el pensamiento de otros, pero no va a –no puede– pensar por nosotros. Además, el maestro generará condiciones para que cada uno de los aprendices desarrolle su propio pensamiento y, para ello, debe superar el ABC, enfrentando al estudiante al reto del pensar, a nuevos lenguajes, a otras perspectivas de la tradición.

Derrida es más específico aún en su respuesta en cuanto nos ubica en una posibilidad para orientar nuestro pensar. "¿Qué hacer? Pensar" en su especificidad de "lo que viene". Claro, el reto no está tanto en pensar lo que ya nos ha sido dado, revelado, sino lo que viene, sea esto el futuro, nuestro problema de investigación, la perspectiva teórica que estamos construyendo, nuestra andadura investigativa; es ello lo que viene siendo, por lo que no se presenta de forma transparente y requiere nuestro trabajo de pensamiento para deconstruirlo y mostrar lo que no es, pero que da lugar a algo que es.

Pero si darse a pensar es lo que hay que hacer; y si pensar es también, e inmediatamente, e ineluctablemente, pensar lo que hay que hacer ante lo que viene, es decir ante lo que sucede y ante el evento por venir, entonces, ante o en frente de lo que viene, esta tarea daría acceso a otra experiencia de lo que debería aliar el hacer y el pensar. No obstante las apariencias, tamaña tarea, creo yo, es a la vez nueva, inédita en sus formas históricas y más urgente, más imperativa que nunca, hoy, aquí y ahora (Derrida, 1997: 31).

Reconocemos en este planteamiento el llamado a pensar el momento, pero de una forma diferente a la tradición, para el devenir que estamos protagonizando, para la espacialidad y temporalidad que habitamos. En este intento, Derrida piensa el significado de la pregunta qué hacer para reconocer cómo este es un interrogante con historicidad, y que por tanto no surge sino en las condiciones de la modernidad, cuando la idea democrática, secular, laica, taladra y empieza a socavar el horizonte antro-po-teológico-político característico de la Edad Media en cuanto mundo "bordeado, determinado, en todos los sentidos de la palabra", y por esa misma historicidad es que se reconoce la necesidad de repensar qué significa pensar en el tiempo presente.

En el nivel específico de la didáctica de las humanidades, ya he planteado algunas opciones para la formación en una concepción compleja de estas (Díaz Gómez, 2003: 14; 2005: 6-7): reformar el pensamiento de los reformadores de pensamiento, lo que implica trabajar los procesos formativos de los docentes para que se pueda hacer el giro de una racionalidad moderna a una racionalidad contemporánea; trabajar con y sobre el pensamiento, el cerebro-espíritu, reconociendo que no somos sólo racionalidad sino que debemos formarnos de manera integral; asumir los textos de los clásicos contemporáneos, es decir, de aquellos intelectuales que al momento están produciendo conocimiento contextual, para el día de hoy, y que interpretan el ethos cultural y académico que estamos construyendo;

incidir desde la formación de las nuevas generaciones en cuanto estas se ubican ante nuevas sensibilidades sociales, contextos vitales, horizontes teóricos, perspectivas políticas y éticas, para responder al tiempo presente, al día de hoy; reconocer puntos teóricos de referencia tanto desde las humanidades como desde las otras disciplinas que las fundamentan y complementan, pero no en calidad de universales, menos aún de absolutos, dogmas o recetas; desarrollar nuestros propios procesos de pensamiento y creatividad radical para significar la realidad que nos corresponde vivir y, con ello, las opciones de intervención que nos sean pertinentes; y dotar de nuevos sentidos los procesos de acompañamiento que realizamos desde los escenarios formativos de la educación superior.

Nota

* Magíster en Psicología Comunitaria (PUJ), Educación Comunitaria (UPN) y Filosofía (Universidad INCCA). Profesor de la Universidad Tecnológica de Pereira, la Universidad Nacional de Colombia (sede Manizales) y la Universidad de Manizales, Colombia.

BIBLIOGRAFÍA

Derrida, Jacques 1997 El tiempo de una tesis (Barcelona: Paidós).

Díaz Gómez, Álvaro 2003 "Reforma del pensamiento en y para la formación del psicólogo comunitario", mimeo.

Díaz Gómez, Álvaro 2005 "Derechos humanos y psicología de la liberación", mimeo.

Feyerabend, Paul 1989 (1974) Contra el método (Barcelona: Ariel).

Gaitán, Carlos 2001 "Reflexiones acerca de las ciencias sociales y su enseñanza en la Universidad", mimeo.

Morin, Edgar 1996 El método III. El conocimiento del conocimiento (Madrid: Cátedra).

Vilar, Sergio 1997 La nueva racionalidad. Comprender la complejidad con métodos transdisciplinarios (Barcelona: Kairós).

Wallerstein, Immanuel 1997 Abrir las ciencias sociales (México: Siglo XXI).

Como citar este documento: Mazzella, José Antonio. **Las ciencias sociales de nuevo tipo, el saber y la complejidad en la construcción del contexto: comienzo de análisis de un caso.** *En publicación: La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo* Pedro Luis Sotolongo Codina; Carlos Jesús Delgado Díaz. 2006 ISBN 987-1183-33-X

Acceso al texto completo:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/soto/Colaboraciones%20Mazzella.pdf>

Descriptores Tematicos: ciencias sociales; teoría de la complejidad; familia; campesinado; américa latina

[Ver índice](#)

[Ver texto completo en pdf](#)

Las ciencias sociales de nuevo tipo, el saber y la complejidad en la construcción del contexto: comienzo de análisis de un caso

José Antonio Mazzella*

PARA LAS CIENCIAS SOCIALES latinoamericanas, entre los novedosos contenidos ontológicos, epistemológicos y metodológicos del enfoque transdisciplinario 'de la Complejidad', y en beneficio de nuestros intereses y necesidades regionales y nacionales latinoamericanos, es importante un tópico esencial como parte de la revolución contemporánea en el saber: aquel referido a la construcción del contexto.

A medida que observamos cómo es la relación entre el nuevo saber que se encuentra en construcción y las ciencias sociales, deberíamos plantearnos si la supuesta transformación en la vida de los seres humanos por el desarrollo de la investigación científica no habrá ocurrido sólo para algunas personas de ciertos segmentos de la sociedad. Además, las cuestiones básicas de perversa dominación y hegemonía de unos pocos sobre muchos hacen pensar si la emergencia de un saber de nuevo tipo no será manejada por los poderosos para seguir destruyendo la naturaleza.

No obstante, los viejos sabios, originarios de sus tierras, ya vienen utilizando esta manera del saber. Entonces, lo que estaríamos haciendo sería redescubrir lo que otros vienen haciendo desde hace tiempo.

Dice Passmore (1974) que la "mayor parte de nuestros desastres en relación con la naturaleza, además de la ignorancia, son la avaricia y la miopía". Pero se trata de la avaricia y la miopía, fundamentalmente, de una parte mínima de la humanidad con un gran poder de decisión, puesto en juego con violencia las más de las veces, y que no va a cambiar de actitud, porque los que hegemonizan así actúan.

Lo que sí parece posible es una contrahegemonía a cargo de sujetos que se activen. Pero a sabiendas de que este hombre común no inquietará a los poderosos. Porque hay una ética capitalista que dudosamente podrá intentar resolver el dilema de la justicia que equilibra los derechos humanos en contra de la ganancia máxima de una minoría.

Además, el éxito de las éticas religiosa, social o educacional del capitalismo ha sido tan grande que no se alcanzan a ver sus consecuencias.

Claro que es una ética particular que nada tiene que ver con la bioética profunda. Es una ética desprejuiciada, maquiavélica.

Mientras tanto, y desde hace ya varias décadas, el mundo ha comenzado a ser comprendido en términos de complejos dialécticosistémicos.

Por eso no debiera asombrar que las propiedades del mundo y sus objetos emerjan en el transcurso de las interacciones, aunque estremezca el sólo pensar que así ocurre y que algunas peculiaridades que supuestamente pertenecían a los objetos parecen habitar

en el sujeto que los observa.

Respecto de la mutación que se produce en el estatuto del sujeto, puede descubrirse una nueva manera de definir el proceso de socialización: un proceso de constitución de subjetividades descentradas por la praxis intersubjetiva en un determinado contexto histórico y geográfico, inestables ambos, donde los objetos indagados están íntimamente articulados entre sí. Realmente es maravilloso que el mundo sea ordenado porque es capaz de desordenarse ¡auto-organizadamente! Además, ¡en forma espontánea! La dialéctica suele darnos estas sorpresas.

Dentro de un sistema están el objeto y el sujeto interfiriéndose recíprocamente y en forma dependiente uno de otro. De tal modo esto es así que entender al otro, sea sujeto u objeto, es entenderse a uno mismo. Por lo tanto, de no haber habido reflexividad, no se hubiera podido originar ningún sujeto, ni ningún objeto o sujeto podría ser perceptible y comprensible para ningún otro sujeto.

Dice Najmanovich (2002) que la complejidad debe ser una elección y se trata de "formas de experimentar el mundo y producir sentido, de interactuar y convivir, una transformación en una permanente evolución".

¿Se puede tener un diálogo de esta naturaleza con todo el mundo? ¿Se puede con-versar con personas que detentan saberes represivos, que están al mando de culturas dominantes? ¿Se puede dialogar con torturadores, por ejemplo, tratando de comprender sus costumbres, sus decisiones? Porque esto estaría significando que, por ejemplo, el torturador tiene algo que enseñarnos y viceversa. Pero, ¿hasta dónde se puede aprender de él sin sentir revulsión alguna? Claro que la pluridisciplinariedad enriquece al objeto por la convergencia de varias disciplinas. Pero, ¿por qué hablar del objeto y no del sujeto de la disciplina?

Respecto de lo que la autora afirma de la transdisciplinariedad en cuanto a que uno de sus "imperativos es la unidad del conocimiento", recuerda al materialismo histórico y dialéctico cuando dice que el conocimiento es uno, holístico y complejo, diríamos hoy.

Algo para discutir es que la ética transdisciplinaria rechace "toda actitud que niegue el diálogo y la discusión, cualquiera sea su origen ideológico". Porque, ¿es posible dialogar, discutir, con personas cuyo origen ideológico es dogmático y no permite ninguna posibilidad de modificación? Y, si fuera posible, ¿hasta dónde lo es? ¿Hasta dónde se puede ser tolerante en el reconocimiento del derecho a las ideas y verdades contrarias a las nuestras, si ellas son las de los dominadores, los poderosos, los que hoy están destrozando el mundo? A veces se tiene la sensación de que estos nuevos conocimientos llenarán de paradojas, de contradicciones, y abrirán la puerta a un mundo extraño.

En primer lugar, surgen dudas respecto de si se puede hablar de saber académico o institucional vs. el saber del activista social o comunitario. No siempre este último tipo de saber carece de un marco teórico sólido. Es posible pensar en un saber académico y comunitario, y

no en un saber académico vs. un saber comunitario. Dicho de otro modo, ¿por qué no pensar en la concreta posibilidad de teóricos institucionales que den la iniciativa a los activistas prácticos sociales?

¿Esto no sería pensar en formas mixtas organizativas de investigación social donde lo cuantitativo sea tan importante como lo cualitativo?

Una de las dudas es si realmente el sujeto no descubre al objeto sino que, en todo caso, lo inventa. Porque se intuye que, si bien lo inventa en forma permanente, al mismo tiempo le saca velos y cosas que lo cubrían y no lo dejaban ser visto. Porque... ¿cómo inventar una piedra? En todo caso se la puede des-cubrir, se la puede re-ver, se la puede re-pensar, se la puede re-flexionar. Pero ya estaba. Y el sujeto la define en relación consigo. Si se puede inventar la forma de descubrirla, de reverla, de repensarla, de reflexionarla, lo mismo podría decirse de una relación de dominación.

Parece que se puede decir del objeto lo mismo que del sujeto cuando se comenta que es inacabado, determinado e indeterminado a la vez, construcción y constructor, que significa y es significado por el sujeto.

¿Son las maneras de pensar condicionantes de maneras de actuar? ¿No será al revés? O, mejor aún, ¿no será que existe un condicionamiento mutuo?

Si el orden burgués consume las fuerzas creadoras de la vida social material humana y la Naturaleza, si consume las fuerzas y la capacidad imaginativas, si consume los sueños y las fantasías, si consume la esperanza y los deseos, ¿entonces habrá que oponerse a ello mostrando la necesidad de cambiar, el deseo de cambiar, la voluntad de cambiar y la capacidad de cambiar? Es decir, si se necesita cambiar, se pondrá en juego el querer cambiar, el poder cambiar y el saber cómo cambiar, a sabiendas de que la progresión no será sino dialéctica, con avances y retrocesos, con equilibrios y desequilibrios, con estabilidades e inestabilidades, con órdenes y desórdenes, con situaciones predecibles y cuestiones impredecibles, con determinaciones e indeterminaciones, con resultados y consecuencias mejores unas veces y peores otras.

Esto permite reflexionar respecto de la necesidad de construir poder no sólo posteriormente a la toma del poder, sino –y fundamentalmente hoy– antes y durante. Más aún, mientras se va re-construyendo el contexto latinoamericano.

Seguramente, aunque aparezcan "conflictos" entre las clases dominantes, seguirán garantizando para sí sus objetivos comunes, sus privilegios y su estructura de poder. Jamás estarán en desacuerdo a la hora de hegemonizar el corazón y la mente de los dominados. Para ello utilizan la democracia capitalista: para contener, controlar y debilitar la presión que se ejerce desde abajo. Presión que ha buscado, busca y seguirá buscando lograr la liberación de dicha dominación a través de proyectos que conviertan los sueños, las esperanzas y las utopías en realidades tangibles.

Otra cuestión es la que plantea si es posible pensar que la investigación

cualitativa puede, simultáneamente, dirigirse a dos cuestiones. Por un lado, a obtener un saber sobre lo que las personas vivencian, perciben, sienten, piensan y expresan en su vida y contexto cotidianos. Por el otro, a que los actores sociales actúen y creen contextos precisamente a través de su actuación o de la puesta en acción de su praxis. Lo micro y lo macro se constituyen y generan en forma simultánea y concomitantemente. Al mismo tiempo se incluyen mutuamente y se inciden en forma recíproca. Es interesante el concepto referido a que el contexto social es producido y reproducido por la especificidad de la praxis cotidiana concretada en sus patrones de interacción social en que están involucrados los hombres y mujeres concretos y reales de la sociedad de que se trate. La contextualización de la vida social parece originarse entonces en los patrones de interacción social de la vida cotidiana en comunidades, susceptibles de ser cambiados sin mediaciones, que se concretan en encuentros físicos (¿no virtuales?) donde se generan los vínculos sociales familiares, laborales, clasistas, religiosos, recreacionales, de género, de raza, de etnia. Esto va a ser importante a la hora de pensar los cambios sociales, especialmente cuando se empiezan a vislumbrar las mutuas expectativas sociales que surgen de los distintos vínculos sociales que se generan. Se insiste en la importancia de tener en claro que el contexto se produce por la praxis, por lo que no sería adecuado decir que toda praxis se da en un contexto, sino que toda praxis construye y re-construye su contexto. Según la forma en que se clasifique y se ordene taxonómicamente el entorno, así será como se verá la realidad. Entonces se hace necesario distinguir al observador de lo observado (esto último constituido por la figura o referente y el entorno). Esto es clave para comprender que el sistema constituido por observador-observado-entorno es el resultado de una co-construcción a partir de la relación cognoscitiva.

HACIA UN ANÁLISIS DE UN CASO CONCRETO

Después de esta introducción veamos el preámbulo a un caso concreto. Es decir, cómo se puede observar lo antedicho en un ámbito rural donde las familias interactúan. Hay un impacto social por parte de las innovaciones tecnológicas –o nuevas tecnologías– y/o las tecnologías apropiadas (de ahora en más, ITs y/o TAs) en las relaciones sociales productivas. Ello incide en las decisiones y los vínculos que se establecen en la vida cotidiana de la familia del trabajador rural. Y esto se puede observar desde el paradigma 'de la Complejidad', basado en el enfoque teórico de autores tales como Maldonado, González Moena, Sotolongo, Najmanovich, Espina Prieto, González Casanova. Las nuevas tecnologías de gestión y/o de otro tipo no sólo estarían incidiendo, en distintas formas, en las relaciones sociales de producción,

sino que además tendrían una significativa influencia en la construcción de las decisiones en la vida cotidiana de las familias rurales. Ello se podría reconocer observando la manera en que los distintos actores sociales –directa o indirectamente– perciben, por un lado, el impacto social que se estaría produciendo sobre ellos, y, por el otro, la manera en que se vinculan entre sí como consecuencia de ello. Vale aclarar que cuando se habla de las "nuevas tecnologías" se están teniendo en cuenta todas aquellas innovaciones tecnológicas (apropiadas o no) que estén en funcionamiento. También es importante señalar que cuando se habla de tecnologías apropiadas se está haciendo referencia a cualquier tipo de tecnología que se adecue específicamente a la función para la cual fue desarrollada. Es decir, son aquellas que responden a la idea de proporcionar a cada quien el instrumento adecuado a su desempeño, de tal modo que se garantice su permanencia. Las ITs y/o TAs han abastecido de nuevos instrumentos a la vida cotidiana. Lo han hecho de tal modo que han potenciado las capacidades humanas al punto de modificar, en algunos casos, la vida de las personas. Pero, al mismo tiempo, ese cambio ha hecho que la vida de los humanos sea dependiente de esas ITs y/o TAs. De esta manera, algunas formas de vida cotidiana comienzan a desaparecer. Entonces la vida cotidiana se transforma, pero destruyéndose formas de vida anteriores. Estas modificaciones se muestran como "naturales" en la vida de las familias rurales. Los años, la vejez, las enfermedades estarían siendo consideradas corrientes, normales, en el devenir de la historia de cada uno de los integrantes de la familia.

Si se quisiera ahondar algo más en la forma en que impactan las ITs y/o TAs sobre las unidades familiares, se podría decir que ya Edquist (1985) detecta –hace más de veinte años– el fuerte impacto, en términos de cambio en las condiciones de trabajo, de la introducción de la mecanización en las zonas rurales.

Se presupone que en las zonas rurales las cuestiones culturales, las costumbres y las tradiciones están fuertemente arraigadas en la población. Las relaciones sociales de producción condicionan fuertemente los vínculos familiares (intra e interfamiliares). Y, sobre la base de las dos afirmaciones anteriores, existen una serie de factores, relacionados con las ITs y/o TAs implementadas, que influyen en la toma de decisiones de los distintos integrantes de las familias rurales.

Las distintas formas de organizarse que tienen las actuales familias rurales dan cuenta de los diferentes tipos y grados de parentescos existentes en dichas organizaciones familiares, lo que estaría configurando una tipología familiar con estilos de vida cotidiana no vistos hasta ahora; con modalidades de vida específicas, que estarían explicando nuevos procesos de construcción de las decisiones –y, por ende, nuevas maneras de vincularse y ejercer el poder– en la familia rural tradicional, lo que podría derivar en consecuencias insospechadas.

Si bien determinadas reformas pueden modificar la realidad productiva, en verdad sólo intentan disimular sus síntomas más visibles.

Es decir, puede ocurrir que una nueva manera de cultivar la cebolla, por ejemplo, haga que los integrantes de la familia rural deban capacitarse para conocer las habilidades y destrezas que deberán tener de ahora en más para llevar a cabo el proceso productivo de acuerdo a las ITs y/o TAs. Entonces, la reforma introducida seguramente modificará la realidad en el sentido de que los tiempos manejados serán otros, las dinámicas productivas serán otras; en fin, la realidad productiva y los resultados serán otros. Pero los vínculos entre los integrantes de la familia rural, ¿serán también otros?

Se supone que aquellas reformas, en realidad, estarían ocultando situaciones tales como bajos ingresos, magras producciones y condiciones de vida, y particulares relaciones de dominación. Todos ellos hechos que, en lugar de salir a la luz, se profundizarán sórdidamente hacia el interior de las familias, ahondándose –se sospecha– en los mismos tipos de vínculos.

Tal vez, se debiera prestar atención a Einstein (1950) cuando decía:

Si los hombres de ciencia pudieran encontrar hoy el tiempo y el valor necesarios para considerar honesta y objetivamente su situación y las tareas que tienen por delante, y si actuaran en consecuencia, acrecentarían considerablemente las posibilidades de dar con una solución sensata y satisfactoria a la peligrosa situación [...] presente.

Pues bien, precisamente desde allí, con las limitaciones del caso, se puede intentar algo. Para eso la perspectiva teórica necesita esclarecer los misterios familiares, desde los cuales se construyen decisiones de las distintas formas en que producen, indagando en las causas que rigen el comportamiento de los grupos familiares y su relación con los grupos mediatos.

Dice al respecto Pichon Rivière (1986: 8):

El interés por la observación de los personajes prototípicos que en las pequeñas poblaciones adquieren una significatividad particular [se orienta] hacia el descubrimiento de los modelos simbólicos, por los que se hace manifiesto el interjuego de roles que configura la vida de un grupo social en su ámbito ecológico.

Dicho de otra manera, cuando se comienza a intentar des-ocultar la interrelación dialéctica entre cada integrante de la familia rural con su medio, se empieza a de-velar tanto lo ficticio de dichas relaciones, como el límite de lo auténtico y real de las mismas. De acuerdo con las diferentes necesidades e intereses de cada uno de los integrantes de la familia rural, las relaciones intrafamiliares se establecerán hacia direcciones determinadas y con claras intencionalidades.

En toda estructura vincular –con el término estructura ya indicamos la interdependencia de los elementos– el sujeto (de la familia) y el objeto (la IT y/o TA) interactúan realimentándose mutuamente.

Cuando se produce dicha interacción entre la IT y/o TA y el sujeto de la familia rural, se va produciendo una internalización de aquella estructura

vincular. Así será cómo dicho vínculo se configurará como un vínculo "bueno" o "malo", según sacie o frustre la necesidad a satisfacer. De esta forma, se comenzaría a asimilar –de diversas maneras– el manejo de la IT y/o TA. Fenómeno condicionado por la forma en que se ha construido aquel mundo interno de vinculaciones en cada integrante de la familia rural.

La aprehensión de las destrezas y habilidades en el manejo de las ITs y/o TAs estará facilitada u obstaculizada según la forma en que se resuelva el conflicto entre el ámbito de lo familiar –donde se producen relaciones intersubjetivas– y el ámbito de lo personal –donde cada integrante de la familia rural lleva consigo su intrasubjetividad. Si dicha confrontación es dilemática, por funcionar como un circuito cerrado, seguramente –al menos hipotéticamente– se repetirán acciones de manera estereotipada y, por lo tanto, los vínculos intrafamiliares y los vínculos de cada sujeto familiar con las ITs y/o TAs serán los habituales y acostumbrados. En cambio, si dicha interrelación es dialéctica, es previsible que se produzca una apertura a nuevos aprendizajes en el manejo de las ITs y/o TAs.

Una de las opiniones más serias y respetadas en la denuncia de los impactos sociales inadecuados de las innovaciones tecnológicas sostiene específicamente que "desde mediados de los setenta la innovación tecnológica ha contribuido cada vez menos al bienestar social de la gente más necesitada" (Petrella, 1998: 283-284). Y, más adelante, afirma que "la innovación tecnológica sirvió más bien a los intereses y metas de la gente más poderosa y rica y a las necesidades de las ciudades, regiones y países desarrollados".

Las ITs y/o TAs no han recibido demasiada atención por parte de los teóricos porque, para los especialistas del área, parece haber sido muy difícil hasta ahora trascender los aspectos descriptivos de cierta lógica de funcionamiento de estas ITs y/o TAs en las zonas rurales.

En ese sentido, Oteiza y Vessuri (1993: 59) afirman:

Sin duda, una de las dimensiones más importantes del impacto de la tecnología sobre la sociedad es a través del empleo.

Curiosamente, esta es sin embargo una de las áreas de investigación en las que menos se ha profundizado [...] en buena medida debido a las limitaciones de la economía laboral tradicional. En efecto, esta especialidad [...] ignora [...] la vida cotidiana del trabajador a nivel doméstico [...] y en general [...] los ámbitos donde este desenvuelve [la] vida social y personal.

Pueden señalarse trabajos que identifican articulaciones entre los cambios que tienen lugar en las unidades de producción, debido a transformaciones de tipo tecnológico, y su impacto en distintos aspectos de la vida social, tales como los de Tavares y Pereyra (1976) y Versiani (1971). Es interesante señalar que en los trabajos mencionados, cuando se estudia el impacto del cambio en el ámbito de los hogares, aparece el efecto de los cambios de roles, prestigio y reasignación de los recursos económicos disponibles en el hogar.

También hay trabajos relacionados con la familia rural en general, tales como los de Aparicio et al. (1992), Borsoti (1978), Chayanov (1985) De Rementeria (1984). Ellos se dedican a analizar temáticas que, al menos, se aproximan a la tarea que aquí se pretende desarrollar. Especialmente en lo que se refiere a nuevas tecnologías en el manejo del proceso productivo tradicional, Oteiza y Vessuri (1993: 61) reiteran que "es bien sabido [que] el cambio técnico ha producido siempre un fuerte impacto en el empleo, las condiciones de trabajo y la vida cotidiana, no sólo en el sector industrial y de servicios, sino también en el sector rural".

Abordar este análisis permitiría comenzar a revertir el deterioro de aquellas condiciones a fin de disminuir la mortalidad infantil, reconstituir entramados familiares rotos, rearmar redes de contención inter-vecinales hoy inexistentes o escasas, y mejorar la calidad y cantidad de las producciones rurales. Esta perspectiva "micro" podría permitir dar cuenta de las relaciones efectivas entre tecnología y sociedad, con relación a la producción de la toma de decisiones, en especial en las familias del ámbito rural.

Los caminos o supuestos básicos se enmarcarían en el modelo "constructivista" de la ciencia, ese modelo que hace que mientras se habla, mientras se enuncia, se esté construyendo no sólo la racionalidad de lo que se está haciendo en ese momento, sino también el sentido y el orden. De allí que se esté construyendo una situación mientras se la describe, mientras se le va introduciendo alguna impronta, consciente o inconscientemente. Porque cuando el investigador penetra el objeto de estudio, él se modifica junto con sus instrumentos. Entonces, se es parte del conjunto estudiado al incrustarse el sujeto en el mundo del objeto.

Conociendo la forma en que construyen y utilizan sus ITs y/o TAs cada uno de los miembros de una familia rural, o cómo construyen sus adaptaciones a las ITs y/o TAs impuestas por el afuera, se podrá saber qué son realmente dichas tecnologías, ya sean innovaciones tecnológicas (ITs) o tecnologías apropiadas (TAs).

Se considera significativo el vínculo que se produce en la familia rural y las formas en que esta se ve afectada (por fenómenos externos tales como las ITs y/o TAs) para comprender la producción de conocimiento y aprendizaje de la realidad. Cuando se habla de producción de conocimiento se está haciendo referencia al conocimiento expresado tanto en forma codificada como en forma tácita. Este último, precisamente, deberá ser observado con particular atención puesto que está personificado, en este caso, en el más que importante –al menos desde esta visión– contexto organizativo de la familia rural.

Para poder ahondar en el tema se deberían aplicar una serie de categorías de análisis sociológico tales como: estructura familiar, jerarquías existentes en ella, parentescos, división intrafamiliar del trabajo, distintos roles en el interior de las familias, entre otras. Entonces se prestará atención a Wright Mills (1974) cuando dice que

"para el investigador [...] la ciencia social [en este caso la sociología] es la práctica de un oficio", la puesta en práctica de las destrezas y habilidades necesarias y suficientes para intentar construir una partícula más entre las distintas parcelas del conocimiento existente.

Las decisiones que se toman en la familia rural tendrían que ver con criterios racionales y pueden ser resultado de categorías de la psicología social, como son, por ejemplo, los vínculos intra e interfamiliares, vínculos que seguramente se verán afectados, *ceteris paribus*, por el impacto que producen las ITs y/o TAs sobre cada uno de los integrantes de la familia rural. Vale señalar al respecto el aporte de Berger y Luckman (1972: 219-220):

Las teorías psicológicas sirven [...] para legitimar los procedimientos establecidos en la sociedad para el mantenimiento y reparación de la identidad, proporcionando el eslabonamiento teórico entre la identidad y el mundo, ya que estos se definen socialmente y se asumen subjetivamente.

El conjunto de actividades productivas, la incidencia de las nuevas tecnologías y la forma en que se lleva a cabo la producción –por parte de los actores a tener en cuenta– están en íntima conexión con las particulares y complejas relaciones sociales que entre ellos se producen.

Existen posibilidades de encontrar elementos culturales ocultos. Se supone que se des-cubran ciertos datos tapados por la existencia de una multiplicidad de actores que los estarían omitiendo. Habría otros condicionamientos, entre los que figuran las innovaciones tecnológicas, que deberán ser de-velados.

El paradigma 'de la Complejidad', desde donde se mira esto, tendrá en cuenta necesariamente una óptica dialéctica que permita ver la diversidad de la unicidad del todo gestáltico. Porque se sabe de la insuficiencia heurística de la dialéctica. Puesto que esta, por sí sola, no permite captar en su totalidad ni la producción del actor social, ni el proceso que este debe atravesar para producir. Cosa que sucede tanto al interior de una clase o segmento social dentro de una comunidad, como en un tiempo histórico dado. Y esto ocurre porque adolece de lo que permitiría una teoría de alcance intermedio para poder mediar y ubicar a nuestra unidad de análisis entre lo comunitario-societario, por un lado, y lo particular-singular, por el otro.

La teoría de los grupos operativos se fundamenta en el esquema o marco conceptual, referencial y operativo –ECRO– de Pichon Rivière, que incluye una concepción general de los grupos restringidos, ideas sobre la teoría del campo, la tarea, el esclarecimiento, el aprendizaje, la indagación operativa, la ambigüedad, la decisión, la vocación, las técnicas interdisciplinarias y acumulativas, la comunicación, los desarrollos dialécticos en espiral, la estrategia, la táctica y la técnica, la horizontalidad, la verticalidad y descubrimientos universales, entre otros.

Vale señalar que dichas técnicas se centran en la tarea donde teoría y práctica se resuelven en una praxis permanente y concreta en el aquí y ahora de las familias rurales. De esas familias que se mueven

en un mundo que es accountable. Es decir, responsable ante otras familias y ante cada uno de sus integrantes por cada una de sus decisiones.

De tal modo que prestando atención a las actividades prácticas, concretas y cotidianas de los miembros integrantes de la familia rural, se puede analizar y revelar el escondido mundo familiar. Se debe entender por análisis, en este caso, a la circunstancia de hacer explícito lo implícito, según la conceptualización de Pichon-Rivière.

También deberá tenerse en cuenta que ser miembro de una familia rural significa haberse "afiliado" a esa institución familiar. Esto necesita un cada vez mayor y más claro manejo del lenguaje común. Lo que ocurre es que, debido a que los miembros, una vez afiliados, no necesitan preguntarse sobre lo que realizan, la labor a desempeñar será la de intentar conocer lo implícito de sus comportamientos, sus procedimientos, sus métodos, sus actividades, su knowhow, todos estos elementos que los hacen capaces de inventar, crear o descubrir ITs y/o TAs o lograr adaptaciones externas de las mismas para adecuarse al contexto.

La teoría de la etnometodología, con sus métodos cualitativos que suponen los postulados del paradigma interpretativo, desde donde se opera sobre contextos reales en los que se busca acceder a las estructuras de significados propias de esos contextos a través de la participación activa en los mismos, es "la resultante de innumerables soluciones improvisadas para problemas prácticos inmediatos", al decir de Casas (2001). Como se ve, se trata de una nueva perspectiva de búsqueda de nuevos conocimientos, que supone una cierta discrepancia con las formas tradicionales de pensamiento.

Cuando se quiere conocer la manera en que se "respetan" las reglas de vida en común que tienen las familias rurales, se debería tener en cuenta la postura freudiana que nos habla del superyó constituido por la interiorización de aquellas reglas durante el proceso educativo.

Aunque, por supuesto, es más que importante el punto de vista de los actores y el sentido que ellos dan al contexto, pues a partir de allí es que construyen su mundo familiar. De allí que hayamos hablado del constructivismo. Porque los objetos contextuales son construidos en forma permanente en la permanente interacción de los actores entre sí y con los objetos que los rodean. Comprender la forma en que las personas perciben, describen su realidad y proponen grupalmente una definición de la situación constituye una situación que variará continuamente. Garfinkel (1984) nos dice que los estudios de etnometodología "tratan sobre las actividades prácticas, las circunstancias prácticas y el razonamiento sociológico práctico como temas de estudio empírico. Concediendo a las actividades banales de la vida cotidiana la misma atención que se concede habitualmente a los acontecimientos extraordinarios".

Reafirmando lo antedicho, Coulon (1988) nos comenta que "la etnometodología es la búsqueda empírica de los métodos empleados por los individuos para dar sentido y, al mismo tiempo, realizar sus

acciones de todos los días: comunicarse, tomar decisiones, razonar". Hacer explícitas las creencias y las conductas de sentido común permitirá disponer de componentes del comportamiento familiarmente organizado, como una categoría de análisis importante y para nada residual. Entonces, al quedar claro que la realidad familiar es creada en forma continua por los integrantes de la familia rural, cuando sea posible observar y describir las actividades concretas de sus miembros en sus tareas cotidianas, entonces también será posible descubrir cuáles son los procedimientos por los que construyen las ITs y/o TAs. Asimismo se podrá ver cómo las innovaciones que provienen del afuera son adaptadas a la vida cotidiana de las familias rurales para, de ese modo, construir un mundo familiar "razonable" en el cual vivir. Por otra parte, dado que la vida familiar en la colonia rural se construye a través del lenguaje de su vida cotidiana, entonces también habrá que contextualizarlo biográficamente, intencionalmente, para poder develar ese saber común familiarmente construido. Es interesante, al respecto, tener en cuenta lo que nos comenta Cicourel (1979): "Expresiones vagas, ambiguas o truncadas son identificadas por los miembros quienes les dan sentidos contextuales y transcontextuales gracias al carácter retrospectivo-prospectivo de los acontecimientos que describen dichas expresiones". Finalmente, en el marco de la teoría del campesinado, Chayanov (1985: 44) afirma: La familia campesina [es] una familia que no contrata fuerza de trabajo exterior, que tiene una cierta extensión de tierra disponible, sus propios medios de producción y que a veces se ve obligada a emplear parte de su fuerza de trabajo en oficios rurales no agrícolas. Esta primera definición tiene su importancia puesto que de ella se nutrirán muchos de los analistas del campesinado latinoamericano. De todos modos, para profundizar el marco conceptual referido, se tiene en cuenta a Deere y Janvry (2002) cuando afirman que la teoría de Chayanov de la utilidad y la diferenciación demográfica se diferencia de la teoría neoclásica de la empresa capitalista. La familia campesina se configura como un conjunto de personas ligadas entre sí por constantes de tiempo y espacio rural, y articuladas por su profundo interconocimiento. La situación en la que se encuentra dicha familia rural se sustenta en una red de motivaciones, y en ella interaccionan entre sí por medio de un complejo mecanismo de asunción y adjudicación de roles. A esta altura se advierte la importancia de una visión dialéctico-estructural que tenga en cuenta el componente semiótico y la técnica de grupo operativo o grupo de discusión. Sería importante confrontar, al respecto, Pichon Rivière et al. (1960), Pichon Rivière (1965-66) e Ibáñez (1979). La estructura familiar, y el contexto en el que se relacionan la tarea de la familia con los vínculos dentro de ella, es donde se generan tanto los obstáculos a la hora de abordar el conocimiento y la puesta

en práctica de las innovaciones tecnológicas, y las distorsiones para interpretar la realidad, así como los incentivos para el trabajo familiar. Por último, debe hacerse hincapié en que todo fenómeno social, todo hecho de la realidad, es susceptible de ser visto desde distintos ángulos y, por lo tanto, pueden tenerse de él diversas lecturas y aproximaciones sucesivas que permitirán ir observando y sintiendo el palpitar de la vida cotidiana, con todo lo que ello representa.

Nota

* Sociólogo con Maestría en Ciencia, Tecnología y Sociedad, Universidad Nacional de Quilmes (UNQ), Buenos Aires, Argentina. Docente en la Universidad Nacional del Comahue y director de DIXIT.

BIBLIOGRAFÍA

- Aparicio, S. et al. 1992 "Las transformaciones en la agricultura: el impacto sobre los sectores sociales" en Jorrat, J. y Sautu, R. (comps.) Después de Germani (Buenos Aires: Paidós).
- Berger, P. y Luckman, T. 1972 La construcción social de la realidad (Buenos Aires : Amorrortu).
- Borsoti, Carlos 1978 "Notas sobre la familia como unidad socioeconómica" en Cuadernos de la CEPAL (Santiago de Chile) N° 22.
- Casas, R. 2001 "Problemas en la producción y la transferencia de conocimiento". Maestría Latinoamericana en CTS, Universidad de Quilmes, Buenos Aires.
- Cicourel, A. 1979 La sociología cognitiva (PUF).
- Coulon, A. 1988 La etnometodología (Madrid: Cátedra).
- Chayanov, A. 1985 La organización de la unidad económica campesina (Buenos Aires: Nueva Visión).
- De Rementeria, I. 1984 "Tecnología apropiada y economía campesina" en Estudios Rurales Latinoamericanos, Vol. 7, N° 1, enero-abril.
- Deere, C. y Janvry, A. de 2002 "Marco conceptual para el análisis empírico de los campesinos" en Agroecología y Desarrollo (CLADES) N° 2 y 3.
- Edquist, Ch. 1985 Capitalismo, socialismo y tecnología. Un estudio comparativo de Cuba y Jamaica (Londres: Zed Press).
- Einstein, Albert 1950 "La responsabilidad moral del científico". Mensaje al 43° Congreso de la Sociedad Italiana para el Progreso de la Ciencia.
- Espina Prieto, M. 2002 "La comprensión sociológica del cambio: de la perspectiva simple a la compleja", mimeo.
- Espina Prieto, M. 2004 "Complejidad y pensamiento social", mimeo.
- Garfinkel, H. 1984 Estudios en etnometodología (Cambridge: Polity Press).
- González Casanova, P. 2004 "Complejidad y liberación", mimeo.
- González Moena, Sergio 1999 "Notas para una epistemología de la Complejidad" en Maldonado, Carlos Visiones sobre la complejidad (Santafé de Bogotá: Ediciones El Bosque).
- Ibáñez, Jesús 1979 Más allá de la sociología. El grupo de discusión: técnica

y crítica (Madrid: Siglo XXI).

Maldonado, Carlos (ed.) 1999 Visiones sobre la complejidad (Santafé de Bogotá: Ediciones El Bosque).

Najmanovich, Denise 2002 "La complejidad: de los paradigmas a las figuras del pensar", mimeo.

Oteiza, E. y Vessuri, H. M. C. 1993 Estudios sociales de la CyT en América Latina (Centro de Estudios de América Latina: Buenos Aires).

Oxman, C. 1988 La entrevista de investigación en ciencias sociales (Buenos Aires: Eudeba).

Passmore, J. 1974 Man's Responsibility for Nature (London: Duckworth).

Petrella, Riccardo 1998 Technological Innovation and Welfare. Concepts and Transformation (Amsterdam).