



Accesos de sentido

Accesses of Meaning

Antonio CORREA IGLESIAS¹

Departamento de Filosofía y Estética. Instituto Superior de Arte. La Habana, Cuba.

RESUMEN

El artículo pretende situar pautas fundamentales a la hora de pensar la naturaleza de la “revolución epistemológica”, teniendo en cuenta criterios de discernimiento para atender con sentido al lugar desde donde se mira y habla. Ello supone pensar esta “revolución epistemológica” no sólo como una alternativa que viene desde la ciencia, sino que ha tenido también figuraciones desde la crítica de la tradición metafísica, así como desde los enfoques de lo postmoderno. Pensar entonces en nuevos accesos de sentido implica reconocer la construcción epistemológica de los mismos; para lo cual se considera una posibilidad interesante en el concepto de ‘totalidad’.

Palabras clave: Enfoques de la Complejidad, metafísica, revolución epistemológica, totalidad.

ABSTRACT

The article pretends to situate basic patterns in order to think the nature of “the epistemological revolution”, having in mind criteria that allow to distinguish and meaningfully take into consideration the place from where one stares and speaks. This supposes to think “the epistemological revolution” not only as an alternative stemming from science, but that has also had configurations coming from the critique of the metaphysical tradition, as well as from approaches to the post modern condition. Thus, to think about new accesses of meaning implies to recognize their epistemological construction. The concept of ‘totality’ is considered to offer an interesting possibility to this end.

Key words: Complexity approaches, metaphysics, epistemological revolution, totality.

1 Miembro de la Directiva de la Cátedra para Estudio del Pensamiento de la Complejidad del Instituto de Filosofía de La Habana, Cuba.

*“And the end of all our exploring
will be to arrive where we started
and know the place for the first time”
Four Quartets².*

T.S.Eliot.

*“Vemos lo que no es,
como quien mira la superficie del mar
y no ve la maravilla que se oculta bajo las olas”
“La obra del artista: una visión holística del
universo”.*

Frei Betto.

Es frecuente aludir en distintos conclave internacionales que el proyecto hegemónico de la Modernidad ha entrado hace ya buen tiempo en una crisis irreversible, crisis manifiesta desde muy diversas perspectivas que van desde lo político hasta lo epistemológico. Las épocas de crisis son un momento donde se produce un aumento considerable de la entropía a niveles tanto comunicacionales como axiomáticos deductivos y analíticos, aunque por supuesto no reducido a ellos. Las épocas de crisis guardan para sí el raro encanto de decepciones y esperanzas, las acompañan cambios estructurales, es por ello que quizás se cumple esa maldición china que nos condena a vivir en una época muy interesante que, en este caso creo ver una época de crisis.

Nosotros, definitivamente estamos en una, por ello asistimos y espero que conscientes a un cambio cultural significativo. En este particular estamos presenciando el trastrocamiento de un proyecto cultural fundado en la letra, la escritura, el número, la lectura, el logicismo analítico y conceptual, las deterministas leyes de los saberes y se está “configurando” un proyecto cultural esencialmente anclado en la hermenéutica, la cultura de la simulación, la performance, lo visual, lo post-metafísico o al menos cierta pretensión de clausura de esta tradición donde se pretende configurar un estado de sensibilidad donde lo que no ha podido decirse se fundamenta con lo que se dice, esta es quizás la propia naturaleza de la crisis.

2 “Y al final de todo nuestro explorar, será llegar a donde empezamos y conocer el lugar por vez primera”
T.S.Eliot.

Pero este espacio de sensibilidad cultural no es realmente nuevo, solo que, se ha exacerbado en los últimos cuarenta años del XX. El XIX³ por su parte guarda para sí la matriz de estas circunstancias como la experiencia de nuestro tiempo. Pródigo en propuestas, el siglo XIX experimenta una situación de conmoción en el plano del pensamiento. La figuración de la matemática no euclidiana destapó la Caja de Pandora, en el fondo, solo quedó la esperanza de una necesaria y recurrente integración, integración que intentaría recuperar un origen perdido, origen por naturaleza interconectado. De tal manera se inaugura un nuevo e incipiente proceso conocido como “*revolución epistemológica*”, que al tiempo supone una reconstitución de nuestra visión del universo y sobre todo de nuestro lugar en él. Un cambio de la figura epistemológica conduce necesariamente a una época de crisis en tanto sometemos a cuestionamiento nuestro instrumental gnoseológico y cognitivo, así como nuestros juicios y valores debido a que no están activando las zonas para las cuales fueron diseñadas, de tal manera, enfrentar la “lógica” de la “*revolución epistemológica*” supone someter a cuestionamiento sus principales supuestos⁴, con el propósito de dilucidar en la actual situación problemática la naturaleza de la misma, estas interrogantes parten del reconocimiento de una estructura rizomática -Deleuze- que nos garantiza el poder comenzar por cualquier punto y retroceder, hacer contorciones propia de la estructura del discurso, y también, por qué no, propio de la estructura postmoderna.

Colocar como centro de la reflexión a la “*revolución epistemológica*” implica que los soportes conceptuales precedentes guardan cierta “caducidad” o muestran una cierta “obstinación senil”; estos soportes no responden a las problemáticas fundamentales para las cuales fueron formuladas, lógica recurrente que nos conduce a un dilema de primer orden: ¿nuestras formulaciones no responden a los problemas para los cuales fueron formulados, o la naturaleza de los problemas es lo suficientemente nueva como para no abarcar el espectro de soluciones posibles? ¿Podemos hablar de una auténtica “*revolución epistemológica*” o es que acaso tenemos que guardar medida a la hora de enfrentar el conflicto? De cualquier manera ello nos remite a una revisión del proyecto moderno de pensamiento ubicado en el paradigma representacional del saber, como construcción de la cognición en cuanto legado de la ciencia como reflexión de “segundo orden”, mirando desde la filosofía de la ciencia, al conocimiento científico: uno es el resultado de la actividad, la otra es la actividad humana que lo produce, y sólo a ellos se aplica la noción de episteme, tal como se denominaba al verdadero saber entre los griegos, por oposición a la mera opinión, que se consideraba conocimiento impropio o saber infundado.

3 Las primeras formas sistémicas de mirada crítica a la modernidad se están produciendo en este siglo -Nietzsche, Marx, Freud, Weber entre otros- estas miradas no son privativas de la epistemología sino que se produce una percepción multilateral que cubre desde el arte hasta los procesos de la cognición y que preparan el terreno para la atomización de los saberes y los presupuestos de representación en las vanguardias estéticas del XX, este proceso marca el giro cultural y lingüístico que adquiere en el XX resonancias telúricas.

4 ¿Cómo mirar el supuesto de “*revolución epistemológica*”? ¿Desde dónde estamos mirando?. Pero, ¿desde dónde estamos hablando? ¿Qué se ha producido? ¿De qué manera? ¿Cuáles han sido las razones? ¿Qué naturaleza tiene esta propuesta de “*revolución epistemológica*”? ¿Podemos hablar de una verdadera “*revolución epistemológica*”? ¿Qué metáforas ha adquirido? ¿Cuáles son los referentes conceptuales que la sustentan? ¿Cómo y bajo qué formas se ha presentado la “*revolución epistemológica*”? ¿Cómo llegamos a ella? ¿No era sustentable el paradigma anterior? ¿Es realmente sustentable la “*revolución epistémica*”?

Para tomar distancia crítica antes estos problemas reconozco tres posibilidades: la tradición metafísica, la filosofía de la ciencia y los enfoques de lo post-moderno. Pero, ¿cómo articular un discurso crítico que tiene en su centro a la “revolución epistemológica” desde tres dimensiones del problema? ¿hablamos de distinción en estas tres zonas o es que hablamos de transgresión? ¿con qué criterio de discernimiento podemos mirar? ¿qué instrumental metodológico nos es dado para ubicar el reconocimiento de la totalidad del problema en cuestión como acercamiento crítico? Este artículo cuando más podrá sólo situarse en dos de estas zonas⁵, sin embargo si el meta-objetivo de estas investigaciones es la construcción epistemológica –en mi caso– del concepto *totalidad*, sólo ello es posible si se desmonta la noción de “revolución epistemológica”, y si se articula una suerte de conceptualización que garantice una noción plural y por demás fluida de la hibridez, entendida como posibilidad de modular sentido en la formulación tanto del nuevo concepto como de la nueva situación problémica. Es decir: la relación de tensión y distensión que se ha de producir está encaminada en última instancia al apuntalamiento epistemológico del concepto de *totalidad*. Las comprensiones que emergen de esta noción, producen resonancias metafóricas producto de los aditivos contemporáneos y las nuevas zonas cognitivas que ha explorado, o a las cuales ha sido lanzada. Tenemos necesariamente que partir de dos distinciones fundamentales: hay cierta comprensión de la *totalidad* como asimilación absoluta y completitud de sí misma que, en el contexto de los debates contemporáneos sobre el tema, no aporta nada, pues cerrada en círculos concéntricos, supone constreñimientos, estos alteran las últimas esencias de los procesos/fenómenos y está inscrita en la tradición de clausuras y autosuficiencia disciplinar a la que hace referencia Morin, donde emerge un formalismo como dominio territorial de particularidad excluyente, definida a partir de objetos y simplificaciones que activan en última instancia zonas cognitivas y procesuales. Dicha tradición –paradójica por naturaleza– ha sustentado las dicotomías de sus formulaciones desde la escisión de lo sensible y lo inteligible como nodo de problematización, al tiempo que ha “pretendido” instituir sus figuraciones sobre la totalidad, bajo muy diversos modismos conceptuales.

La otra distinción a la que hay que acceder y por ello construir es la comprensión de la *totalidad dinámica*, totalidad que parte del elemento de constitución y se activa a determinados contextos, es decir, la *totalidad* se activa a partir del punto de constitución del proyecto relacional del observador, ello supone que la comprensión de la *totalidad* parte de la asimilación de que este elemento es segmento constitutivo y *totalidad intrínseca* en sí mismo, solo que en la escala dinámica, a escala bifurcativa, esto se comprende a partir de los niveles de interacción que tenemos con ellos, es decir, a partir de nuestra capacidad de relación, donde lo estructural no necesariamente hay entenderlo como particular y donde tenemos que definir la naturaleza de los criterios de acercamiento a la *totalidad* a partir de dimensiones procesuales, motivacionales, experiencias del observador, así como criterios de validación que propicien acercamientos que certifiquen cierta noción de lo simbólico como extensión de lo metafórico, garantizando en última instancia la problematización como hecho subjetivo que avale un acercamiento cognitivo.

5 Las dos zonas posibles de abordaje en este ensayo son los enfoques de la metafísica y lo post-moderno como sensibilidades y alternativas a la crisis del paradigma representacional del saber.

Esta indagación eminentemente conceptual, reconoce que el hecho de construir sentido ubica la necesidad de dar cuenta de procesos en formación, procesos que han desbordado el marco conceptual sobre el que estaban siendo pensados.

Si bien es cierto que los enfoques de la complejidad en la teorización científica perturban la epistemología de la ciencia, en cierto modo, tal actitud no constituye una novedad⁶. Lo que sí es novedad es el hecho de que ahora la complejidad⁷ es reclamada desde éstas últimas ciencias. Ello comprende al menos dos interrogantes: ¿estamos extrapolando la comprensión de la ciencia a la comprensión de la sociedad? Si es así, ¿estamos cayendo en la trampa del positivismo, o al menos de una nueva mascarada del mismo?

Para el semiólogo de la Escuela de Tartu, Yuri M. Lotman, en un período de crisis –el llama explosión– no sólo representacional sino también conceptual, lo que no ha podido decirse se fundamenta con lo que se dice⁸. Esto es de cierta forma lo que ha venido pasando con los enfoques de la complejidad, al menos, cierta comprensión ortodoxa del mismo, comprensión que cabría perfectamente en ese aullido desesperado del positivismo. Esta praxis se ha centrado exclusivamente en una crítica al presupuesto cartesiano newtoniano, en sus aciertos y desaciertos, en una crítica a la figuración de la ciencia que construyó el proyecto civilizatorio moderno, fundado en el imaginario del método, como soporte y cor-sé metodológico, que fundamenta la objetividad un argumento para obligar⁹, donde las cosas significan “exactamente” lo que yo quiero que signifiquen, instaurando un mundo definido por la ciencia, donde tradicionalmente la pureza de éste ha sido casi platónica, instituido en el hecho de la escritura como expresión de la secuencialidad lógica del pensar¹⁰.

- 6 Al menos desde Dilthey más o menos explícitamente, la reivindicación de una especificidad de las ciencias humanas, como la historia y la sociología, frente a las ciencias de la naturaleza, se ha venido basando en cierta comprensión de la complejidad.
- 7 No podríamos reducir el hecho de la perturbación al enfoque de la complejidad, no sería correcto, de modo que, en la praxis ello implica una recurrencia de lo que ha devenido en llamarse Nuevos Saberes donde confluyen zonas tan diversas como: teoría de la parábola, deriva, caos, fractal, hologramática, simultaneidad, sincronización entre otras. Ahora, si de comprender y asimilar estos enfoques se trata hay que advertir, que estas nuevas teorías asisten a una construcción que proviene de un proyecto perceptual y sistémico que da paso a la matematización del conocimiento científico y que anclado está desde la ciencia.
- 8 Yuri M. LOTMAN (1993): *Cultura y explosión*. Editorial Gedisa, Barcelona: “... el momento de explosión es el momento de la imprevisibilidad. Esta no es entendida como posibilidad ilimitada y no determinada por nada, de pasaje de un estado a otro. Cada momento de explosión tiene su conjunto de posibilidades igualmente probables, de pasaje al estado siguiente más allá del cual se sitúa los cambios notoriamente imposibles. (...). Cada vez que hablamos de la imprevisibilidad, entendemos un determinado complejo de posibilidades de las cuales una sola se realiza. Teniendo presente esto cada posición estructural representa un complejo de variantes”.
- 9 MATURANA, H (1997): *La objetividad: un argumento para obligar*. Domen Ediciones, Colombia.
- 10 McLUHAN, M (1989): *La otra galaxia*, Gedisa, p. 78: “La escritura alfabética había impuesto a la cultura occidental una racionalidad abstracta que se encontraba negada (...) estas conducirían a la humanidad a una nueva tribalización, una estructura en la que volvían a predominar los sistemas no alfabéticos (...) las señales de la racionalidad son equiparables a la escritura alfabética, la linealidad es la primera de ellas, son su colorario de secuencialidad lógica: lo que viene después es consecuencia de lo que estaba antes, que se convierte en causa, la realidad es dividida en partes y partes de partes jerarquizada y articuladas entre sí como si sobre esa realidad se hubiese efectuado una doble operación: desestructurar primero para volver a estructurarla después sobre nuevos modelos”.

Aunque referenciales, el discurso o los enfoques de la complejidad desde el pensamiento filosófico, con sus conexiones necesarias e imprescindibles, no veo que halla salido del aletargamiento que supone el reconocimiento de la reducción¹¹, verbalizando en cualquiera de los casos sobre supuestas lecturas cosmovisivas, integradoras, superadoras del vestigio reduccionista, asumiendo los enfoques de la complejidad desde una cierta militancia fundamentalista, que puede conducir a la promoción de un proyecto de pensamiento, que al no tener críticas, corre el riesgo de convertirse en ideología. Hay que establecer al menos dos distinciones: una cosa es el desarrollo que estos enfoques han tenido desde las llamadas “ciencias duras” y otro muy distinto las zonas que está explorando en el pensamiento filosófico, transgredido éste por lo gnoseológico, lo hermenéutico, lo epistemológico, entre otras formas concurrentes del saber. A esta zona dirigiré mis comentarios.

Toda posibilidad de la crítica no fue solo un hecho privativo de la ciencia, o de lo post-moderno, la tradición metafísica tiene a su bien, a su haber un contundente y riguroso análisis sobre los aciertos y desventuras del proyecto representacional del saber. La perspectiva analítica que desde la metafísica ha nacido, ha mirado también con resquemor el sentido de la derivación epistemológica de sus formulaciones. Razones que dan fe de este estado de sensibilidad lo podemos encontrar en la llamada de Husserl “a las cosas mismas”, Marx reclama transformar el mundo en vez de interpretarlo, Heidegger convoca a superar el nihilismo de la metafísica científico-técnica pues el saber, des-estructurado y convertido en parcelas con fines desconectados entre sí, quiebran el sentido último de la *cosa*, etc. Hay sin duda un discurso desde la metafísica como alternativa a la crisis —en este caso— epistemológica del proyecto de la Modernidad, este proyecto no es ya desde la metafísica misma sino desde su crítica como sistema, de cierta forma expresado en la quiebra del proyecto de la razón ilustrada a finales del XIX, orientación —en este caso— desde el proyecto kantiano hasta la aspiración empirista de la racionalidad que ha desembocado en problemas, que en el XX, en parte, han sido, la historia de su consideración. Vattimo formula la situación del hombre actual, después de las críticas de Nietzsche y Heidegger, como la de “aquél que comprendió que el nihilismo es su único *chance*. Hoy comenzamos a ser, a poder ser, nihilistas cabales”, porque hemos comprendido, al fin, que “del ser como tal, ya no queda nada”¹². Por eso, “la biblioteca dentro de la cual habita el hombre tardo-moderno, y dentro de la cual se localiza su experiencia de la verdad, es una biblioteca de Babel”¹³, estas reacciones a una situación de conmoción han adquirido diversas y no por ello menos polémicas dimensiones.

La sociología, ha “determinado” dos posibilidades: “La primera, la de los postmodernos, afirma que su descomposición es irreversible; la segunda, sostiene que la modernidad puede y debe ser defendida e incluso ampliada”¹⁴. Sin embargo, es posible, es probable distinguir varias articulaciones ante la crisis: se presenta de una u otra manera una percepción de la tradición metafísica desde aciertos y desaciertos. Cierta orientación extensionis-

11 Hablo en este caso de reducción como rebaja, disminución, reamortización, reliquidación, ello supone, como es de esperar que la utilización del concepto reducción tome distancia de la determinación que Husserl hace de reducción en su dimensión fenomenológica como búsqueda de esencialidades.

12 VATTIMO, G (1995): *Más allá de la interpretación*. Paidós, Barcelona, p.139.

13 VATTIMO, G (1995): *El fin de la modernidad*. Gedisa, Barcelona, p.23.

14 TOURAINE, A (1994): *Crítica de la Modernidad*. Fondo de Cultura Económico, Buenos Aires, p.178.

ta supone la continuidad del proyecto representacional del saber una vez adecuado a diferentes maneras de procedencias epocales, dos de estas tendencias son esencialmente trascendentales: el racionalismo crítico y el naturalismo. El racionalismo crítico se presenta como herencia del impulso ilustrado: “Quien se sabe comprometido con la tradición de la Ilustración y del pensamiento crítico puede esperar con tranquilidad el desarrollo de esta controversia”¹⁵ para H. Albert “el esclarecimiento crítico del saber y del obrar en su totalidad, frente al dogma que se pretende inmune a la razón” aparece emparentado a la matriz filosófica del racionalismo crítico, es decir, el neopositivismo lógico: “Puede describirse la teoría del conocimiento (...) como una teoría del método empírico”¹⁶.

El naturalismo por su parte se sitúa de cierta manera en la tradición ilustrada, aunque con endógenas diferencias sustanciales. La epistemología naturalista de W. Quine y de la teoría evolucionista del conocimiento, desarrollada por K. Lorenz, G. Vollmer y F.M. Wuketis no son solo zonas proclives de miradas, son también las formas actualizadas de la secularización.

La epistemología naturalizada de W. Quine supone una “persistencia ilustrada en el problema epistemológico inicial. Es ilustrada porque reconoce que la impugnación escéptica surge de la ciencia misma y que para enfrentarnos con ella tenemos derecho a usar el conocimiento científico. El epistemólogo antiguo no se dio cuenta de la fuerza de su posición”¹⁷. El proyecto de naturalización epistemológica de la razón, así como las formas de socializar el saber supone hacer a la epistemología parte de la psicología, al tiempo que éstas sean capítulos adjuntados a la ciencia natural: “la epistemología permanece centrada, como siempre, en la evidencia, y el significado permanece centrado, como siempre en la verificación; y la evidencia es verificación”¹⁸.

En una sintonía “diametralmente opuesta”, los enfoques de lo post-moderno han garantizado una reacción como ruptura crítica no sólo orientada al paradigma representacional del saber. La desolación y el aniquilamiento que plantean los post-modernos son el resultado de esa época que anticipa Nietzsche y ha sido proyectada por Lyotard, Vattimo, Foucault, Derrida, Rorty, una vez que han determinado la naturaleza de la crisis orientada desde lo hermenéutico como reticulación de la ya secular interpretación de Nietzsche-Heidegger.

La percepción crítica de lo post-moderno centra su atención en la metafísica científico-técnica en tanto y en cuanto sistema, las resonancias de este enfoque de la metafísica, esencial para la Modernidad, ha de ser superada, aun cuando no se pueda prescindir sin más del hecho de que ha configurado nuestra historia, nuestro cuerpo, nuestra forma lingüística, nuestra estructura psíquica y la experiencia de nosotros mismos durante los últimos siglos.

15 ALBERT, H (1973): *Tratado sobre la razón crítica*. Sur, Buenos Aires, p.182.

16 POPPER, K (1982): *La lógica de la investigación científica*. Tecnos, Madrid, p.39.

17 QUINE, W (1968): *Las raíces de la referencia*. Alianza, Madrid. Ibid (1988): *Palabra y objeto*. Labor, Barcelona.

18 QUINE, W (1974): “La naturalización de la epistemología”, en: *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Tecnos, Madrid, p.118.

Si en lo referente al diagnóstico existe un “consenso” ante la necesidad de cambiar de vía, es muy difícil detectar rasgos comunes en las alternativas que proponen autores como Lyotard, Derrida, Vattimo o Foucault. Se produce una sustitución de la lógica de la identidad por la lógica de la diferencia –Derrida, Lyotard, Vattimo– y la asunción de lo fragmentado tras el “fin de los grandes relatos” –Lyotard, Vattimo–, en el marco de la prioridad de lo individual frente a cualquier totalidad, sea histórica, sea social, sea epistemológica –Lipovetsky, Foucault– hecho que desmonta el sujeto sustancial e identificador –Vattimo, Foucault– y se prioriza “lo otro de la razón” –lógico-formal–, esto es, la corporalidad, el sentimiento, la voluntad, la sensibilidad –Lyotard. Se transforma la experiencia del tiempo, poniendo el énfasis en el momento presente, en lo fugaz y transitorio, lo contingente, la moda, frente a lo permanente, lo estable lo duradero –Lipovetsky¹⁹, Lyotard. Se sustituye la fundamentación por la interpretación y la epistemología por la hermenéutica –Rorty²⁰, Vattimo. Se des-estructura o se violenta el discurso lógico-gramatical, bien en su lógica interna, bien en su misma materialidad –Foucault, Derrida²¹– para ir más allá de los límites de lo expresable en el discurso racional científico. Se proclama el declive del deber –Lipovetsky– y se lo sustituye por el cuidado de sí –Foucault²²–, en la línea de la sustitución de la Ética por la Estética –Vattimo, Lyotard.

Finalmente se convierte la filosofía en retórica, narración, literatura, escritura –Rorty, Lyotard, Derrida:

Desde el discurso post-moderno, cualquiera que continúe invocando las reglas del discurso ilustrado, está inmerso en la nostalgia de un discurso que buscaba la verdad y que ofrecía un refugio falaz lejos de la convicción de que, hoy día, estamos completamente indefensos y somos incapaces de distinguir la verdad de la mentira (...) todo nuestro conocimiento de los hechos en cuestión es un pseudo-conocimiento que depende por completo de las diferentes formas de ilusión supra-inducidas por los medios de comunicación²³.

Una última y no por ello definitiva reacción “transformadora” podemos ubicarla en los neoconservadores D. Bell²⁴, y P. Berger²⁵ expresión de una organización económica y política que determina y que ha dado lugar a la estructura moral e ideológica dominante en las sociedades de capitalismo avanzado. Este fundamento de perspectiva crítica encuentra también en Habermas, K.O. Apel, y en cierto modo A. Wellmer, sustanciosas figuraciones como extensión de una postura que tiene en la primera generación de Frankfurt rasgos esencialistas.

19 LIPOVETSKY, G (1988): *La era del vacío*. Anagrama, Barcelona.

20 RORTY, R (1989): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra, Madrid.

21 DERRIDA, J (1970): *De la gramatología*. Siglo XXI, Buenos Aires.

22 FOUCAULT, M (1987): *La inquietud de sí*. Siglo XXI, Madrid.

23 NORRIS, Ch (1997): *Teoría acrítica: Postmodernismo, intelectuales y guerra del golfo*. Frónesis, Cátedra Universitaria de Valencia, p.120.

24 BELL, D (1966): *El fin de las ideologías*. Tecnos, Madrid. Ibid, (1977): *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza. Madrid. Ibid, (1984): *Las ciencias sociales desde la Segunda Guerra Mundial*. Alianza, Madrid.

25 BERGER, P (1979): *Pirámides de sacrificio*. Sal Térrea, Santander. Ibid, (1975): *Rumor de ángeles*. Herder, Barcelona.

Apel acentúa una concepción de la razón y de la fundamentación de tipo trascendental, en sentido kantiano, una vez que registra la necesidad de un *a priori* a partir del cual se estructura el conocimiento. Este *a priori* es, no un rasgo estructural de la razón, más bien podemos entenderlo como el supuesto previo de la “comunidad ilimitada de comunicación”, esto es, una comunidad de hablantes sometidos a unas mismas reglas éticas y epistemológicas que hacen posible, a modo de condición *sine qua non*, el lenguaje comunicativo, la comprensión común de los enunciados, la ciencia, el pensamiento específicamente filosófico y, en general, cualquier acuerdo inter-subjetivo. A esta situación de comunión llegamos cuando asumimos una “pragmática trascendental del lenguaje”, o la consideración de todo lo que el lenguaje implica para los hablantes desde el momento en que éstos se atribuyen mutuamente una relación pragmática, en cuanto sujetos que intentan ponerse de acuerdo. Naturalmente, esta pragmática lleva a una ética de la comunicación o ética del discurso, que comparte con Habermas, desde el momento que, en última instancia, toda posibilidad de comunicación exige, no sólo una normativa, sino también la actitud moral de aceptar al otro como persona, corregida de cierta forma por el sentido semiológico del giro lingüístico así como la incorporación de la dimensión pragmática y la ruptura de la metafísica de la presencia, procedente de la hermenéutica²⁶. Wellmer –por su parte– se mueve también de cierta manera en el borde mismo de la Modernidad, al tomar como punto de referencia la crítica a la Modernidad de Adorno y confrontarla con el proyecto habermasiano²⁷.

Estas han sido –casi a saltos– las formas que desde la metafísica se han estructurado como respuestas a la crisis no solo epistemológica del proyecto moderno de civilización y cultura, expresión del agotamiento de una experiencia de nihilismo hermenéutico. De cierta manera Heidegger diagnostica este vaciamiento de la experiencia, porque hay experiencia del vaciamiento. Este dictamen nihilista se dilata y se contrae en la experiencia propia de la interpretación tanto individual como colectiva, actual e histórica. El intento hermenéutico de superar los problemas de la “metafísica de la presencia” ha acarreado consigo la pérdida del vigor y de las raíces vivificantes que se pueden detectar también en la experiencia. El hecho de que todo dato de conciencia sea ya interpretado, no implica –como han pretendido cierta hermenéutica– que en la experiencia de la presencia haya **sólo** interpretación, y por tanto, distanciamiento respecto a aquello que se hace presente. La superación de la metafísica de la presencia no implica necesariamente la salida nihilista que propone, entre otros, Vattimo, la tarea filosófica planteada es la de asumir el giro heideggeriano, hacer un balance de los desarrollos a los que ha dado lugar y proyectar una estrategia de indagación.

Las anteriores reacciones han sido diversas en formulaciones y alternativas, ellas, mal que nos pese, han configurado también una respuesta a la crisis del proyecto moderno de civilización y cultura, de este modo queda verificado el hecho de no ser privativo la respuesta, la alternativa al campo de las ciencias más “duras”, sin embargo, no siempre en estas respuestas se alude a la crisis, a una ruptura del proyecto moderno, más bien se establece una relación de ambivalencia axiomática que enraece el sentido epistemológico de la cosa, al tiempo que desvirtuar su naturaleza, razón entonces que emplaza configuraciones epis-

26 APEL, KO (1991): *La transformación de la filosofía*. Taurus, Madrid. Ibid, (1985): *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Paidós, Barcelona.

27 WELLMER, A (1993): *Finales de partida: La modernidad irreconciliable*. Cátedra, Madrid. Ibid, (1996): *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*. Visor, Madrid.

temológicas desde otros campos del saber como extrapolación de alternativas, dejando en ciería indagatorias como garantía de nuevos accesos por construcciones de sentido. Esta situación ha disipado la referencialidad como principio básico de la identidad personal, asistimos entonces a una situación de “politeísmo axiológico”, de escisión entre razón sustancial y razón formal, y, por último, la emotividad moral, resultado de la pérdida de fundamento de la experiencia moral socialmente configurada y asumida.

La estrategia de indagación a la que aludía hace un instante ubica entonces la necesidad del crédito epistemológico en la actual situación problemática, es decir, estas dinámicas nos han colocado en una encrucijada en la que estamos definiendo nuestra forma de representación ya no solo de la realidad, sino también de cómo nos insertamos en ella, a partir de la asimilación de que la comprensión de la acción fenomenológica no es una lógica más sino una forma de rescate de la experiencia, asumiendo como supuestos básicos subyacentes la alegoría simbólica de la de-construcción auto-referente, sería entonces transgredir las leyes deterministas de predicción para articular o reticular la previsión. De aquí que los estudios sobre los enfoques de la complejidad y la supuesta “revolución epistemológica” deben, en última instancia segregarse una “determinación” epistemológica propia, que de cuenta del lugar desde donde se mira, desde donde se habla, como posibilidad de sentido, como redes de significado, resignificación de los epistemes, nuevas elaboraciones metodológicas y, por supuesto, el reconocimiento de las necesarias confluencias que evitan los estancos compartimentos por los cuales ha transitado el pensamiento que hoy está en cuestión.

El concepto de *totalidad*, es a mi modo de ver uno de los nuevos accesos de sentido conceptual que propician el establecimiento de las nuevas coordenadas de indagación epistemológica. Comprender la *totalidad* implica pensarla desde una forma emergente de nueva racionalidad, no desde la perspectiva del racionalismo clásico, o mejor desde los epígonos del racionalismo cartesiano, sino como una forma concurrente de saberes para pensar, concebir y representar el mundo desde una nueva figura. Hay en estas elaboraciones dos temas centrales: lo gnoseológico y lo ontológico. El primero de ellos como conocimiento de la realidad, el segundo como la naturaleza de la realidad. O sea, el conocimiento implica un sujeto que cobra sentido y valor dentro de esa acción del conocer, de aquí la necesidad de una epistemología que de cuenta de ello, en tanto la forma epistemológica clásica no comparte esta condición. Entonces, el conocimiento de la realidad no es otra cosa que la experiencia de ese sujeto, en tanto constructor y re/deconstructor de la realidad²⁸. El conocimiento es entonces la aseveración del valor dado, teniendo como elemento factual la existencia de una realidad compleja en sí misma, representada a partir de una experiencia y desde una experiencia de representaciones simbólicas, con-llevando a la concreción de un sujeto reflexivo que da cuenta de sí, léase un ente que sobrepasa el estrecho marco de lo biológico, o que en palabras de Heidegger, es aquel a quien “en su ser le va este su ser”.

28 “Dicho de otro modo: nosotros, en tanto sujetos (entes yoicos) estamos insertos en múltiples redes de representaciones que llamamos “realidad”, “mundo objetivo”, etc. Representaciones que Husserl ha tratado de interpretar y/o describir como re-presentaciones, es decir, como las diferentes formas de darse el yo, como sus modos de aparecer o de hacerse presente, y no como simples copias, imágenes, análogos, reflejos, etc”, en: JARDINES, A (2004): *El cuerpo y lo otro. Introducción a una teoría general de la cultura*. Ciencias Sociales. La Habana, p. 53.

El concepto de *totalidad* y los enfoques de la complejidad como zonas complementarias de los saberes, entre ellos el filosófico reclama un análisis de los enunciados fundamentales que sustentan su aun “endable” fisonomía, ello no implica que cualquier pronunciamiento que asuma lo conceptual desde lo estructural como elemento sea antitético al supuesto integrador del discurso.

Explorar estas dimensiones devela un instrumental epistemológico que fundamente el amplio frente de investigación interdisciplinario, ello supone un proceso de construcción conceptual en los enfoques de la complejidad así como del concepto de totalidad. Estos enfoques son, ante todo, un proyecto de paradigma, en última instancia, un proyecto de paradigma de naturaleza epistemológico. Una cosa es el proyecto de paradigma y otra los enfoques del pensamiento complejo que forman parte de esta nueva lógica, de una nueva forma de hacer, de esta nueva comprensión de una realidad que pierde su sentido si no la captamos justamente en esta complejidad. Esta naturaleza epistemológica de los enfoques de la complejidad y de la *totalidad* se refiere, a cómo es la realidad en tanto conocida y no a qué es la realidad, descartando las posibles lecturas ontológicas. La complejidad²⁹ y la *totalidad* no suponen una ontología subyacente, pero sin embargo, contiene indicadores de carácter ontológico. Hay una inversión de valores y conceptos de muchas maneras que pueden ser indicadores ontológicos, podemos, sin embargo, desprender ciertos aspectos ontológicos en realidad, pero por sí misma la complejidad de la realidad, relacionada con un paradigma epistemológico, a lo único que se refiere es a nuestro modo de conocer la realidad. Estamos hablando del paradigma de la complejidad y nos estamos moviendo ante todo en torno a cómo conocemos la realidad más que a cómo es, argumento que, pasaría en cualquiera de los casos por las dimensiones espacio y tiempo como formas *a priori* de la sensibilidad ya bosquejadas por el pensador de Königsberg.

De modo que tenemos que establecer cierto criterio de discernimiento, criterio avalado por las dimensiones culturales, motivacionales, experiencias del observador y por supuesto criterios que sustenten la validez de esta indagación. Maturana apunta dos zonas esencialistas como criterios de validación: experiencia del fenómeno a ser explicado/mecanismo generativo (son dos fenómenos no intersectantes) y la explicación o las explicaciones científicas no constituyen reducciones fenoménicas. De aquí que se establezca una relación de interfase entre el dominio fenoménico de la estructura dinámica de un sistema y el dominio fenoménico en el que el sistema existe como *totalidad*³⁰.

David Bohm que nos invita a pensar la *totalidad* que hoy está siendo defendida —entre otras formulaciones— bajo los derroteros de los enfoques de la complejidad, aunque no reducido a ello, no como un tipo ideal que se tenga que alcanzar sino el origen mismo de todas las cosas. Ello supone cobrar la deuda que hemos contraído con la humanidad, deuda que según Anaximandro de Mileto nos conducirá a una espiral de retorno, es decir, hacia esa unidad originaria de donde un día partieron las parcelaciones del pensamiento y el lenguaje. El mismo Bohm, nos invita a pensar en un universo fundamentalmente indivisible,

29 Al menos en principio y dejando aparte desarrollos posteriores del paradigma epistemológico.

30 MATURANA, H (1997): *Op. Cit.*, p. 45: “En tanto sistema, interactúa como totalidad, su estructura experimenta cambios provocados, mas no especificados por esas interacciones (...) como la estructura de un sistema cambia, ya como resultado de su propia dinámica, o bien como resultado de las interacciones del sistema como totalidad, el dominio de interacciones y relaciones del sistema como totalidad también cambia”.

una “totalidad fluida”, en donde el observador no se puede separar esencialmente de lo observado, ello conjetura en términos cartográficos que el mapa no es el territorio, un territorio es, cuando más, el espacio donde la causalidad tiene gusto por las confabulaciones.

Esta vasta sensibilidad sugiere otro enfoque de la *totalidad*. En vez de pensar el todo como la suma de las partes, pensémoslo como aquello que aflora bajo el disfraz del caos cada vez que los científicos in-tentan separar y medir sistemas dinámicos como si estuvieran compuestos por partes. La mecánica cuántica descubrió en la primera mitad del siglo XX, en leyes tales como el principio de la incertidumbre, la complementariedad y la dualidad onda-partícula, que hay límites³¹ a lo que podemos observar acerca de los acontecimientos microscópicos. Niels Bohr postuló que en ese nivel existe una *totalidad ininterumpida* que no se puede separar en partes o eventos. Los científicos de ese siglo, desde Bohr y Gödel hasta los teóricos del caos, parecen regresar a una antigua intuición, que adquiere la imagen de la retroprogresión –con Paniker– y que suponen un retorno al origen perdido, un origen por naturaleza cósmico –ahora con Joyce y Guattari– donde no existen parcelaciones del pensamiento y el lenguaje.

El límite está en su referencia a la simplicidad, es decir, el límite es un referente en términos de simplicidad. El principio de totalidad es otro referente desde un ángulo distinto que afecta las nociones de límite y simplicidad. No sé si ha quedado claro lo que quiero decir, pero al paradigma de la complejidad no sólo hay que verlo como un paradigma, ni contrapuesto ni alternativo, sino integrador de la simplicidad que surge y emerge con referencia a la simplicidad y al reduccionismo. La cuestión es: ¿qué sentido tiene la totalidad desde la complejidad? Es evidente que no tiene el mismo sentido, si es que tiene alguno, desde la simplicidad. La noción compleja de la realidad tiene referentes externos a partir de los cuales y por contraposición, incluso podríamos decir dialéctica, se ha ido generando como paradigma epistemológico. La complejidad, en parte es por los problemas que se plantean desde la simplicidad. El referente de la complejidad en este sentido de emergencia está en la simplicidad, pero hay otro caso similar a éste, que es la totalidad. No sólo reducimos sino que pensamos en términos de totalidades; en el fondo es una manifestación del reduccionismo, pero no desde el punto de vista de la simplificación, sino por la necesidad que tenemos, a menudo, de entender de modo absoluto las realidades, las entidades, etcétera. Tendemos a formar absolutos. Esto se puede considerar como una visión de la realidad en términos epistemológicos de totalidades, el paradigma de la complejidad tiene este otro referente que todavía no ha sido estudiado³².

Intervenir la figuración conceptual de la *totalidad* desde los enfoques de la complejidad como construcción epistemológica que debele desde dónde se mira y desde d’onde se habla, supone regresar a uno de los cuestionamientos que inauguran este ensayo: ¿Referencialidad? ¿Novedad? ¿Visibilidad? ¿Cómo estas dimensiones intervienen en la noción de

31 “...todo límite no es quizás sino un corte arbitrario en un conjunto infinitamente móvil”. Cfr. Michael FOUCAULT, M (1990): *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, p. 62.

32 MUNNÉ, F (s/f): “El retorno de la complejidad y la nueva imagen del ser humano”, *Revista Interamericana de Psicología*. s/l.

totalidad? ¿Cómo acceder a una nueva comprensión del fenómeno “despojándolo” de su tradición? La emergencia de nuevas formulaciones no implica desechar el sentido de la tradición, todo lo contrario, supone más bien el deseo de aprehensión de una realidad cuya única certeza se escapa como arena entre los dedos, una realidad cuya única verdad es, paradójica o afortunadamente la incertidumbre.

Con Fernando Pessoa y el *Libro del desasosiego* quiero terminar

(...) damos comúnmente a nuestras ideas de lo desconocido el color de nuestras nociones de lo conocido: si llamamos a la muerte sueño, es porque parece un sueño por fuera; si llamamos a la muerte una nueva vida, es porque parece una cosa diferente a la vida. Con pequeños malentendidos con la realidad construimos las creencias y las esperanzas y, vivimos de las certezas a las que llamamos panes, como los niños pobres que juegan a ser felices.

Creo, estoy seguro de ello que vale la pena aceptar el reto de una indagación epistemológica por lo profundo.