

Hermenéutica y complejidad²

Hermenéutica and complexity

Luis Fernando Bravo³

Recibido: 05 - 03 - 07 • **Revisado:** 14 - 03 - 07 • **Aprobado:** 20 - 03 - 07

Resumen

Se presentan los resultados de la investigación sobre las relaciones entre Hermenéutica y Complejidad, investigación que se inició en el año 1994, en el marco de la preparación de la visita a Colombia del profesor Edgar Morin. Estos resultados muestran una categoría central, que permite relacionar a Morin con Michel Serres en una perspectiva hermenéutica. Tal categoría es denominada *comprensión dialógica*.

Palabras clave

Hermenéutica, complejidad, ciencia, comprensión dialógica, articulación, inter y transdisciplinariedad.

2 El presente artículo es un adelanto de la investigación realizada por el Departamento de Humanidades de la Universidad Santo Tomás.

3 Docente Investigador USTA, filósofo, magíster en Investigación Social Interdisciplinaria: forma parte del Grupo de Investigación *Bucleantes*, clasificado en la categoría A por Colciencias. Correo electrónico: bravo66@telesat.net.com.

Abstract

Here we present the results of an investigation about relationships between Hermeneutic and Complexity. Such investigation begun in 1994 previous to the visit of Edgar Morin to Colombia. These results show a main category that allows a relation between Morin and Serres in an hermeneutical perspective. Such category is denominated *dialogical comprehension*.

Key words

Hermeneutic, complexity, science, dialogical comprehension, articulation, interdisciplinary study, trans-disciplinary study

Introducción

¿Es la comprensión dialógica una estrategia epistémica y política sin esclarecer en la constitución interdisciplinaria y transdisciplinaria de los saberes?

Esta pregunta-problema nace de la necesidad de re-pensar la comprensión dialógica en el contexto de los acelerados procesos de globalización y fragmentación del mundo contemporáneo, que implican a su vez una transformación radical en el que:

el espacio social está cambiando y necesita nuevos mapamundis que ayuden al hombre a circular por él. Las ciencias, sus métodos y sus invenciones, las técnicas, el trabajo, la familia, la escuela, las empresas, las fábricas, las naciones y la política, las fronteras, la riqueza y la pobreza, la violencia, el derecho, la muerte ¿Cómo serán? ¿Dónde viviremos y con quién? ¿Cómo nos ganaremos la vida? ¿Cómo deberemos comportarnos? (Serres, 1995).

Preguntas que cuestionan el estatus mismo de los saberes y su estratégica relación con los sueños, las esperanzas y los temores del hombre contemporáneo en un mundo que ha devenido planetario. Por ello, actualizar el sentido de la dialógica como estrategia fundamental de comprensión transdiscipli-

naria se hace necesario, como desafío hermenéutico de la razón práctica. Es decir, del esclarecimiento de las implicaciones epistémicas y políticas de la dialógica, depende en buena medida la orientación en la acción. La condición misma del ser ahí (Dasein), interroga por el develamiento de las finalidades, las posibilidades y la determinación de las preguntas fundamentales que abren horizontes de sentido. De allí que, desde una ontología regional y provisional, se puedan articular sujetos, objetos y contextos.

Por otra parte, la emergencia de una mayor conciencia de las interretroacciones de los fenómenos biológicos, interacciones sociales y de los procesos de auto-eco-organización de los sistemas, han dejado en claro la urgencia de comprensión-explicación de la complementariedad de los antagonismos, de tal forma que la complejidad misma de la vida no sea reducida, ni mutilada, ni simplificada, porque, al decir de Michel Serres:

se trata de algo más que eso: de la necesidad de volver a examinar e incluso firmar el contrato social primitivo. Este último nos reunió para lo mejor y para lo peor, según la primera diagonal, sin mundo; ahora que sabemos asociarnos frente al peligro, hay que entrever, a lo largo de otra diagonal, un nuevo pacto que hay que firmar con el mundo: el contrato natural (Serres, 1991, p. 3).

Situación que nos lleva a señalar un desafío de contextualización enunciado por Edgar Morin así:

pero, por aleatorio y difícil que sea, el conocimiento de los problemas claves del mundo, de las informaciones clave que conciernen a ese mundo, debe intentarse so pena de imbecilidad cognoscitiva. y tanto más cuanto, hoy, el contexto de cualquier conocimiento político, económico, antropológico, ecológico, etc., es el propio mundo (Morin, 1993, p.191).

Examinar la pertinencia de la dialógica como estrategia epistémica y política, requiere de la articulación de las disciplinas y de repensar el problema de la comprensión, en términos paradigmáticos con sus consecuentes derivaciones políticas en el ámbito mismo de los dispositivos de poder así:

los problemas son interdependientes en el tiempo y en el espacio, mientras que las investigaciones disciplinarias aíslan los problemas unos de otros. Existe ciertamente, en especial por lo que concierne al entorno y al desarrollo, una primera toma de conciencia que conduce a promover investigaciones interdisciplinarias pero, a pesar de una concesión de importantes créditos a este efecto, los resultados son escasos porque los diplomas, carreras, sistemas de evaluación se llevan a cabo en el marco de las disciplinas. Hay, sobre todo, una resistencia del establishment mandarín-universitario al pensamiento transdisciplinario, tan formidable como lo fue la Sorbona del siglo XVII al desarrollo de las ciencias (Morin, 1993, a. p.192).

Por ello, más que establecer un marco completamente definido, queremos señalar algunos conceptos como marcas en el camino de la reflexión, en un ejercicio cartográfico, con la pretensión de establecer los límites y los alcances de la comprensión dialógica en términos de la actual reflexión hermenéutica en el caso de Hans Georg Gadamer, del pensamiento complejo, particularmente en la obra de Edgar Morin.

La comprensión dialógica: entre la hermenéutica y el giro lingüístico

Origen y desarrollo de la hermenéutica

Fuentes de la hermenéutica

El origen de la palabra hermenéutica tiene una connotación mítica, en efecto Heidegger, en un diálogo acerca del habla pone en evidencia este origen primigenio: "la expresión hermenéutico deriva del verbo griego *ermeneiein*, esto se refiere al sustantivo *ermeneis*, que puede aproximarse al nombre del dios Hermes... Hermes es el mensajero divino, trae mensajes del destino; *ermeneiein* es aquel hacer presente que lleva al conocimiento en la medida en que es capaz de prestar oído al mensaje (Cf. Heidegger. 1987, p. 110). En el diálogo platónico con los poetas son: *ermenes eisin toon theon* (mensaje-

ros son de los dioses) interpretan significados oscuros, textos proféticos y misteriosos. En Aristóteles, la segunda parte del Organón lleva el título de *Peri Hermeneias* (sobre la interpretación) y se refiere, no a una ciencia en particular, a la significación misma, significación de las palabras, del verbo, de la proposición y en general del discurso. Hay *hermeneia* porque logos es polisémico, es “a la vez discurso, frase, sentido, ley del mundo, razón” (Cf. Rubio, 1988, p. 7).

El lenguaje como expresión del pensamiento, es concebido como símbolo: “Las palabras como símbolos hablados, o signos, o afecciones del alma; las palabras escritas son signos, de las palabras habladas” (ibidem.) esta función simbólica del lenguaje es representación de la realidad, es decir, interpretación.

En Aristóteles no se encuentra una teoría de la interpretación como tal, pero sí a través de la retórica y la poética se abordan problemas referentes a la representación. Uno de los problemas tematizados por Aristóteles es el de la traslación del sentido a través de la metáfora, definida así, tanto en la retórica como en la poética: “la metáfora consiste en trasladar a una cosa un nombre que designa otra, en una traslación de género a especie, o de especie a género, o de especie a especie o según una analogía” (Ricoeur, 1985, p. 222). Este sentido desplazado nos ubica en el problema del símbolo y su plurisignificación en términos de la argumentación y de la vida de la praxis, en contraste con el desarrollo de la lógica y su pretensión de univocidad del lenguaje.

La segunda fuente de la hermenéutica se desarrolló por dos caminos distintos, pero con una intención análoga, la normatividad interpretativa. Estos caminos son: en primera instancia, la exégesis bíblica y en segunda, la exégesis jurídica.

Para la tradición bíblica el problema fundamental está determinado por el texto sagrado, y se deriva de éste uno más específico: el conflicto entre el sentido literal (*sensus litteralis*) y el sentido espiritual (*sensus spiritualis*), problema que se resuelve a través de la historia de la iglesia.

Ya en el siglo IV se han fijado las columnas maestras de la hermenéutica en la iglesia antigua: por una parte, la doctrina de los distintos sentidos de la Escritura; por otra, la doctrina de la función normativa de la interpretación de la *regula fidei*. Para la Patrística, la primacía está dada por el sentido espiritual al que se subordina el sentido literal de la Escritura; que tiene su norma obligatoria en la tradición doctrinal garantizada por la autoridad eclesiástica. A diferencia de este énfasis de la Patrística, en la escolástica se invierte el principio interpretativo, que dice: en cuestiones de fe o verdad la fuerza argumentativa sólo corresponde al sentido literal y el sentido espiritual sólo se tiene en cuenta siempre que esté confirmado por el sentido verbal. El trato personal con la escritura se convierte en un asunto de lectura edificante privada, pero no obligatoria, mientras que la forma dogmática de la lectura establece verdades generales y obligatorias.

Con la reforma, el énfasis interpretativo es desplazado de la autoridad dogmática de la iglesia a la autonomía de las escrituras, fundada en la tesis de Lutero de la "autoexplicatividad de la escritura". Así el paso de la Edad Media a la Edad Moderna se da de formas muy diversas y propiamente sólo hay dos puntos comunes a todas las posiciones: el esfuerzo de basar la exégesis en un texto fidedigno, y la orientación de la exégesis en el problema del contenido de la escritura: el asunto del que la escritura habla.

En segunda instancia el origen de la hermenéutica jurídica sigue el camino que desarrolló el derecho republicano romano, en virtud de la interpretación de los magistrados, que elaboraron una rigurosa disciplina, toda la técnica y al mismo tiempo el arte de la interpretación creadora. Con la ampliación del imperio romano, llevada a cabo por Justiniano I (482 – 565) obligó al imperio a la recopilación de las legislaciones anteriores de Derecho Romano en su *Hábeas Juris Justinianus*, y a la vez dictó normas precisas para los intérpretes futuros que ampliaron más todavía su alcance y eficacia jurídica. Esta tradición es recogida por las grandes escuelas medievales de derecho, como la de Bolonia, a través de las glosas derivadas de la colección de interpretaciones, que en las diversas circunstancias históricas había tenido la interpretación de la ley.

Hermenéutica moderna

Para Wilhelm Dilthey la pretensión de la interpretación de la reforma de Lutero, quería hallar sólo en el texto bíblico el sentido de la palabra Dios, libre de la tradición dogmática de la Iglesia, no se realiza, ya que ésta se hace dogmática al presuponer la unidad de la Biblia, sin tener presente el contexto relativo a cada escrito, su objetivo y su composición. Afirmación que Dilthey puede hacer gracias al desarrollo de la ilustración histórica.

En el siglo XVIII, la hermenéutica tuvo que sacudirse de todas las restricciones dogmáticas, para liberarse a sí misma, como significado universal de un organon histórico, en aras de una comprensión adecuada de las escrituras. Se trata, entonces, de recobrar el nexo vital con la realidad histórica a la que pertenece cada documento histórico individual. Así, ya no existe diferencia entre textos sagrados y profanos, existe sólo una hermenéutica, que abarca todo el problema historiográfico: "la historia universal es en cierto modo el gran libro oscuro, la obra completa del espíritu humano escrita en las lenguas del pasado, cuyo texto ha de ser entendido" (Gadamer, 1977, p. 230).

La hermenéutica al transformar su posición, al servicio de una tarea dogmática, a la de un organon histórico, sufre un cambio en su esencia: cambio operado también en el interior de la filología, referida irreflexivamente al carácter paradigmático de la antigüedad clásica. El sentido de los textos deja de ser estático, es un sentido aprendido sólo en relación con el texto histórico que da significado tanto a la parte como al todo.

Todo esto confirma, que en los dos caminos de la filología y la teología, es un mismo proceso que al final desemboca en la concepción de una hermenéutica universal, cuya tarea ya no tiene como presupuesto un carácter modelico especial de la tradición (Gadamer, 1977, a, p. 230).

El proyecto hermenéutico de Schleiermacher

El proyecto hermenéutico de Schleiermacher adquiere una perspectiva universal, por cuanto es la comprensión misma la que se hace problemática.

Schleiermacher trata de fundamentar teóricamente el procedimiento interpretativo que comparten tanto teólogos como filólogos.

La tarea especial de la comprensión es necesaria cuando aparece o se produce el malentendido, es decir, el entendimiento inmediato no se realiza. El otro se hace extraño y sólo rehaciendo el camino de cómo ha llegado el otro a su opinión se renuncia a un sentido compartido. Volverá el esfuerzo de la comprensión su atención a la individualidad del tú para considerar su peculiaridad.

La tarea que plantea Schleiermacher es aclarar el procedimiento del comprender. No trata de remitirse a la unidad del contenido definido por un cañón, sino de comprender la individualidad del hablante o del autor. Para lograr esta comprensión, además de la interpretación gramatical, es necesaria la interpretación psicológica que “es en última instancia un comportamiento divinador, un entrar dentro de la constitución completa del escritor, una concepción del discurso interno de la confección de la obra” (Gadamer, 1977, b. p. 241). Hay que comprender cada texto como expresión vital del individuo, dejando en suspenso lo que dice.

Pero el interés de Schleiermacher no era el del historiador sino el del teólogo, su objetivo era la recepción concreta de los textos sagrados. Por eso, su teoría hermenéutica estaba todavía muy lejos de una historiografía que pudiese servir de organon metodológico a las ciencias del espíritu.

La hermenéutica de Wilhem Dilthey

La obra de Dilthey es continuación y superación del proyecto hermenéutico de Schleiermacher. Continuación porque retoma el aspecto psicológico de la interpretación y superación, porque su tarea adquiere un piso más firme para la fundamentación de las ciencias del espíritu; trata, entonces, de completar la crítica Kantiana de la razón pura con una crítica de la razón histórica. Es el problema que Dilthey recoge de su tiempo: el problema del conocimiento histórico.

Por otro lado, el desarrollo de las ciencias del espíritu y del positivismo como la filosofía, plantean a Dilthey la oposición entre explicar (*erklären*) y comprender (*verstehen*). Las ciencias naturales mediante proposiciones teóricas y la construcción de modelos, dan explicación de las cosas; en las ciencias del espíritu, por el contrario, las relaciones se resuelven en reconstrucciones miméticas, gracias a la homogeneidad de sujeto y objeto. ¿Cómo elevar a ciencia la experiencia histórica?, pregunta que se hace Dilthey para plantear que es necesario, críticamente, establecer las categorías de posibilidad del conocimiento.

El giro lingüístico

La importancia de Husserl para la hermenéutica es un hecho reconocido por los hermeneutas. Ricoeur en el conflicto de las interpretaciones, habla del injerto de la fenomenología como planta joven que recibe la yema de la vieja tradición hermenéutica. Heidegger, citado por Rubio:

retoma la reflexión en torno a la intuición categorial, Husserl ha liberado al ser de su fijación en el juicio... gracias a este esfuerzo yo tenía finalmente el suelo: ser, no es un simple concepto, una pura abstracción obtenida gracias al trabajo de la deducción (Rubio, 1988, p. 83).

Gadamer reconoce que en su indagación debe a Husserl conceptos tan importantes como: horizonte, vivencia, constitución, etc. De esta raíz nutricia se desprende el giro ontológico operado al interior de la hermenéutica y básicamente de la analítica existencial de Heidegger: en la facticidad del ahí se constituye la estructura de la temporalidad como determinación ontológica de la subjetividad. Para Heidegger: el ser mismo es tiempo. Así, “la fenomenología hermenéutica de Heidegger y la analítica de la historicidad del estar ahí se proponía una renovación general del problema del ser, más que una teoría de las ciencias del espíritu o una superación de las aporías del historicismo” (Gadamer, 1977, p. 323).

Gadamer parte de esta radical fundamentación para definir la universalidad de la hermenéutica, entendiendo el comprender como el modo de ser propio del estar ahí:

designa el carácter fundamentalmente joven de estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca. El que el movimiento de la comprensión sea abarcante y universal no es arbitrariedad ni inflación constructiva de un caso unilateral, sino que está en la naturaleza misma de la cosa (Gadamer, 1977, a. p. 12).

Pretende Gadamer:

rastrear y mostrar lo que es común a toda manera de comprender: que la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo respecto de un objeto dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es, al ser de lo que se comprende (Gadamer, 1977, b. p. 13).

El recorrido empieza con la experiencia del arte, mostrando: “la experiencia de la obra de arte supera por principio siempre cualquier horizonte subjetivo de interpretación, tanto el del horizonte subjetivo de interpretación, tanto el del artista como el de su receptor” (Gadamer, 1977, c. p. 14). Por otro lado, la obra de madurez de Gadamer, *Verdad y método*, está dedicada al problema de la historia, desarrollando el concepto de conciencia de la historia efectual: “con él se designa por una parte lo producido por el curso de la historia y a la conciencia determinada por ella, y por la otra a la conciencia de este mismo haberse producido y estar determinado” (p. 16).

Panorámica actual

El desarrollo actual de la hermenéutica sigue fundamentalmente esta reflexión filosófica, en la que se explicitan los principios de todo comprender. En la perspectiva de Ricoeur su arribo a la hermenéutica se da por la búsqueda en el problema de los significados indirectos de los mitos, los sueños, las metáforas, entre otros. Ricoeur recorre el camino de la semiología y el de

la semántica, lo que él llama momento estructural, derivado en una comprensión existencial como autocomprensión. Habermas y Apel recurren a la hermenéutica para resolver el problema del acuerdo intersubjetivo que está en la base de la construcción de teorías, e implica una serie de problemas metódicos y metodológicos que es necesario dilucidar intrínsecamente a este problema. Estos autores desarrollan el problema de la validez, conservando cada uno su específico modo de acceder a él.

Esta panorámica del desarrollo de la hermenéutica nos permite descubrir que ésta es una reflexión amplia y diversa, que ha adquirido una importancia filosófica inimaginable con una larga tradición; que gracias a su reactualización ha abierto los horizontes para una indagación que ha dado sus frutos y con un prometedor futuro para las ciencias humanas.

El problema de la comprensión en hermenéutica

El problema de la comprensión se inscribe en el contexto más amplio y complejo, el del status epistemológico de las ciencias humanas, es la discusión que durante el pasado siglo ha ocupado a filósofos, sociólogos, entre otros, y quienes señalan a la comprensión como énfasis de la orientación de las ciencias humanas, y a la explicación como propia de las ciencias naturales.

Por tal razón, en este apartado desarrollaremos en primer término el problema de la comprensión (*verstehen*) como problema central en la evolución de la hermenéutica, y fundamental para la discusión epistemológica de las ciencias humanas o del espíritu (Dilthey). En segundo término, siguiendo a Apel, mostraremos la estrecha relación de la filosofía analítica, como reflexión relevante sobre el lenguaje, con el problema de las ciencias humanas, para derivar luego en el llamado Giro Lingüístico de las ciencias sociales.

*** El problema de la comprensión (*verstehen*)**

Necesariamente una discusión en torno a la postura epistemológica afrontada desde la hermenéutica nos lleva a tratar el problema de la comprensión como problema central y fundamental. Paralelo a esta opción se desarrolla

el tan discutido tema de las ciencias humanas y su problemática ubicación como ciencia, respecto de los alcances de las ciencias de la naturaleza, que básicamente determina el curso de la discusión.

El tema de la comprensión ha estado presente desde la hermenéutica romántica de Schleiermacher hasta las actuales disquisiciones habermasianas. Con Schleiermacher recibe un trato generalizable filosóficamente, a la vez que se convierte en una opción metódica capaz de obtener un conocimiento válido con rango de cientificidad; de aquí que Schleiermacher se ocupe de determinar los elementos subjetivos (psicológicos) y objetivos (gramaticales) de toda interpretación, siguiendo como itinerario: “encontrar el principio germinativo, es decir, la unidad y dirección propias de la obra (tarea psicológica), luego, la comprensión de la composición como realización objetiva, y a continuación, la comprensión de la meditación como realización genética (ambas tareas de la interpretación técnica). Por fin, encontrar las ideas adyacentes como efecto continuado de la vida en general (tarea psicológica) (Cf. Cuervos, p. 27).

Antes de considerar cómo Dilthey asume el problema de la comprensión, se plantea el problema del método como guía clave para la autorreflexión lógica de las ciencias del espíritu, planteado por John Stuart Mill, da ya una idea de su autoconcepción. Con Mill se considera posible la aplicación del método inductivo a las ciencias morales y sociales; aunque sin la misma precisión que en las ciencias naturales. Pero lo que no tiene en cuenta este análisis es que: “el verdadero problema que plantean las ciencias del espíritu al pensamiento es que su esencia no quede correctamente aprehendida si se las mide según el patrón del conocimiento progresivo de leyes” (Gadamer, 1977, p. 32). Las pretendidas regularidades predecibles se hacen inaprensibles y no podría tomarse como regla general lo que pasa con un hecho concreto.

En las ciencias del espíritu

su idea es más bien comprender el fenómeno mismo en su concreción histórica y única. Por mucho que opere en esto la experiencia general, el objetivo no es confirmar y ampliar las experiencias generales para alcanzar el conocimiento de una ley del tipo de cómo se desarrollan los

hombres, los pueblos, los estados, sino comprender cómo es tal hombre, tal pueblo, tal estado, que se ha hecho de él, o formularlo muy generalmente, cómo ha podido ocurrir que sea así (Gadamer, 1977, a. p. 33).

A partir de este inicial desarrollo, Dilthey retoma el problema tratando de fundamentar la posibilidad de una interpretación universalmente válida; fundamentación que parte de una drástica dicotomía entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu: “las ciencias de la naturaleza explican (*erklären*), las ciencias del espíritu comprenden (*verstehen*)” (Cuervos, p. 31). Realizar una crítica de la razón histórica se constituye en el objetivo fundamental para Dilthey, que se concreta en establecer una teoría del arte de comprender las manifestaciones de vida fijadas por escrito. La naturaleza de la comprensión se sintetiza en la tríada constitutiva del proceso hermenéutico: “tenemos que la conexión de vivencia (*erlebnis*), expresión (*ausdruck*) y comprensión (*verstehen*) constituye el método propio por el que se nos da lo humano como objeto de las ciencias del espíritu” (Cuervos, a. p. 37). Así Dilthey asume la vivencia como objetivaciones que se plasman y expresan en el espíritu humano del que somos copartícipe.

Para la visión neopositivista impulsada por el círculo de Viena, el ideal de una ciencia unificada llevó a varios teóricos a reducir la comprensión a una experiencia empática de meterse en los estados mentales de un sujeto ajeno, como comportamiento, guiados naturalmente desde presupuestos empiristas. Por otro lado, la fase de la discusión viene planteada por el giro post-empirista de la ciencia como teoría analítica en la que se concluye fruto del debate entre Kuhn, Popper, Lakatos, Feyerabend, que:

1. los datos con los que hay que contrastar la teoría no pueden ser descritos con independencia del lenguaje teórico de cada caso, y
2. que las teorías no se eligen normalmente según los principios del falsacionismo, sino en la perspectiva de paradigmas que como se ve se intentan precisar las relaciones interteóricas se comportan entre sí de forma parecida a como lo hacen las formas particulares de vida (Habermas, 1987, p. 156).

Es decir, que incluso en la formación de teorías en las ciencias naturales los modelos analíticos–explicativos responden a interpretaciones de tipo hermenéutico comprensivo en un complejo proceso de auto interpretación. Es interesante señalar precisamente la crítica hecha por Husserl a las ciencias, que radica en su pretendida objetividad a ultranza desconociendo que los datos que ésta recoge son dados en el mundo de la vida como dato anterior y precategórico fundamento de las observaciones del científico (en el cual se sitúa como lego). De ahí que sus complicados modelos no son más que una de tantas formas de interpretar el mundo.

Habermas discute la posición de las ciencias sociales en el marco de la problemática de la comprensión, derivando de ello el status epistemológico y metodológico de dichas ciencias. Es parte de la consideración de Giddens (citado por Habermas) quien plantea la doble tarea hermenéutica propia de las ciencias sociales. Dicha tarea nace de la especial situación en la que se halla el investigador social frente a los hechos que trata de describir:

Giddens habla de una doble tarea hermenéutica porque en las ciencias sociales los problemas de comprensión no sólo entran en juego a través de la dependencia de la comprensión por debajo del umbral del desarrollo teórico, a saber. En la obtención y no sólo en la descripción teórica de los datos (Habermas, 1987, a. p. 159).

En la obtención de los datos uno se encuentra con un mundo simbólicamente estructurado, del cual él hace parte y es su saber preteórico. Así, este lenguaje con el que se topa no puede ser asumido como neutral.

Esta doble tarea hermenéutica trae consecuencias metodológicas que se hacen problemáticas, tanto en la definición objetiva de las ciencias sociales como en el específico modo de acceder a ellas. Habermas hace el recuento de estas dificultades a través de los estudios realizados por H. Skjervheim en 1959. La tesis principal consiste en que la comprensión es un modo de experiencia, y como tal los significados simbólicos deben considerarse como datos. La “percepción” de emisiones o manifestaciones simbólicas marca una diferencia básica con las ciencias naturales, en el análisis de esta percepción

es necesario entablar una relación intersubjetiva. Sólo por la participación se puede entender el significado de dicha emisión o manifestación, a diferencia de las ciencias naturales en la que el investigador, en su papel de observador asume una actitud objetiva y objetivante. En este plano, las observaciones las hace cada uno por sí solo y al confrontarlas, si coinciden, se asegura la objetividad de la observación. La comprensión de un significado no se puede realizar solipsísticamente.

De acuerdo con Habermas; "los significados, ya se encarnen en acciones, en instituciones, en productos del trabajo, en contexto de cooperación o en documentos, solo pueden ser alumbrados desde dentro" (Ibíd. p. 160). Pero se pregunta si este alumbramiento desde dentro (actitud realizativa) puede preservar la objetividad de la comprensión. Skjervheim parte de la fundamental ambigüedad de las ciencias sociales, en la que el otro está ahí en su doble condición, como un objeto para mí y como la de sujeto conmigo. En el desarrollo de las implicaciones metodológicas de esta ambigüedad encuentra Skjervheim que la actitud realizativa considera al otro en sus manifestaciones encarnadas simbólicamente y orientadas por pretensiones de validez, de esta forma se salvaguarda la objetividad de la comprensión.

Por otro lado, la participación del científico social se orienta a un nivel diferente, no coincide con el sistema de acción observado, trata de develar bajo qué condiciones son aceptables, se representan las razones y a la vez las críticas. Así, supera la mera descripción objetivista (actitud de tercera persona) para tomar postura frente a ellas, implicando una participación con el mismo tipo de rendimientos interpretativos. Los nexos internos de sentido exigen necesariamente para su comprensión de la participación del interprete. De esta manera, Habermas hace ver "que el método de la comprensión pone en cuestión el tipo habitual de objetividad del conocimiento" (Habermas, 1987, b. p. 165).

Este recorrido por el panorama reflexivo del problema de la comprensión, nos permite hallar indicaciones de la complejidad a la que nos vemos enfrentados en la definición epistemológica y metodológica de las ciencias humanas. Sólo hemos pretendido abrir los horizontes temáticos de una discusión aún

problemática y abierta para ulteriores trabajos que puedan ahondar en el preguntar y en la construcción de las respuestas necesarias.

* **Filosofía analítica y ciencias del espíritu**

Teniendo como hilo conductor la reflexión realizada por Apel en su obra *La transformación de la filosofía*, mostraremos el desarrollo de la filosofía analítica, en la que el lenguaje desempeña un papel central y paradigmático. Este desarrollo nos permitirá llamar la atención sobre la estrecha relación entre la filosofía analítica y las ciencias del espíritu, de tal forma que, según Karl Otto Apel, el problema hermenéutico compete también a las ciencias de la naturaleza, específicamente en la construcción de teorías.

La radicalización realizada por Heidegger y Gadamer de una hermenéutica ontológica, ha mostrado, por un lado, las condiciones cuasi-trascendentales de la comprensión, y por otro, ha colocado a la comprensión en un nivel autónomo frente a la explicación, de tal forma que liberándose de la reducción metódica, ha demostrado que el acuerdo intersubjetivo es el eje de autoreflexión lógica de las ciencias en el que prima la relación sujeto–sujeto sobre la relación sujeto–objeto. De esta radical consideración se deriva el concepto de complementariedad de una filosofía analítico–lingüística constructiva y la hermenéutica lingüística “que consiste en reconstruir el acuerdo lingüístico inmediatamente presente en la dimensión pragmática del uso dialógico del lenguaje” (Apel, 1985, I, p. 25). La reflexión tiene como *a priori* la comunidad de comunicación en la que se realiza el acuerdo intersubjetivo, constituyéndose trascendentalmente en condición de validez para superar la abstracción realizada por la lógica de la ciencia.

Es necesario dar cuenta de su triple relación en el conocimiento en aras de una teoría pragmático–trascendental de la ciencia, así “el llamado contexto de descubrimiento ya no se consideraría como un tema puramente empírico – psicológico de la ciencia particular, ni sería separado del contexto de justificación meta – científico, sino que debería conectarse con el problema hermenéutico – trascendental de construir nuevos juegos lingüísticos u horizontes de sentido” (Apel, 1985, I, a. p. 28).

Apel parte de esta complementariedad para reflexionar en torno al desarrollo de la filosofía analítica, planteando desde esta perspectiva una fundamental ambigüedad metódica metodológicamente al interior de éstas, que consiste en que el problema del lenguaje como eje es compartido por las ciencias humanas, pero se distancian en la concepción metodológica bajo presupuestos cientificistas. Apel no quiere reeditar la discusión entre explicar y comprender.

El término “filosofía analítica” designa no tanto su referencia a los métodos analíticos-causales, ni a los estados de cosas objetivos sino a las proposiciones de la ciencia (natural). Se pregunta y distingue entre proposiciones con sentido y proposiciones carentes de él. Así, el problema del significado sería el correlato positivo del problema de la comprensión, cuya finalidad es hacer teoría de la ciencia objetiva partiendo del problema del lenguaje. Sin embargo, el propósito de Apel no termina en hacer explícita dicha finalidad, se orienta a señalar su ambigüedad y aporía con respecto a la comprensión.

La primera fase de la filosofía analítica está determinada por el primer Wittgenstein, el del *Tractatus*, en el cual el análisis lógico de las proposiciones está íntimamente relacionado con la teoría descriptiva. Para E. Russell y Wittgenstein “el hombre primeramente conoce el mundo fácticamente presente en sus elementos (*principle of Acquaintance*), luego los designa unívocamente (según el principio *unum nomen, unum nominatum*) y por último, mediante la combinación de los nombres en proposiciones y proposiciones complejas, erige teorías sobre el mundo (Cf. Apel, 1985, I, b. p. 291).

Pero esta consideración tiene dos aporías que resolver, por un lado, encontramos que toda proposición con sentido es aquella que se coordina con los elementos del mundo, sin embargo, las proposiciones que refieren al sistema lingüístico no se coordinan de esta forma y en conclusión serían proposiciones carentes de sentido; por otro lado, la fundamentación de esta postura está en la relación sujeto-objeto en la que una reflexión acerca del sentido histórico del hombre y del lenguaje es imposible. Aun más, no habría posibilidad de entendimiento intersubjetivo ni de la autocomprensión del hombre dadora de sentido.

La segunda fase del desarrollo de la filosofía analítica está marcada por el positivismo lógico y su intento de asumir las proposiciones de creencia como conductas observables que pueden ser comprendidas y explicadas por sus motivos, hallando en los enunciados las condiciones y las leyes que den cuenta causal de los hechos:

El presupuesto incuestionado de la explicación nomológica (causal o, por lo menos, estadística) de procesos objetivos como la única meta concebible del conocimiento científico domina también a la teoría neopositivista de la ciencia precisamente ahí donde asume la posibilidad de una ‘comprensión’ de la conducta humana (Apel, 1985, I, c. p. 296).

El método de análisis neopositivista del lenguaje se basa en la reconstrucción del lenguaje científico, mediante la superación de una sintaxis lógica, propia de la ontosemántica (posición metafísica fundamentada en la relación sujeto-objeto) de la forma lógica, que adoptara como criterio del sentido la traducibilidad a un lenguaje artificial empírico, es decir, a un lenguaje en el que –sobre la base del vocabulario y la sintaxis lógica– pudieran construirse con exactitud los enunciados de la ciencia natural y sólo éstos. Este convencionalismo resultante, permitirá poner el énfasis en la dimensión pragmática en la que los enunciados básicos en el uso científico del lenguaje son decididos “en la práctica por el acuerdo entre los entendidos en la materia” (Apel, 1985, I, d. p. 306). Dimensión claramente hermenéutica, que a la vez supera la ontosemántica como inicial posición metafísica.

La tercera fase de la filosofía analítica está precedida por este ámbito pragmático y específicamente por el uso del lenguaje. Aquí es decisiva la reflexión del último Wittgenstein en sus investigaciones filosóficas, en especial, su concepción de los juegos lingüísticos. Apel los define así: “un juego lingüístico puede definirse provisionalmente como una unidad de uso lingüístico, expresión corporal, praxis comportamental y apertura al mundo que funciona como forma de vida” (Apel, 1985, I, p. 307). El sentido de los enunciados se establece si corresponden a un determinado juego lingüístico en el que por el manejo de unas reglas es posible entender el enunciado, ya no por sí, sino en un determinado contexto.

Queda claro que el nivel consensual en aras del acuerdo supone una comunidad de comunicación como a priori que fundamenta la construcción de sentido, y a la vez indica una complementariedad con las categorías gramaticales, como análisis del lenguaje. De esta forma Apel concluye: “mientras que es absurdo esperar, en el plano de lo que N. Chomsky llama competencia lingüística (gramatical, y en ocasiones, semántica) una síntesis de los diversos modos de comprender lingüísticamente, tiene pleno sentido esperar, en el plano de la competencia comunicativa (que no sólo depende de su performance en un lenguaje particular sino que, como muestra cualquier traducción también depende de universales pragmáticos), un acuerdo lingüístico sobre el sentido entre los que pertenecen a diversas comunidades lingüísticas. Si se acentúa la fuerza de las estructuras semánticas del sistema inmanentes al lenguaje (por ejemplo, el campo semántico o de contenido) –fuerza que acuña previamente toda comprensión del sentido en el plano del uso del lenguaje– es preciso señalar también que esa acuñación del “espíritu subjetivo” por el “espíritu objetivo” de los lenguajes sólo es posible por que éstos mismos, como sistemas, no son evidentemente independientes de la “interpretación”, tal como propuso la concepción logicista del sistema lingüístico: “la posibilidad de acuñar previamente la comprensión subjetiva del sentido implica más bien la posibilidad inversa de reestructurar el componente semántico del lenguaje “vivo”, mediante el acuerdo sobre el sentido logrado pragmáticamente en el nivel del uso del lenguaje” (Apel, 1985, I, f. p. 335).

Con Apel, la reflexión en torno a la validez gravita hacia el problema del lenguaje, que se hace central en las propuestas comunicativas, superando el monologismo de la epistemología que pretende hallar la unidad en el sentido de un único método, objeto y lenguaje. La lingüística en su desarrollo histórico sigue la doble vertiente de sus modelos analíticos: por un lado, está la teoría generativa que hace de ésta un análisis fundamentalmente semántico, que trata mediante los conceptos de coherencia determinar el sentido como significado; y por otro, la inclusión en el análisis del contexto desde la perspectiva pragmática, permaneciendo en la inmanencia de éste, es decir, la dimensión intersubjetiva no es tenida en cuenta. En consecuencia, la acla-

ración del sentido queda reducida, en términos explicativos, a la descripción analítica formalmente descrita por operaciones lógico-semánticas en un contexto en el que el mundo es un mundo posible anticipado y constatado analíticamente.

El desafío de complejidad

Conocer el conocer será pues la consigna que permite asumir el desafío de complejidad. Son las evidencias empíricas las que en un “progreso del saber” amplían los espacios de ignorancia. Restituir el campo de la observación en sus caras poliédricas, en un primer plano partirá de admitir que “el conocimiento espiritual es la emergencia última de un desarrollo cerebral, en el cual se acaba la evolución biológica de la hominización y comienza la evolución cultural de la humanidad” (Morin, 1994, p. 220). Edad de hierro planetaria en tanto los límites de los sistemas de pensamiento y sus contradicciones nos son asumidas en el núcleo mismo de su conformación, es decir, en la organización de las ideas y en sus formas ya de saber o de conocimiento; ya sea en su noología y en su noosfera.

Pero también el saber disciplinado y especializado ha dejado sus frutos incluso sus cegueras. ¿Cómo hacer visible el punto ciego de la observación, es decir, el observador mismo? Pregunta de segundo orden que implica la reflexividad y la autorreferencialidad del conocer mismo. Del sujeto absoluto, pasando por el sujeto relativo, al sujeto reflexivo, nos preguntamos por los órdenes de sujetación: ¿Cómo un sujeto hablante puede decir del sistema hablante que investiga? Así como un biólogo es un trozo de vida que investiga la vida, un sociólogo es un trozo de sociedad que investiga la sociedad (J. Ibañez). ¿De qué realidad hablamos, en qué orden de inteligibilidad nos inscribimos para inventar la misma?

se da a la vez un abismo ontológico y una mutua opacidad entre un órgano cerebral constituido por decenas de miles de millones de neuronas unidas por redes animadas por procesos eléctricos y químicos, por

una parte, y por la otra la imagen, la idea, el pensamiento. Sin embargo, conocen juntos aunque sin conocerse. Su unidad es cognoscente, sin que tengan conocimiento de ello. Se les estudia independientemente el uno del otro, el primero en el seno de las ciencias biológicas, el segundo en el seno de las ciencias humanas. Psicociencias y neurociencias no se comunican, siendo que la cuestión principal para unas y para otras, debiera ser la de su vínculo (Morin, 1994, p. 79).

Propuesta que desde el año 73 realiza Edgar Morin, ya en *El paradigma perdido*, su escrito programático, lo establece:

Así pues, la biología se había confinado voluntariamente en el *biologismo*, o lo que es lo mismo, en una concepción de la vida cerrada sobre el organismo. De forma similar la antropología se refugiaba en el *antropologismo*, es decir, en una concepción insular del hombre. Cada una de estas ramas del conocimiento parecían tener como objeto una sustancia propia, original. La vida parecía ignorar la materia físico-química; la sociedad, los fenómenos superiores. El hombre parecía ignorar la vida. En consecuencia, el mundo parecía estar compuesto por tres estratos superpuestos y aislados entre sí: Hombre-Cultura; Vida-Naturaleza; Física-Química (1992).

Por ello, re-pensar y articular el saber disperso y fragmentado es un desafío que implica asumir la contradicción y la incertidumbre como estrategia y apuesta. La contradicción muestra la insuficiencia de la lógica clásica y la necesidad de reintegrar el tercero excluido que nos permita evidenciar que existen otras formas de racionalidad, o sea, de dar coherencia al mundo que se vive. Asumir la incertidumbre implica la apuesta como decisión ética y política, por cuanto que de la manera como conocemos asumimos los desafíos del futuro, así que el contexto de los problemas claves del mundo, es el mundo mismo. ¿Podemos reflexionar estos problemas claves del mundo? ¿El ciudadano puede disponer de las informaciones necesarias para hacer esta reflexión y en consecuencia decidir ética y políticamente? Los conocimientos están siendo destinados a ser almacenados y utilizados por las multinacionales y los estados, pero no para ser reflexionados. ¿Cómo

comprender localmente lo global y cómo comprender globalmente lo local? No será necesario articular distinguiendo y para ello la propuesta de una reforma del pensamiento y una democratización del saber sería un camino viable y deseable, por ello, para Morin la política se descentra y recorre caminos cada vez más enraizados en la problemática constitución de la historia planetaria:

lo que estaba en los confines de la política (los problemas del sentido de la vida humana, el desarrollo, la vida, la muerte de los individuos, la vida y la muerte de la especie) tiende a pasar al centro. Nos es preciso pues concebir una política del hombre en el mundo, la política de la responsabilidad planetaria, política multidimensional pero no totalitaria. El desarrollo de los seres humanos, de sus relaciones mutuas, del ser social, constituye el propio propósito de la política del hombre en el mundo, que reclama la prosecución de la hominización (Morin, Edgar & Kern, 1993, pp. 173-174).

La supremacía del orden soberano de la física clásica y de las concepciones de naturaleza del siglo XIX que con el desarrollo de la teoría de la relatividad y de la teoría cuántica rompen por dentro la absoluta idea del determinismo, y por efecto de la entropía y la incertidumbre, generan la necesidad de pensar en forma de bucle la interacción entre orden y desorden.

Así pues, es preciso que aprendamos a pensar orden y desorden. Vitalmente sabemos trabajar con el azar: Es eso que se llama la estrategia. Estadísticamente hemos aprendido, en formas diversas, a trabajar con el alea. Hay que ir más lejos. La ciencia en gestaciones esfuerza en el diálogo más rico con el alea, pero para que este diálogo sea cada vez más profundo, hay que saber que el orden es relativo y relacional y que el desorden es incierto (Morin, 1982, p.106).

Por ello, un pensamiento capaz de contextualizar, de articular y distinguir se hace cada vez más urgente en medio de una mayor conciencia de los problemas claves del mundo que se inscriben en el mundo mismo, a mayor planetarización, mayor complejización de las informaciones y de las acciones so pena

de imbecilidad cognitiva si no se logra. El sujeto cognoscente, observador se constituye en los límites para pensar el conocimiento, y su reintegración al ámbito de los problemas claves se hace cada vez más urgente,

el conocimiento humano asocia recursivamente actividad computante y actividad cogitante (pensante), produciendo correlativamente representaciones, discursos, ideas, mitos, teorías; dispone del pensamiento, actividad dialógica de concepción y de la conciencia, actividad reflexiva del espíritu sobre sí mismo y sobre sus actividades; el pensamiento y la conciencia utilizan necesariamente uno y otra, los dispositivos lingüísticos-lógicos, siendo éstos a la vez cerebrales, espirituales y culturales (Morin, 1994, p. 221).

En medio de las rupturas y las emergencias, cada vez se hace más patente la insuficiencia de los modos y las formas del conocer, por ello, dice Ceruti: “hablar de desafío de la complejidad significa tomar en serio el hecho de que no sólo pueden cambiar las preguntas, sino que pueden cambiar también los *tipos* de preguntas a través de las cuales se define la investigación científica” (Ceruti, p. 41). Es decir, que una perspectiva interdisciplinar y transdisciplinar debe asumir la discusión y el desafío que lanza la complejidad como una necesidad epistemológica paradigmática y a su vez como problema ético y político de la constitución de los saberes y sus posibilidades de acción estratégica más allá de los meros programas.

Articular distinguiendo: la interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad

En este marco de comprensión las perspectivas, interdisciplinarias y transdisciplinarias se hacen pertinentes. De esta manera, pensar las disciplinas en sus múltiples relaciones requiere un proceso por niveles, en el que articulando sujetos, objetos, saberes, contextos y praxis, sea posible preservar el sentido de memoria y tradición de la universidad con el carácter móvil de los desafíos locales, que deje lugar para asumir las contradicciones y las incertidumbres de un desafío de complejidad.

Además, hay que hacer el movimiento en sentido inverso: la ciencia física no es el puro reflejo del mundo físico, sino una producción cultural, intelectual, noológica, cuyos desarrollos dependen de los de una sociedad y de las técnicas de observación–experimentación, producidas por esta sociedad. La energía no es un objeto visible, sino un concepto producido para dar cuenta de transformaciones y de invariancias físicas, y que antes del siglo XIX era desconocido. Por tanto, debemos ir de lo físico a lo social y también a lo antropológico, pues todo conocimiento depende de las condiciones, posibilidades y límites de nuestro entendimiento, es decir, de nuestro espíritu-cerebro de *Homo sapiens* (Morin, 1982, p. 315).

El problema de la organización del saber pasa por la conformación e institucionalización de las disciplinas “como una categoría organizadora del conocimiento científico: ella instaaura allí la división y la especialización del trabajo y responde a la diversidad de los dominios que abarcan las ciencias” (Morin, 1998, p. 5). Este proceso que parte del siglo XIX y se consolida en el siglo XX vía la creación de departamentos y la legitimación de objetos y de comunidades de estudio e investigación, genera un control de los saberes que a su vez determina los alcances y límites de lo esperado y de especialización de los campos. A su vez este proceso corre el peligro de la hiperespecialización y de la feudalización de los saberes; de tal manera que esta forma de organización de esta actividad necesita ser ubicada en su historia particular en conexión con la historia social de emergencia de la misma.

Además de este proceso de parcelación, existe una dinámica enriquecedora de conceptos y problemas que migran de una a otra disciplina, como en el caso de la historia del ADN, de la ecología, de la tectónica y la geografía, en fin en la historia de las ciencias las interferencias, las complementariedades empíricas y teóricas son más comunes de lo que se piensa. En este contexto dice Morin: “no se puede romper lo que ha sido creado por las disciplinas, no se puede romper toda clausura. En este sentido pasa con el problema de la disciplina o con el de la ciencia como con el problema de la vida: es necesario que una disciplina sea a la vez abierta y cerrada” (Morin, 1998, a. p. 10). De esta manera la perspectiva que en general se privilegia es la multidisciplinar,

ya que frente a un problema se privilegia la yuxtaposición más que el intercambio fecundo en el método o en el objeto de forma interdisciplinar.

Es decir, que la necesidad de articular es a su vez una necesidad de distinguir cada disciplina. Entonces en el plano de la articulación se hace necesario aclarar los modos multi, inter y transdisciplinarios. La incomunicación de las disciplinas tiene una dimensión epistémica en la lógica misma del discurso; en los límites de sus regímenes enunciativos, dice Foucault en la lección inaugural en el College de France:

una disciplina no es la suma de todo lo que puede ser dicho de cierto a propósito de un mismo tema, aceptado en virtud de un principio de coherencia y sistematicidad... para pertenecer a una disciplina, una proposición debe poder inscribirse en un horizonte teórico" (Foucault, 1980, pp. 28-29).

Pero además, las disciplinas comportan unas prácticas profesionales que se juegan en su legitimación social y en los dispositivos de poder, que generan sus paradigmas de control y redistribución simbólica de su saber como voluntad de saber y de verdad.

Para lograr esto es necesario tener en cuenta los principios del pensamiento complejo que ha postulado Edgar Morin, como forma de dar inteligibilidad a este desafío. Así el Principio Hologramático plantearía que en el proceso de interretroacción el todo contiene a la parte pero la parte contiene al todo.

En el mundo biológico, cada célula de nuestro organismo contiene la totalidad de la información genética de ese organismo. La idea entonces, del holograma, trasciende al reduccionismo que no ve más que las partes, ya holismo que no más que el todo (Morin, 1995, p. 107).

De esta forma la configuración de unos temas problemáticos que anuden las discusiones y las investigaciones, y que a su vez permitan la generación de grupos de discusión, sólo es posible teniendo en cuenta la manera como se engraman desde los paradigmas, las lógicas y las estrategias de acción.

La recursividad organizacional plantea que los circuitos de retroalimentación de la práctica disciplinar necesitan una constante evaluación por niveles, que luego retroactúan sobre las acciones individuales y colectivas, de tal manera que, articulando efectos se generen nuevas organizaciones de los saberes y de las prácticas, en segundos órdenes que den cuenta de los sistemas en su reflexividad y auto-referencia.

La dialogicidad como estrategia en la que las diferentes lógicas generan nuevas organizaciones, necesita considerar y tratar los antagonismos que concurren y hacen de la práctica investigativa y disciplinar un proceso de contradicción que se resuelve, no al interior de los grupos, sino en la dinámica general. De aquí se desprende la necesidad de negociar con los intereses, preservando el sentido de la universidad en términos de la calidad académica, y de su pertinencia local en términos de atender a la cultura y a los desafíos prácticos de la misma.

El carácter paradigmático se expresa en palabras de Morin: "Hay que complementar el pensamiento que separa con un pensamiento que reúna. En este sentido, 'complexus' significa 'lo que está tejido en conjunto'. El Pensamiento complejo es un pensamiento que busca, al mismo tiempo. Distinguir –pero sin desunir– y religar. El dogma de un determinismo universal se ha derrumbado. El universo no está sometido a la soberanía absoluta del orden, sino que es el juego y lo que está en juego de una dialógica (relación antagonista, competidora y complementaria) entre el orden, el desorden y la organización (Cf. Morin citado por González, 1997, p. 16).

Un atlas de los saberes y sus formas de constitución permite mostrar lo emergente de este espacio-tiempo novedoso en su percepción, pero antiquísimo en su constitución. La mezcla, los flujos, las redes están en el centro de la circulación de lo local hacia lo global y de lo global a lo local. "El problema ya no es el de hacer homogéneos y 'coherentes' diferentes puntos de vista; el problema es comprender cómo puntos de vista diferentes se producen recíprocamente" (Ceruti, p. 44).

El problema de la comprensión en la complejidad paradigma: noología y noosfera de las ideas

La intención reflexiva de una obra como la de Edgar Morin nos avoca a reconocer un ejercicio del pensamiento en términos comprensivos, de tal manera que desde este horizonte la necesidad de identificar, distinguir y relacionar los saberes dispersos y parcelarizados se hace más pertinente. De allí, que establecer las dimensiones noológicas y noosféricas de las ideas como ecosistemas humanos nos permite dar cuenta de la auto-eco-organización del pensamiento.

Lo cual no es sólo decir que el menor conocimiento comporta componentes biológicos, culturales, cerebrales, sociales, históricos. Es decir, sobre todo, que la idea más simple necesita conjuntamente una formidable complejidad bio-antropológica y una hiper-complejidad sociocultural. Decir complejidad es decir, como hemos visto, relación a la vez complementaria, concurrente, antagonista, recursiva y hologramática entre estas instancias co-generadoras del conocimiento (Morin, 1992, p. 22).

Así la noosfera es el ámbito de nacimiento, crecimiento y muerte de las ideas. Esto es que existe una producción de las teorías, imágenes, proyecciones de la vida humana que a su vez son productoras de los modos de realidad o niveles multidimensionales que requieren ser distinguidos en la investigación, como lo plantea Sergio González en su texto publicado póstumamente por la Universidad Distrital:

Cada dimensión se ordena en niveles de complejidad, los cuales son útiles para ubicar objetos particulares de observación y modelización compleja:

- La dimensión de la sociedad se refiere a lo más evidente de la composición, es lo primero que aparece ante la mirada del observador que inicia una observación. Es la mirada pura y simple. Es el plano de la

observación de lo que el investigador ordena según el objeto cognitivo y/o descripción;

- La dimensión de la cultura es lo que se encuentra más allá de lo evidente, es la estructura que configura en cierta medida la diversidad y la heterogeneidad de lo social;

- La dimensión de la ecología, por su parte, es lo más amplio de toda la observación reflexiva, por cuanto permite relacionar lo socio-cultural con aquello que no es ni social ni cultural. Es lo que marca los ámbitos generales de configuración de la escena humana, lo que marca los límites de lo humano y lo no humano" (González en Rueda-Serna, 2001).

Estas dimensiones que en su distinción y relación articulan la investigación social, no pueden ser elucidadas en los campos nomotéticos de las ciencias, sino en la dimensión comprensiva en términos de la dialógica que opera tanto en la complejidad de la realidad como en la irrupción del observador en la observación. Es decir, que dar cuenta de la noosfera de las ideas implica y genera la necesidad de pensar la organización de los sistemas de ideas, de su habitat, lo que Morin plantea en los siguientes términos: "el campo de la comprensión es tan vasto como el del conocimiento humano, ya que todo lo que procede por analogía y representación es de naturaleza comprensiva. No obstante, los desarrollos constantes de la comprensión, en la esfera psíquica, tienen como motor la proyección-identificación, y son focalizados en las relaciones y situaciones humanas" (Morin, 1992, p. 121). A su vez la comprensión da cuenta del conocimiento humano y de su efecto proyectivo identificador de la experiencia humana, así los sistemas humanos se relacionan.

Somos prisioneros de nuestro presente, pero interpretando indicios y signos podemos reconstruir el pasado e incluso remontarnos quince mil millones de años hacia atrás. Sólo podemos conocer si parcelamos lo real y aislamos un objeto del todo del que forma parte. Pero podemos articular nuestros saberes fragmentarios, reconocer las relaciones todo-partes, complejizar nuestro conocimiento y así, sin poder no obstante

reconstituir las totalidades ni la totalidad, combatir el parcelamiento (Morin, 1992, a. p. 248).

Toda noosfera se constituye y se instituye en las formas logicales, es decir, los modos regidos por la lógica de las acciones, que son controladas y direccionadas como un gran ordenador por los paradigmas, por ello Morin plantea que: “la comprensión reciproca, de la que tanta necesidad tiene la humanidad, necesita la toma de conciencia de aquello que rige a la lógica, el discurso, los conceptos, el razonamiento, es decir los paradigmas. Es una condición de supervivencia de la humanidad, pues es una condición de la verdadera tolerancia, que no es blando escepticismo sino comprensión” (Morin, 1992, b. p. 243). Tematizar el problema de los paradigmas es establecer la dimensión de la problematización epistemológica en sus consecuencias e implicaciones políticas para el ejercicio inter y trans disciplinar. Por lo general, esta discusión queda relegada a los intersticios de la reflexión diletante, sin comunicación real con las prácticas investigativas, aumentando así la ceguera especializada con sus consecuentes efectos reductivos y peligrosamente asépticos del poder y sus meandros sociales instituyentes. “Reconocer el paradigma también es reconocer el nudo gordiano complejo que une todas las instancias cerebrales, espirituales, noológicas, culturales, sociales. Es ser capaz de desobedecer ya al principio de reducción-disyunción y saber implicar y distinguir a la vez” (Morin, 1992, c. p. 242).

El derecho a la reflexión como resistencia a la absoluta determinación, como necesidad de defender las posibilidades de re-organización que mantengan la vida de los sistemas-organismos humanos se impone como necesidad ética de la comprensión “el hombre es invalidado, nadie escucha ya a los hombres, estamos a la escucha de economistas, ontologistas, sociólogos y otros idiotas del mismo tipo. La indignidad última ha llegado, y la parte ha logrado la precedencia sobre el todo” (Morin, 1992, d. p. 75).

Escuchar a los hombres en medio de las tragedias y la crueldad, exigencia de comprensión como lo cita Morin en *Mis demonios*, su texto autobiográfico:

Mi actitud sería la del profesor Muhamed Nezirovic que me escribió el 9 de enero de 1994 desde Sarajevo: 'Ahora somos bestias acosadas y nuestra vida no vale nada. Se ha abierto la veda. Y, a pesar de todo, la gente quiere vivir. No sé si la resignación es tal o si la voluntad es grande, pero queremos superarlo todo y, tal vez por ello, a pesar de los obuses, hay paseantes por la calle, se escuchan risas y gritos infantiles, pobres niños de Sarajevo. Por lo que a mí respecta. A pesar de todos mis años, sigo sorprendido, interrogándome como un niño, pues todavía hay cosas que no puedo comprender: ¿por qué hermanos de la misma lengua, a los que todo unía, que tenían las mismas supersticiones, que se acogían en la noche de los tiempos –lo que para mí es prueba de las mismas raíces–, se matan ahora entre sí? Hasta épocas muy recientes tuvimos las mismas fiestas, las mismas alegrías, las mismas pesadumbres. ¿Qué maldición cae periódicamente, sobre el hombre balcánico? ¿Por qué esa rabia asesina de destruirlo todo, de romperlo todo? ¿Tan distintos somos a los demás? A pesar de todo, no siento odio, ni siquiera animosidad contra mis hermanos enemigos; pasmado permanezco mudo... Algún día. Los guerreros y, sobre todo, sus jefes se cansarán, pero yo seguiré preguntándome: ¿qué ha sido de mis amigos? (Morin, 1995, p. 92-93).

Expresión de la necesidad ética y de la comprensión a pesar de la situación, ejercicio de los espíritus humanos en medio de la incertidumbre y la contradicción.

A manera de conclusión

Esta forma conclusiva presenta de forma sintética los avances realizados en la búsqueda sobre las implicaciones epistémicas y políticas de la comprensión dialógica en la obra de Edgar Morin y de Hans Georg Gadamer. Para ello, creemos necesario en primera instancia, presentar la estructura básica que guió la indagación, de esta manera, la pretensión de estos ensayos epistemológicos fue siempre aproximarnos filosóficamente a los horizontes de sentido, que acompañan las indagaciones de los autores trabajados. Esto quiere decir, que es en esta perspectiva hermenéutica que la discusión plantea

una estructura de acercamiento a una categoría como la de la *comprensión dialógica*, que en una mirada panorámica, a propósito de la complejidad se convierte en el desafío de la investigación de segundo orden, en términos de la necesidad de visualizar la investigación misma. Esto es que, desde un ejercicio comprensivo es posible dar cuenta de los intersticios epistémicos y políticos de la Inter y la Transdisciplinariedad.

Pensar en la *comprensión dialógica* y sus implicaciones epistémicas y políticas en la investigación interdisciplinaria, requiere poner de presente la necesidad de contextualizar a los autores en mención de sus respectivos horizontes de sentido, para entender la pertinencia de la propuesta. Gadamer es considerado un pensador del siglo, su obra y su recorrido histórico lo confirman como un testigo de excepción de los avatares del pensamiento filosófico, en el que su propuesta hermenéutica adquiere la verdadera dimensión, al establecer si el carácter de las ciencias es capaz de dar dirección a la vida práctica de las gentes, por ello: “quien crea que la ciencia puede sustituir con su innegable competencia a la razón práctica y a la racionalidad política, desconoce la fuerza conformadora de la vida humana, que es la única capaz, a la inversa de utilizar con sentido e inteligencia la ciencia como cualquier otra facultad humana y de garantizar esa utilización” (Gadamer, 1986, p. 38). La fuerza conformadora de la experiencia humana no se reduce al método científico, es más, sólo en la conciencia histórica de los límites de ella se puede encontrar el sentido por las preguntas fundamentales y por la radical necesidad de comprender al ser como tiempo. De ello se deriva la pregunta por el tema mismo. De allí que la vieja discusión entre la *explicación* y la *comprensión*, que acompaña la constitución hermenéutica de las ciencias del espíritu o humanas o sociales, sea un primer panorama a abordar. En efecto, es en este marco que el historicismo alemán y específicamente, con otro carácter, Dilthey realiza el cuestionamiento al saber positivo de la época. Pero más acá de la historia podemos encontrar que la crisis de fin de siglo con su estigma epocal, deriva en la necesidad de asumir con toda su radicalidad las palabras de Nietzsche: No existen hechos, sólo interpretaciones, incluso esto es una interpretación, movimiento sin fin que deja abierta la incertidumbre y la contradicción.

Contradicción hija de su época, que en su afán de totalización actualiza la perspectiva dialéctica del saber con su gran aparataje dual de tesis y antítesis tratando de configurar el tercero de la relación. Tercero que implica superar la completud por totalitaria, y dejar como desafío del pensar la posibilidad de quiebre del sistema lógico para asumir la paraconsistencia del mismo, de tal manera que de la dialéctica cerrada pueda emerger la dialógica de los antagonismos con sus complementariedades, concurrencias e incertidumbres. Así la discusión lógica nos lleva a la necesidad dialógica.

Discusión que a su vez asume una especie de sociología del conocer como saber y como acción. De allí la mirada epistémica y política. El arte de la estrategia que no se queda en el mero determinismo del programa, sino que se auto-eco-re-organiza en el desafío vital autopoietico, es decir que:

los seres vivos, entonces, quedan definidos como aquellos cuya característica es que se producen a sí mismos... la característica más peculiar de un sistema Autopoietico es que se levanta por sus propios cordones y se constituye como distinto del medio circundante a través de su propia dinámica, de tal manera que ambas cosas son inseparables (Maturana, 1995, p. XIII).

Es pues este arte que pone en juego los paradigmas que rigen, no sólo los marcos de pensamiento, sino de acción. Se sigue entonces la reflexión de las relaciones históricas de las disciplinas y sus contextos de emergencia y los desafíos inter y transdisciplinarios.

Nuestra indagación apuesta por decir: que de la comprensión dialógica se desprenden una serie de implicaciones epistémicas y políticas que deben ser visualizadas local y globalmente, de tal manera que los proyectos interdisciplinarios deben delimitar los alcances discursivos de sus disciplinas y sus formaciones históricas. Como lo plantea Adrian Serna:

la investigación interdisciplinaria es la incorporación de múltiples debates y desafíos presentes en campos como la filosofía de las ciencias, la historia de las ciencias, la sociología de las ciencias, etc., no como un

reto enciclopedista, sino como urgencia por toda una reelaboración epistemológica que sumerja los saberes en el fondo de lo histórico, en las tramas culturales... (Rueda, Serna, 2001, p. 8).

De esta forma se constituye en un constante ejercicio comprensivo que actualice el alcance dialógico, es decir, antagonista, complementario y concurrente de las posibilidades de la investigación social, pero que a su vez dé cuenta de las diferentes recurrencias de los niveles de complejidad y de las relaciones hologramáticas del todo y las partes, en el sentido de las emergencias como problemas novedosos y de la necesidad inter y transdisciplinar de los modos de la realidad y, a su vez, de las inhibiciones de las particularidades y entender así el desafío de la complejidad, que a su vez decentra la discusión inter y transdisciplinaria en un horizonte histórico marcado por la incertidumbre y la contradicción.

Bibliografía

Apel, Karl Otto. (1985). *La transformación de la filosofía*. Tomo I. Madrid: Taurus Ediciones.

Ceruti, Mauro. (1994). *En el ojo del observador: contribuciones al constructivismo homenaje a Heinz Von Foerster*. Barcelona: Gedisa.

Cuervos, Luis Santiago. (sin referencia). Estudios Filosóficos. Valladolid. *Revista de Estudios Filosóficos*.

Foucault, Michel. (1980). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets Editores.

Gadamer, H.G. (1977). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.

Gadamer, Hans Georg, (1986). *Verdad y método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

González, Sergio. (2001). El acto creativo: un eslabón central de la investigación social. En: Rueda, Serna (compiladores), *Investigación, cultura y política*. Bogotá: Universidad Distrital.

Habermas, Jürgen. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I. Madrid: Taurus.

Heidegger, Martín. (1987). *De camino al habla*. Barcelona: Odós.

Maturana, Humberto. (1995). *La realidad ¿objetiva o construida?* I. Barcelona: Antrhops.

Morin, Edgar, (1997). *Cuidado con la inteligencia sospechosa*. Bogotá: Cooperativa Magisterio.

Morin, Edgar. (1982). *Ciencia con conciencia*, Madrid: Antropos.

Morin, Edgar. (1992). *El paradigma perdido*. Barcelona: Kairós.

Morin, Edgar. (1992). *Las ideas*. Madrid: Cátedra.

Morin, Edgar. (1993). *Tierra patria*. Barcelona: Kairos.

Morin, Edgar. (1994). *El conocimiento del conocimiento*, Madrid: Cátedra.

Morin, Edgar. (1995). *Mis demonios*. Barcelona: Kairos.

Morin, Edgar. (1995). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.

Morin, Edgar. (1998). *Cuáles saberes enseñar en los liceos*. París: Ministerio de Educación Nacional, de la Investigación y la Tecnología.

Ricoeur, Paul. (1985). *Hermenéutica y acción*. Buenos Aires: Ed. Docencia.

Rubio, Jaime, (1988). *Historicidad del comprender*. Bogotá: Mimeo.

Rueda-Serna. (2001). *Investigación, cultura y política*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Serres, Michael. (1991). *El contrato natural*. Valencia: Pre-textos.

Serres, Michael. (1995). *Atlas*. Madrid: Cátedra.