

UNIVERSIDAD, SABERES Y POLÍTICA*

University, knowledge and politics

Luis Fernando Bravo**

Recibido: 29 de febrero de 2007 • Revisado: 14 de marzo de 2007 • Aceptado: 30 de marzo de 2007

Resumen

Este artículo presenta de manera sintética los resultados en la búsqueda sobre las implicaciones epistémicas y políticas en la comprensión de la relación entre *universidad, saberes y política*. Nuestra indagación apuesta por decir: que de la comprensión dialógica se desprenden una serie de implicaciones epistémicas y políticas para la universidad que deben ser visualizadas local y globalmente, de tal manera que los proyectos interdisciplinarios y transdisciplinarios deben delimitar los alcances discursivos de sus disciplinas y sus formaciones históricas.

Palabras claves

Universidad, saberes, política, comprensión dialógica, complejidad.

Abstract

This article presents in a synthetic way the results in the search on the epistemic and political implications in the understanding of the relationship among *university, knowledge and politics*. Our inquiry aims to say: from the dialogical grasp, a series of epistemic and political implications come off for the university that should be visualized local and globally, in such a way that the interdisciplinary and Trans-disciplinary projects should define the discursive reaches of their disciplines and their historical formations.

Key words

University, knowledge, politics, dialogical grasp, complexity.

* Proyecto de Investigación financiado por la Universidad Santo Tomás, Bogotá.

** Docente Investigador USTA, Filósofo, Magister en investigación social interdisciplinaria. Forma parte del Grupo de Investigación *Bucleantes*, clasificado en categoría A por Colciencias. Correo electrónico: bravo66@telesat.net.com.

Introducción

Este informe presenta de manera sintética los resultados en la búsqueda sobre las implicaciones epistémicas y políticas en la comprensión de la relación entre *universidad, saberes y política*. Para ello creemos necesario en primera instancia presentar la estructura que como columna vertebral guio la indagación, de esta manera la pretensión del presente trabajo monográfico fue siempre aproximarnos a los horizontes de sentido que acompañan las disquisiciones de los autores trabajados. Esto quiere decir que es, en esta perspectiva hermenéutica, donde la discusión plantea una estructura de acercamiento a una categoría como la de *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 universidad.

Pensar en la *comprensión dialógica* y sus implicaciones epistémicas y políticas en esta investigación, requiere poner de presente la necesidad de contextualizar a los autores en mención en sus respectivos horizontes de sentido. Para entender la pertinencia de la propuesta de Gadamer como opción epistemológica y metodológica explícita del proyecto de investigación, quien 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 donde su 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, 1992, Verdad y Método II, 224). 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 ó humanas ó sociales, sea un primer panorama a abordar. Efectivamente, 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 épocal 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 de toda perspectiva.

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 Autopoiético, 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 Autopoiético 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, La realidad objetiva o construida p. XIII). Es pues este arte que pone en juego los paradigmas que rigen,

no solo 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 para la universidad que deben ser visualizadas local y globalmente, de tal manera que los proyectos interdisciplinarios y transdisciplinarios 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, en Investigación, política y cultura, 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, pero que a su vez de 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 problematizar los modos de la realidad y 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.

1. La universidad como proyecto occidental

Realizar una aproximación hermenéutica al sentido de la Universidad implica, en primer lugar, situar el momento fundacional que, como acontecimiento, emerge y da horizonte al despliegue de un proyecto que se desarrolla a lo largo de ocho siglos. Esta institución con

esta tradición, nace en Occidente producto del renacimiento del siglo XII, junto con la expansión de las Urbs medievales y la consolidación de las corporaciones. En este horizonte la universidad adquiere sus notas características y sus funciones. Así desde los campus internacionales, a las universidades nacionales hasta las reformas del siglo XIX, esta institución se encuentra enclavada en el desarrollo hegemónico de occidente como civilización.

Despliegue que junto a la idea de formación enmarca el proyecto humanista que recorre a la vieja Europa en un continuo devenir, en el que la idea de razón y sus avatares señalan también sus crisis. Es decir que la intención formativa, la específica relación con el saber y su ubicación al interior de cada sociedad, marcan el derrotero comprensivo y de sentido de la Universidad.

Es esta la intencionalidad panorámica de este capítulo, anunciando desde ya la apertura de perspectiva que abre la reflexión y la ubica, a su vez, en un lugar provisional y recurrente.

1.1 El momento fundacional

El momento fundacional, en el origen, si así se puede llamar, emerge en la Europa medieval del siglo XII un oficio, un arte inscrito en la Urbs, naciendo ciudades comerciales y junto a ellas las corporaciones de hombres dedicados a una labor intelectual. “Entre todas las ciencias (las artes liberales), se llaman artes, pues implican no sólo el conocimiento sino también una producción que deriva inmediatamente de la razón, como la función de la construcción (la gramática), de los silogismos (la dialéctica), del discurso (la retórica), de los números (la aritmética), de las medidas (la geometría), de las melodías (la música), de los cálculos del curso de los astros (la astronomía)” (Le Goff, 1996, Los Intelectuales en la edad Media p. 68), Es decir, el intelectual es un Artesano, es un hombre que hace profesión de servicio con el pensar y el enseñar. Es en este contexto que nace una forma de organización corporativa llamada *Universitas*, como conjunto de los hombres dedicados al saber, ya sea como maestros o como

estudiantes. Realización que tiene el talante audaz de los goliardos (bohemos libertarios, clérigos nómadas, en todo caso trashumantes marginales), de un Abelardo y su trágica primacía del amor a la sabiduría sobre el amor "carnal", y de la Escuela de Chartres, máxima expresión del desarrollo de las Schollas (monacales, catedralicias y palatinas). Estamos en los prolegómenos de la fundación de la universidad.

Hombres que se consagran al cultivo de los saberes conscientes de la necesidad de ampliar la mirada, hombres que se llaman a sí mismos los modernos, en palabras de Juan de Salisbury: "cuantas más disciplinas se conozcan y cuanto más profundamente se impregne uno de ellas, más plenamente se captará la perfección de los autores (antiguos) y más claramente se los enseñará. Estos, gracias a la diacrisis, palabra que podemos traducir por ilustración o coloración, y partiendo de la materia bruta de una historia, de un tema, de una fábula, con la ayuda de todas esas disciplinas y de un gran arte de la síntesis y de la razón, hacían de la obra terminada como una imagen de todas las artes. La gramática y la poesía se mezclan íntimamente y abarcan toda la extensión del tema. Sobre ese campo, la lógica, al aportar los colores de la demostración, infunde sus pruebas racionales con el esplendor del oro; la retórica en virtud de la persuasión y del brío de la elocuencia imita el brillo de la plata. La matemática arrastrada por las ruedas de la cuadriga, pasa sobre las huellas de las otras artes y deja en ellas con una infinita variedad sus colores y sus encantos. La física, habiendo penetrado los secretos de la naturaleza, aporta la contribución del múltiple encanto de sus matices. Por fin, la más eminente de todas las ramas de la filosofía, la ética, sin la cual no hay filósofos ni siquiera de nombre, sobrepasa a todas las demás por la dignidad que confiere a la obra. Estudia atentamente a Virgilio o a Lucano y cualquiera que sea la filosofía que profeses, comprobarás que puedes acomodarla a ellos. En esto, según la capacidad del maestro y la habilidad y celo del alumno, consiste el provecho de la lectura previa de los autores antiguos. Este era el método que seguía Bernardo de Chartres, la más abundante fuente de las bellas letras

en la Galia de los tiempos modernos" (Le Goff, 1996, pp. 29-30).

Es en este espíritu que se consolida la Universidad: la de Bolonia, la de París, la de Oxford, además de Salerno y Montpellier dedicadas a la medicina; ya en el siglo XIII bajo la égida de la autonomía como condición de subsistencia frente a las continuas injerencias del poder imperial y del poder papal. De esta manera cualquier intervención indebida significó la huelga o el traslado y dispersión de los estudiantes. El prestigio de la Universidad la preservó, pero además la colocó en una situación paradójica, como en el caso de París al convertirse en el centro intelectual por excelencia de la cristiandad, centro de los grandes maestros en teología pertenecientes a las órdenes mendicantes (Santo Tomás y San Buenaventura, dominico uno y franciscano el otro). Oxford logró mantener una mayor independencia, de ahí su inclinación al estudio del *quadrivium* con énfasis en la óptica, las matemáticas y la física. Bolonia por su parte, se dedicó a la profundización del derecho romano en oposición al estudio del derecho canónico realizado por París. Luego el desarrollo de los estados nacionales generará la fundación de las universidades nacionales como necesidad de formación de los nuevos funcionarios de estado y para el prestigio de los príncipes. De allí la pérdida de los grandes centros de estudios y su dispersión por toda Europa.

La historia europea que luego se debate en las continuas luchas de poder y en las diferentes disputas ideológicas generan un ambiente para la independización de los saberes y su posterior consolidación en el siglo XVII de las ciencias, a través del libre intercambio (el parlamento de los científicos) de las academias y de pasar revista a los descubrimientos e inventos que elevan al saber artesanal a la fundamentación matemática y su difusión para solventar problemas de la vida práctica y a la explotación de los nuevos territorios. Sólo en el siglo XIX estos saberes laicizados vuelven a encontrarse en la universidad a través de la reforma napoleónica con la separación de docencia e investigación y la particular manera de poner la Universidad al servicio del estado y la fundación de la universidad de

Berlín, que siguiendo las orientaciones de pensadores como Humboldt o Schleiermacher inscriben la investigación como razón de ser de Universidad en términos de hacer avanzar las ciencias.

1.2 La universidad como Alma Mater

La Universidad como Alma Mater, como ambiente nutricional del espíritu tiene la dimensión de la concepción que cada época se da de humanidad, por ello un excursus por la idea de formación es concomitante al ser y quehacer del proyecto universitario. Así para la modernidad, a partir de los cambios políticos y sociales se configura la idea de individuo en una perspectiva liberal y de allí la pretensión de autonomía del hombre como ciudadano capaz de autodeterminación y acción. Para el mundo actual esta idea se ve confrontada con los avatares de la razón y de su crisis. Por ello la búsqueda de sentido en medio de los procesos de contracultura y de fragmentación y diferenciación de las culturas.

Asociado al ideal humanista se desarrolla la idea de formación como "el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre" (Gadamer, 1996). En efecto, este modo de elevación da cuenta del ideal humanista, que recoge la antigua aspiración de la mística: la reconstitución de la imagen de Dios en sí. Así la palabra alemana *Bildung* (formación) significa también el proceso por el que se adquiere cultura es decir como el logro del espíritu en su ascenso de lo particular a lo general. La formación es entonces "el modo de percibir que procede del conocimiento y del sentimiento de toda la vida espiritual y ética y se derrama armoniosamente sobre la sensibilidad y el carácter" (Gadamer, 1991, p. 39). estas disposiciones se orientan a superar la particularidad hacia una pretendida universalidad del espíritu. Ideal que no se restringe a la validez de un método lógico deductivo, sino que implica un orientarse en la vida práctica como capacidad de comprensión y de dar sentido o más bien de asociarse al *sensus communis*, que necesita más de la *phronesis* (prudencia en el actuar) que de la *sophía* (saber conceptual). Este orientarse significa también el desarrollo de la capacidad de juicio capaz

de aplicar lo que se ha aprendido y lo que se sabe. Estas ideas se reafirman en la fundación de la Universidad de Berlín en 1801: "nada debe poner trabas al libre caminar del espíritu, visto, por otra parte, menos como un progreso racional que como un elemento constitutivo de la buena marcha del mundo" (Serres, 1991, Historia de las ciencias, p. 334).

A través de la aparición del individuo como ser capaz de pensamiento y de acción la modernidad europea configura la idea de razón, que a su vez fundamenta el proceso de las revoluciones burguesas y de la concepción liberal. Emerge la idea del hombre como actor y productor, capaz de representarse el mundo y de transformarlo de igual manera, es el hombre que concibe el mundo como finito con las posibilidades infinitas de estudiarlo y conocerlo. Es el hombre secularizado que concibe la naturaleza como independiente del orden divino en su regularidad, es el intelecto que alcanza el orden profundo de las cosas y, a su vez, lo anticipa e interviene en él. Se trata entonces, de aceptar la finitud matematizando la infinitud (cálculo), es la afirmación de la propia voluntad para orientarse a las posibilidades de cambio y de emancipación del orden natural y del orden social. El carácter mismo de la relación hombre-naturaleza se invierte en conocimiento y dominio, es la primacía de la civilización sobre la determinación natural.

Con la pérdida de fe en el progreso producto de las catástrofes de las guerras mundiales, el siglo XX está determinado por la búsqueda de sentido y de cuestionamiento al orden racional. En esta circunstancia se cuestiona a la civilización occidental y sus instituciones en los mismos fundamentos de su razón de ser. Existe un profundo cuestionamiento a la idea de formación y a las ideas de humanidades que le subyacen. Las verdades eternas o *perennis* han dejado su lugar y aparecen en un horizonte relativo a las culturas y a su diversidad. Occidente y su civilización están en crisis. Las estructuras y su consecuente proceso de institucionalización son vistos como cruentas racionalizaciones de control y de dominio de las posibilidades de subjetivación de los individuos y sus sociedades. Control y dominación sutil en sus procedimientos, pero débil en su extensión.

1.3 El principio de razón

Kant decía en el conflicto de las facultades que la Universidad debía regularse según una idea de la razón, la de una totalidad del saber presentemente enseñable. Parece que esta afirmación corresponde a lo que el mismo Kant denominó una arquitectónica del saber, que bajo la primacía de la filosofía, permite asumir el saber como un sistema, y a su vez, marca los límites con lo meramente experimental – técnico, afirmación sobre el ser mismo de la Universidad que se debe a este principio. De hecho no existe ningún proyecto de Universidad fundado contra la razón.

Pero, ¿cuál es el status mismo de la razón en la época de la tecno-ciencia? ¿Sigue respondiendo la Universidad a la investigación fundamental, al “pensamiento puro”? ¿Puede la Universidad deberse así misma, es todavía tributaria de sus propios demonios? Debe entonces visualizar el fundamento del fundamento, es decir, dar razón de su razón. Entonces la Universidad se debate con la preservación de su tradición y su memoria, pero a su vez es desafiada por los órdenes mundiales y es reclamada por los demonios de otros. Así como diría Derrida: “Cuidado con los abismos y con las gargantas. Pero cuidado con los puentes y con las *barriers*. Cuidado con aquello que abre la Universidad al exterior y a lo sin fondo, pero cuidado con aquello que, al cerrarla sobre sí misma, sólo crearía un fantasma de cierre, la pondría a disposición de cualquier interés o la convertiría en algo totalmente inútil. Cuidado con las finalidades, pero ¿qué sería una Universidad sin finalidad?” (Derrida, 1989, Las Pupilas de la Universidad).

Es necesario pues un saber aprender y un aprender a saber, y para ello la vista, la inteligencia y la memoria no son suficientes, también se necesita un saber oír, escuchar lo que resuena. Apelemos pues a una comunidad de pensamiento, de reflexión, capaz de poner en cuestión los fundamentos del principio de razón, ya que la razón es sólo una forma de pensamiento. Para finalizar retomemos a Derrida en forma de reclamo: “en periodo de “crisis”, como suele decirse, de decadencia o de renovación, cuando la institución está “on the blink”,

la provocación que es preciso pensar reúne en el mismo momento el deseo de memoria y la exposición de un porvenir, dicho de otra forma la singular responsabilidad de lo que aún no tiene y aún no está” (Derrida, 1989). Razón de la razón exigencia de reflexividad y de dislocación de la racionalización por arbitraria y dominante.

2. Saberes, episteme y complejidad

Saberes, episteme y complejidad es el título de este capítulo que pretende poner en discusión los modos del saber y sus formas enunciativas. Por ello para pensar los saberes a propósito de la complejidad podríamos entreverarnos en interminables y complicadas discusiones: que sí polideterminación causal, que sí disipatividad de los conjuntos, que catástrofes permanentes, caos generalizado, entre otras. Nos interesa poner en escena nuestra aproximación. Se trata, entonces, de una mirada epistémica al *desafío de la complejidad*.

Para afrontar este desafío, es necesaria una mirada hermenéutica crítica a la constitución misma del saber occidental europeo en los albores del siglo XIII, en el horizonte antes dilucidado de sentido de la fundación de la universidad, para luego comprender que es en el siglo XVII con la ciencia moderna en donde se realiza la emergencia de una *episteme* del orden, en el sentido de Foucault, tanto en su modo de representación como en su disposición de las potencialidades de transformación. Luego de la triunfante euforia del progreso y su reconstitución epistémica en el siglo XIX, para comprender mejor la manera como ya en el siglo XX el régimen de signos cambia radicalmente en términos de la *sospecha del fundamento* (esto es Marx, Freud, Nietzsche) y la emergencia de la diferencia como crítica de la modernidad triunfante.

Las rupturas epistemológicas operadas al interior de las llamadas ciencias duras producto de la ampliación de la mirada cosmológica y microfísica, han redundado en la puesta en cuestión de lo que llamamos realidad y del proyecto de unidad de la ciencia. Espacio y tiempo se

recomponen y los saberes necesitan de un nuevo Atlas, donde cartografiar las múltiples posibilidades de comprensión de las disciplinas en su condición interdisciplinar y transdisciplinar.

Por lo dicho, es necesario presentar una introducción que a manera de guía muestre la pertinencia de Foucault como archivista y cartógrafo del saber y del poder a través de la presentación del texto *La Arqueología del Saber* como trasfondo hermenéutico de este capítulo. Ello representa encontrar la trama de un recorrido filosófico novedoso en su diversidad y multiplicidad. Novedoso en la forma de crear los conceptos y de asumir los acontecimientos en los intersticios de la historia del saber en su discontinuidad; además, diverso en la distribución del espacio de visibilidad del enunciado; así mismo como, la multiplicidad en los fenómenos de ruptura: la emergencia de escalas, umbrales epistemológicos, desplazamientos de los conceptos y sus redistribuciones recurrentes. En fin, lo que cambia en la historia es la pretensión de búsqueda de los orígenes que se perpetúan, de los fundamentos que se reconocen a pesar de los acontecimientos. Estamos, pues, enfrentados más bien al recorte y el límite, es decir, a las transformaciones que multiplican las fundaciones y los análisis del pensamiento y el saber. Esta especificidad genera un campo de preguntas que apuntan al status mismo del saber, de la ciencia, de los textos, en últimas, pregunta por su pertinencia, suponiendo que se asume las anteriores constataciones.

Para las disciplinas como las históricas estas transformaciones implican, a su vez una redefinición de la relación entre documento y memoria de tal manera que la función legitimadora de los documentos como monumentos se desplaza a la constitución de una relación en que la historia tiende a la arqueología. Ya no es el acontecimiento mudo necesitado de documentación, sino los documentos en sí como unidades históricas, susceptibles de descripción y análisis. Esta novedad representa la manera en que se establece la relación de positividad de los objetos, en aras de la forma en que los enunciados se presentan como acontecimiento que se hacen visibles en un juego de claro-oscuro. Creo que

esta anticipación es pertinente en la relación de los documentos con esta específica forma que adquiere la historia y la manera de asumir los textos y sus regularidades discursivas. La anterior afirmación tiene una serie de consecuencias explicitadas en esta introducción, de forma tal que se configura un mapa de recorrido metódico, que a su vez, da cuenta de las obras anteriores (*Historia de la Locura*, *El Nacimiento de la Clínica* y *Las Palabras y las Cosas*). Consecuencias como la multiplicidad de las rupturas de la historia, la discontinuidad, la necesidad de una historia general más allá de las pretensiones de un historia global y los problemas metodológicos que se derivan.

La primera consecuencia es la multiplicación de las rupturas en la historia cuyo efecto de superficie significa el cambio en las unidades de análisis por periodos más breves y a su vez más profundos, no en el sentido de la conciencia que se desenvuelve próxima a su reencuentro como totalización, sino en su diferencia generando distinciones y recursividades en sus pliegues acontecimentales. La segunda consecuencia se concentra en establecer la noción de discontinuidad y su específica situación en los estudios históricos. En este sentido la discontinuidad pasa de ser los residuos impensables de la historia a una necesidad estructural y operatoria del historiador: "la de discontinuidad es una noción paradójica, ya que es a la vez objeto e instrumento de investigación; ya que delimita el campo cuyo efecto es; ya que permite individualizar los dominios, pero que no se la puede establecer sino por comparación con estos" (Foucault, 1982, *Arqueología del saber*, p. 14). En fin se trata de explicitar los claro-oscuros de forma práctica en el interior mismo de la investigación histórica. La tercera consecuencia define claramente la intención de oposición a las pretensiones globalizantes y totalizantes de la Historia para evidenciar la dispersión de las series de acontecimientos, posicionamientos y disposiciones en un espacio heterogéneo en su diferencia. La cuarta consecuencia está descrita en los problemas metodológicos como la constitución del corpus, el nivel de análisis, el método de análisis, la conformación de conjuntos y subconjuntos de materiales y sus formas de relación. Entonces se trata más allá de las

limitaciones disciplinares de superar la antinomia entre estructura y devenir, por un lado, y por el otro, de la remisión de problemas pertenecientes a la lingüística, a la etnología, al análisis literario, no por yuxtaposición sino por necesidad intrínseca a la disciplina histórica.

Esta introducción se reclama en la línea de fractura inaugurada por Marx, Freud y Nietzsche. En este sentido la sospecha y el resquebrajamiento de los ideales fundadores y legitimadores denuncian la incapacidad de pensar lo Otro, por ello la constante necesidad de mantener la identidad entre sujeto y pensamiento de no perder la continuidad del devenir histórico en su unidad totalizadora, afirma Foucault: "lo que tanto se llora no es la desaparición de la historia, sino de la de esa forma de historia que estaba referida en secreto, pero por entero, a la actividad sintética del sujeto; lo que se llora es ese devenir que debía proporcionar a la soberanía de la conciencia un abrigo más seguro, menos expuesto, que los mitos, los sistemas de parentesco, las lenguas, la sexualidad o el deseo...lo que se llora es ese uso ideológico de la historia por el cual se trata de restituir al hombre todo cuanto, desde hace más de un siglo, no ha cesado de escaparle" (Foucault, 1982, pp. 23-24). Asumir las nociones de umbrales, de rupturas, de transformaciones, establecer los cortes y los límites, pretende minar la función conservadora de la historia y de allí su oposición y subversión en los intersticios mismos de los discursos.

Es en este punto que se establece la perspectividad de una obra como la Arqueología, posterior a los trabajos realizados, en donde se explicitan los alcances y los límites de un plan de trabajo como la necesidad de desatar las sujeciones antropológicas de una historia de las ideas y de poner en relieve como han podido darse estas mismas. Sin antes advertir equívocos de la obra, como si se tratara de una mera aplicación estructuralista o si se le impone el criterio de totalidades culturales o de la explícita intención de alcanzar una teoría pura de antropologismo. Intenciones que exigen la puesta en escena de los instrumentos de investigación como del campo que se hace visible y de la exterioridad de su indagación. Por ello espacio-tiempo a la manera de lite-

ria del cronotopo designa un pliegue de la enunciación tanto pragmático como hermenéutico. Categorías como texto, discurso, enunciado, enunciación, entre otras, describen la especificidad de una reflexión en su multiplicidad, distribución y recursividad, en donde el estatus mismo de la arqueología se convierte en una voluntad de saber.

2.1 La ciencia moderna: un cambio de episteme

El saber occidental se constituye en el marco de la ciencia moderna cuyo papel fundamental se encuentra en las indagaciones que corresponden, al decir de Foucault, a la ruptura de la episteme de la semejanza en donde se privilegia la analogía como forma de validación del saber en la Edad Media, es decir que la autoridad del conocimiento está en ceñirse a la búsqueda de las huellas (IN-VESTIGIUM-IRE) de la divinidad bajo el amparo de la autoridad del texto sagrado, cuyo canon se deriva de la primacía de una visión trascendente del mundo y de una postura platónica frente a la realidad. Las disputas entre Fe y Razón se zanján en el marco de la autoridad de los Magister y de los Doctos. Tradición expresada en la fundación de las universidades y en su proyecto fundamental de alcanzar el entendimiento de la totalidad referida al creador. Para ello el trivium y el cuadrivium como organización del curriculum preparan para el esclarecimiento de los misterios de la revelación.

Con la apertura en la cosmovisión del mundo producto de la expansión y el nacimiento de un mundo nuevo en el imaginario colectivo europeo, en términos de la forma de mundo como orden. Se trata entonces de leer el libro de la naturaleza, ya no el texto sagrado, desde la representación mental, es decir ORDEN axiomático-matemático, como validación del saber. La cosmología europea que durante trescientos años configuró la manera de ver el mundo y la manera en que la representación en su forma axiomática que determina el sistema (Serres) infinitesimal y su modo de clasificar los objetos que caen sobre su observación (taxonomía). "La tradición científica moderna nace con la desapari-

ción, mejor dicho, con la verdadera explosión de un cosmos finito cuyos confines, a la vez físicos y simbólicos tomaban forma y concreción en la figura de las esferas celestes, que aparecían como los límites del universo de lo pensable. Por eso, el observador de ese cosmos creía que era posible definir claramente el universo del discurso del saber como universo isomorfo respecto del universo natural del cual se daban los límites conocibles y conocidos" (Ceruti, Mauro, 1998, p. 33, en el ojo del observador). La infinitud y la búsqueda de los límites como idea motriz, permite la exploración matemática y empírica del mundo. El hombre occidental moderno sabe que el mundo conocido no se agota con oriente, es más, sabe que lo puede explorar, lo infinito desconocido se hace conocido infinito.

La necesidad de un referente cierto y universal, en un contexto altamente conflictivo en donde las guerras de religión y los diferentes procesos de constitución de los estados nación habían desplazado la idea de un imperio unificado, explica la radicalidad del proyecto moderno de cuestionar la base misma del conocer: "la idea de fondo que acompañó la determinación de ese universo de discurso consiste en la convicción de poder identificar un núcleo finito de leyes, presupuestos, metodologías, etcétera, dentro de cuyos términos pudieran reducirse las múltiples dimensiones de ese cosmos" (Ceruti, Mauro, 1998, p. 33).

Proyecto que en el siglo XVII encuentra en Descartes un filósofo matemático capaz de poner en duda metódica el saber y ordenarlos en forma de axiomas y teoremas, es decir, con la suficiente capacidad demostrativa para garantizar su universalidad. "La filosofía cartesiana hace explícita de manera paradigmática toda una serie de supuestos que atraviesan la historia entera del pensamiento occidental moderno. Entre ellos se encuentran: La separación entre el cuerpo y la mente y la necesidad de buscar un puente entre estas dos realidades separadas; el ideal de una actividad espiritual y el de una transparencia gnoseológica; la identificación de un punto de Arquímedes como criterio de demarcación que garantice definitivamente la construcción de la ciencia; una concepción ahistórica de la razón y una oposi-

ción más o menos explícita entre naturaleza e historia...Lo que esta en el fondo y disciplina la determinación de estas aserciones filosóficas es una hipótesis sobre la naturaleza del conocimiento humano" (Ceruti, 1998, p. 36). Todo esto es posible en el marco en que las matemáticas se inscriben como un álgebra que da cuenta de la pluralidad en un avance de cálculo infinitesimal. Es este mundo de la identidad matemática que asegura la certeza del conocer. Asumir el cero como posibilidad de pensar el vacío revoluciona la concepción cualitativa de Aristóteles y permite la revancha de Platón en términos cuantitativistas.

Es decir que en una perspectiva de larga duración podríamos adherirnos a Serres para ubicar en síntesis la constitución de la ciencia moderna: "es cierto que Leonardo, Galileo, Torricelli y todos los demás, hasta Descartes, rompen sus vínculos con la edad media y la escolástica, pero Epicuro y Arquímedes constituían ya un universo no aristotélico. La Física y la mecánica no nacen de golpe, de la nada o únicamente de las presiones del Renacimiento, sino que, más, simplemente, renacen. E incluso habrán de invertir un largo tiempo hasta alcanzar las perfecciones arquimedeanas. Hasta Pascal, hasta Leibniz, quienes lo reconocieron expresamente. Los fundadores efectivos de la ciencia moderna –no considero aquí sus primeros balbuceos– no se juzgan únicamente herederos de Copérnico o Galileo: antes bien, aprenden su oficio en la obra de Arquímedes. Por razones que tienen que ver con Newton y con Bradley, Kant invirtió la perspectiva, como he intentado demostrar en otro lugar, y esa perspectiva queda consagrada por la ideología laica de finales del último siglo, cuando la batalla fundamental consistía en arrebatar a la Iglesia el poder pedagógico. De ahí la necesidad de mártires epónimos. Los historiadores contemporáneos repiten el discurso de sus padres instructores. De una religión a otra" (Serres, 1994, pp 44-45). De esta manera una perspectiva de larga duración permite superar la ingenua suposición de la novedad de la ciencia moderna, para establecer una epistémica que genealógicamente de cuenta de las visibilidades del discurso y sus ocultamientos.

Son las academias patrocinadas por nobles y burgueses las encargadas de avanzar, bajo el ideal de las luces, buscando la plena ilustración y superación de las antiguas trabas de la razón. Proyecto que al lado de las reformas napoleónicas para la universidad y la fundación de la Universidad de Berlín, la separación de la investigación y de la docencia, la conformación de los departamentos, la conformación de nuevas disciplinas fruto de la complejización de las sociedades europeas y la expansión colonialista, entre otras, muestran el nexo indisoluble entre modernidad y saberes disciplinarizados.

2.2 Crisis del proyecto de unidad de la ciencia

La euforia que en el siglo XIX genera la Revolución Industrial y la supremacía de las naciones europeas sobre el mundo a través de los proyectos colonialistas, les permite a éstos considerarse el fin la meta de la historia. Son la representación consumada de la humanidad, son la civilización y los "otros" no existen sino como primitivos en estadios inferiores de desarrollo. Pero en el momento de mayor entusiasmo de la era del positivismo como nueva religión, al interior de las ciencias duras se realiza un proceso de en el que el espacio-tiempo absolutos de la visión Newtoniana, su mecanismo de reloj se desplaza para admitir la relatividad de la medición y de sus parámetros, dejando entrever que a la primacía del Objeto le precede la situación del Sujeto en relación (relativa) con el punto de observación, que en otro término ha derivado en la concepción hermenéutica del sentido y de la comprensión. Pero no sólo la teoría general de la relatividad, también y en sucesivas aproximaciones la cuántica ha pulverizado el átomo, piedra angular del universo, como el simple invisible que da cuenta del complejo visible y paradójicamente la observación del observador determina la observación que observa.

De estas rupturas la concepción de una realidad susceptible de determinación y de control absoluto se diluye, "el conocimiento contemporáneo se constituye en el anudamiento de una serie de teoremas limitativos que destituyen de cada posibilidad heurística la idea

del fundamento y reformulan la aproximación al problema del límite" (Ceruti, Mauro, 1998, p. 44). De tal forma que la inteligibilidad de ella, requiere poner en cuestión no lo que conocemos sino los modos como conocemos, no existe el objeto como fenómeno aislado y susceptible de ser aislado, existen solamente descripciones del objeto. "La descripción del objeto está determinada, en primer lugar, por la capacidad del que lo describe" (Ibáñez, Jesús, 1991, en El regreso del sujeto, p. 23).

Este primer plano del observador y de su correlato el mundo, genera una desconfianza fundamental: el mundo tal como lo conocemos depende de los modos y las maneras como se configura el mundo en los límites de los sistemas observantes. Sin embargo, esta reflexividad y autorreferencialidad del conocer nos aboca al desafío de las ilusiones, las certezas, del ensayo y del error. Se trata de una discusión del orden paradigmático, en donde los conceptos maestros y las condiciones lógicas y logicales de las teorías y su pragmática como posibilidad de enunciación, deben ser discutidos y evidenciados a pesar de los puntos ciegos sobre los que se inscribe.

El ideal del positivismo decimonónico de la unidad de la ciencia, queda fuertemente resquebrajado y la ingenuidad de la verdad reducida al método denota su fracaso. Así epistemología, sociología de la ciencia, neurociencias, entre otras, ponen en primer plano el problema de conocer el conocer. "El ideal regulativo de una 'conciencia plena', de una conciencia total, de una conciencia perfecta de las razones propias y de los efectos previstos se ha mostrado intrínsecamente paradójicos en virtud de lo que llegamos a conocer, siempre más a fondo, sobre los mecanismos de construcción de los conocimientos y de creación de las novedades. Desde este punto de vista la historia de las ciencias contemporáneas produce en general una conciencia cada vez mayor de las limitaciones que corren en la relación entre conciencia y conocimiento, limitaciones inagotables y también fuentes de surgimiento de lo nuevo" (Ceruti, 1998, p. 42).

2.3 Emergencia del 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, donde se acaba la evolución biológica de la hominización y comienza la evolución cultural de la humanidad". Edad de hierro planetaria en tanto los límites de los sistemas de pensamiento y sus contradicciones no son asumidas en el núcleo mismo de sus 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 noosera, las ideas tiene ámbitos de existencia, espacios de propagación o muerte.

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 atorreferencialidad 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 en un trozo de vida que investiga la vida, un sociólogo es un trozo de sociedad que investiga la sociedad (J. Ibáñez). ¿De que realidad hablamos, en que 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 químico, 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, sien-

do que la cuestión principal para unas y para otras, debiera ser la de su vínculo" (Morin, 1994, p. 220).

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 parecía 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" (Morin, 1992, en el Paradigma Perdido).

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 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, 1993, en *La vida de la vida*, p. 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, en *Ciencia con conciencia*, 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 sino 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 si mismo y sobre sus actividades; el pensamiento y la conciencia utilizan necesariamente uno y otra, los dispositivos lingüísticos-lógicos, siendo estos a la vez cerebrales, espirituales y culturales" (Morin, 1982, 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 solo pueden cambiar las preguntas, sino que pueden cambiar también los *tipos* de preguntas a través de las cuales se define la investigación científica" (Ceruti, 1998, P. 41). Es decir, que una perspectiva interdisciplinaria y transdisciplinaria 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.

2.4 La interdisciplina y la transdisciplina: una discusión pendiente

A la universidad se le debe una forma particular de relación con el saber, ya sea como episteme de la semejanza en sus inicios, como en una tensión permanente en los albores de la ciencia moderna y su disciplinarización e institucionalización a través de la universidad decimonónica, hasta los desafíos del mercado y su injerencia cada vez mayor en las políticas y la configuración actual de la universidad en términos de competencias, logros, homologaciones, etc.

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 a 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 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, 315).

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, solo 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 necesita 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 practicas, 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'" (Morin, 2002, p. 34). 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"

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, 1998, p. 44)

3. El horizonte político de la relación universidad y saberes

En la formación docente en educación superior cada vez se hace más urgente una reflexión sobre la ética de la vida, la complejidad y el mundo en sus causas, es pensar la política desde sus confines, superando la eterna reflexión sobre el estado ó la fuerza, y establecer otras maneras de comprensión de las tareas de la universidad, de tal manera que la relación específica con el saber sea visible epistémica y políticamente. Este desafío esta enmarcado, para el caso de este apartado

en la obra de Edgar Morin y Michel Serres, además de las reflexiones de Gadamer, Foucault y Hanna Arendt.

De este modo reconocer los hitos que dirimen la búsqueda en estos autores, implica acercarse a los más diversos universos temáticos desde los imaginarios productos-productores hasta la constante reflexión sobre los problemas claves del mundo, pasando por las máquinas no triviales y la hipercomplejidad cerebral. Es decir, afrontar este desafío en este texto es una pretensión inicial, y casi, apenas panorámica, tratando de abrir horizontes de sentido que vislumbren las ricas posibilidades de un pensamiento radicalmente novedoso, aunque no original, sí generador. En este orden de ideas queremos entonces marcar un derrotero de la reflexión que integre la mirada de una antropología fundamental con la necesidad de un método que repiense nuestras ideas de *Physis*, de *Biós*, que asuma el desafío de conocer el conocer y sea capaz de visualizar las condiciones ecológicas y lógicas de las teorías, los enfoques y fundamentalmente de los paradigmas, con las consecuencias éticas y políticas que de ello se derivan en términos de la necesidad de una reforma de pensamiento y de una democracia cognitiva.

Re-pensar estos aspectos y reorganizar nuestras pre-concepciones en un ejercicio dialógico, es un desafío de comprensión que se actualiza en un constante ir y venir de sentido, no solo como razón sino como praxis. Así la pretensión de esta presentación es generar un horizonte temático que permita el ejercicio de la reflexión y del pensamiento propio de la comprensión, en términos de la razón práctica y de la dimensión simbólica del poder.

3.1 Una necesaria relación: razón práctica, razón política

La Razón Práctica se puede entender como la forma de dar razón de la acción, así desde los griegos, pertenece al ámbito de ésta una forma especial en la que el ser humano se dirige en la interacción, guiado por las virtudes (en especial la *phrónesis*) que permiten la praxis: “desde Protágoras hasta Isócrates la ambición de los maestros fue hablar no sólo para enseñar, sino también

para formar la recta conciencia ciudadana, que luego se traduciría en éxito político” (Gadamer 1992, p. 228). Esta orientación que compete a las formas de dirigirse en el actuar, implica un uso de la razón que se expresa en el discurso, asumiendo un saber particular con la intención de persuadir y convencer. Guiar la acción requiere de normas que se aplican a diversos contextos. De allí que para los Griegos se necesite de la retórica, la hermenéutica y la poética. La Retórica arte político por excelencia; en ella se estableció el status argumentativo del discurso y sus condiciones de realización, es decir, la acción propia de la polis debía ser regulada por la razón; la hermenéutica cumplía un papel preceptivo conforme a la debida aplicación de leyes y acciones propias de la praxis; y la poética como posibilidad de creación de mundos nuevos configuraba la emergencia de un poder.

Este bagaje heredado de los Griegos se transforma en la moderna teoría del Estado, en la que la esfera social y política se hallan imbricadas. “Que la política no es más una función de la sociedad, que acción discurso y pensamiento son estructuras fundamentalmente superestructuras relativas al interés social, no es un descubrimiento de Karl Marx. Sino que por el contrario, es uno de los supuestos que dicho autor aceptó de los economistas políticos de la Edad Moderna” (Arendt, Hanna, 1994, en *La condición humana*, p. 45). Lo familiar doméstico de los Griegos se hace público y propio de la injerencia del Estado. Lo social como tal sólo es posible en la nueva realidad de los estados-nación (Europeos) modernos. La crisis épocal señala una novedosa manera de entender al individuo y la manera colectiva de actuar, surge el concepto de lo social, con la consecuente ampliación de la esfera de lo público. De allí la igualdad matemática se constituye en un ideal político: “la sociedad se iguala bajo todas las circunstancias, y la victoria de la igualdad en el mundo moderno, es el reconocimiento legal y político del hecho de que esa sociedad ha conquistado la esfera pública” (Arendt, 1994, p. 52).

En consecuencia. La moral del individuo es susceptible de generalizarse como imperativo categórico, bajo la

condición del *sapere aude*, consigna que impele a valerse del propio entendimiento y de hacer un uso público de la razón. Propuestas que han derivado en las contemporáneas teorías comunitaristas y universalistas de la ética, y en los cuestionamientos al papel que juega la ciencia y la técnica en la organización de la vida social: "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, 1992, p. 78) Es decir que la lógica instrumental en la que los medios están orientados a un predeterminado diseño no permite abordar la complejidad antropológica, ni social, de esta forma la verdad es múltiple y diversa, no reducible a la primacía de un método.

3.2 El carácter simbólico del poder

La famosa definición de Cassirer del hombre como animal simbólico, se ha constituido en la clave paradigmática de las relaciones sociales. Parece ser que esta definición ha "simbologizado" todo lo que encuentra a su paso, con la circunstancia agravante para los empiristas furibundos que el símbolo existe en una doble relación material e inmaterial, sincrónica y diacrónica; es a la vez imagen y hecho, individual y colectivo. En esta forma nos encontramos en un ámbito conceptual que desafía y da que pensar (en la expresión de Ricoeur) desde las más variadas disciplinas: psicoanálisis, semiótica, antropología. Entre otras.

Lo simbólico está en el centro del conflicto de las interpretaciones, aquellas que intentan desenmascarar (Marx, Freud y Nietzsche) los dispositivos del poder, en una especie de sustancialización social de los procesos discursivos: "como si el discurso, lejos de ser ese elemento transparente o neutro en el que la sexualidad se desarma y la política se pacifica, fuese más bien uno de esos lugares en que se ejercen de manera privilegiada, algunos de sus más temibles poderes" (Foucault, en el orden del discurso, 1970, p. 12). Es por un dispositivo

enunciativo que los discursos clasifican y disciplinan, prohíben y excluyen; hasta aquellos que con respecto al símbolo pretenden restituir el carácter ontológico de esta manera de estar del "ser ahí", que habita en el lenguaje como sentido e interpretación. La totalidad de la experiencia del mundo recibe esta determinación como anticipación y precomprensión, dejando entrever el carácter representativo-simbólico de esta mediación: "El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer y crear nuevas realidades" (Arendt, 1994, p. 223).

Esta capacidad para la acción y el discurso tiene como condición el estar junto; sólo en la relación con los otros se hacen públicos los actores, y las acciones pueden ser interpretadas actualizando su sentido. Es por la acción que se establecen relaciones y se tejen la trama de historias que confluyen en un propósito común, constituyentes de la esfera de lo político, "el poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan" (Arendt, 1994, 224).

En este sentido la socialización política y su expresión ritual simbólica expresa la constitución de comunidades imaginadas a las que se pertenece y proporcionan identidad en un proceso de cohesión y exclusión, bajo una dinámica paranoide de amigo-enemigo. En tal idealización, la integración cumple una función ritual al interior de los grupos, con sus estandartes, héroes y epopeyas, que marcan fundaciones míticas y gloriosas, con tal capacidad creadora (poética) capaz de generar imaginarios que sustentan órdenes y status, virtuales y ahistóricos: "la cohesión interna de una agrupación política suele también expresarse en el juego contrapuesto de imágenes y contraímagenes que los grupos forman, o sea, en la manera como se ven a sí mismos y a sus adversarios" (González, Fernán, Para leer la política, 1997, p. 25). Es en este interjuego, que la comprensión cultural de lo político permite vislumbrar las tramas de lo social con su profunda raíz en los imaginarios colec-

tivos y en las representaciones sociales que configuran la manera ser en el mundo.

Por otra parte, el papel del poder como fuerza complejiza este estar junto. En este sentido, en el proceso de socialización se ponen en juego por lo menos tres poderes: el político, el económico y el ideológico: “lo que tienen de común estas tres formas de poder es que ellas contribuyen conjuntamente a instituir y mantener sociedades desiguales divididas en fuertes y débiles, con base en el primero, en ricos y pobres, con base en el segundo, en sabientes e ignorantes, con base en el tercero” (Bobbio, Norberto, en estado, gobierno y sociedad, 1996, p. 111). Esta descripción un poco a contrapelo coloca otra dimensión de esta problemática que es el poder.

3.3 El problema de la comprensión - explicación

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. 220).

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, Sergio, 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. 221). 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, p. 284).

Toda noosfera se constituye y se instituye en las formas lógicas, 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 recíproca, 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, 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 de la universidad. "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, p. 242).

El derecho a la reflexión como resistencia a la absoluta determinación, como necesidad de mantener 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, 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 mi 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 misma 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, pp. 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.

3.4 Del contrato social al contrato natural: las causas del mundo

Llegados a este punto de la reflexión, nos encontramos en la antesala de las relaciones jurídicas y científicas

que plantean la necesidad de re-pensar las “causas” del mundo. La pintura de Goya de los combatientes en las arenas movedizas, que al movimiento en la lucha, se hunden en el fango, muestra la paradoja de los protagonistas y la inclusión del mundo en los avatares y guerras de los humanos. ¿Quién vencerá, uno u otro combatiente o en últimas los dos por el tercer protagonista: el mundo? Es el extremo de nuestra permanente relación con los sucesos de muerte, nuestra condición, al decir de Serres: “nosotros sólo nos interesamos por la sangre derramada, por la caza del hombre, por las novelas policíacas, por el límite en el que la política se convierte en asesinato, tan sólo nos apasionamos por los cadáveres de las batallas, el poder y la gloria de los hambrientos de victoria sedientos de humillar a los perdedores, de tal forma que los organizadores del espectáculo sólo nos ofrecen imágenes de cadáveres, muerte innoble que funda y atraviesa la historia, de la *Iliada* a Goya y del arte académico a la televisión nocturna”. Es en este reconocimiento de la muerte como gran historia que irrumpe la naturaleza más allá del decorado o de la escena. Irrupción global, como contexto de todas nuestras pretensiones de vida personal y colectiva. “La historia global entra en la naturaleza; la naturaleza global entra en la historia: estamos ante algo inédito en filosofía” (Serres, 1991, pp. 11-12). Está en juego la tierra, pero también la humanidad.

Juego en el que el postor y la apuesta no significan dominio, sino exigente paradoja: “tenemos que prever y decidir, así pues, apostar, puesto que nuestros modelos pueden servir para sostener las dos tesis opuestas. Si consideramos que nuestras acciones son inocentes y ganamos, en realidad no ganamos nada, la historia sigue como antes; pero si perdemos, lo perdemos todo, no estamos preparados para una posible catástrofe. Y, a la inversa, si elegimos ser responsables, si perdemos, no perdemos nada; pero si ganamos, lo ganamos todo, sin dejar de ser los actores de la historia. Nada o pérdida en un caso, ganancia o nada en otro: toda duda queda despejada” (Serres, 1991, p. 15). La tierra como objeto global desafía, se muestra en su ineluctable y catastrófica importancia. La tierra puede existir sin nosotros, nosotros no sin ella.

El hombre de la eficiencia vive en lo inmediato su dimensión es el corto plazo efectivo. Ha perdido la relación con el mundo- tiempo (clima), no ve a largo plazo, no percibe la sutil relación con lo actual- local y lo global-naturaleza, “por vez primera, Occidente, que detesta los niños, puesto que hace pocos y no quiere pagar la instrucción de los que quedan, ¿empezaría a pensar en la respiración de sus descendientes? Confinado desde hace mucho tiempo en el corto plazo, ¿proyectaría hoy a largo plazo? Sobre todo analítica, ¿consideraría la ciencia por primera vez, un objeto en su totalidad? Frente a la amenaza, ¿se reuniría incluso las nociones, o las disciplinas científicas, como lo hacen las naciones? Enraizados desde hace poco exclusivamente en su historia, ¿vuelven a encontrar nuestros pensamientos la esencial y exquisita geografía? La única, en otro tiempo, en pensar lo global, ¿dejaría la filosofía de soñar de ahora en adelante?” (Serres, 1991, pp. 15-16). Constatación nuevamente de la irrupción del mundo, pero insuficiencia para pensarlo, gracias a la restricción nomotética de nuestra lógica. Incapacidad para pensar lo global. En últimas desafío de razón práctica que nos permita entender el sentido actual de nuestra situación global-mundial. Nuevamente la necesidad hermenéutica y comprensiva se impone desde el horizonte de la historia del *ser ahí* en el mundo.

Así el cuadro descrito de Goya con sus combatientes hundiéndose en el fango o la crecida del río a causa de la inmensa cantidad de muertos que Aquiles el héroe ha producido, permanece invisible para los contrincantes, historia en todo su furor pero “nunca hablamos de las pérdidas infligidas al propio mundo...” (Serres, 1991, pp. 15-16). Tercer protagonista en su invisibilidad, se hace débil y a la vez potente: “el cambio total que se vislumbra en la actualidad no sólo introduce la historia en el mundo, sino que transforma también el poder de esto último en precariedad, en una infinita fragilidad. Victoriosa antaño, ahora la tierra es víctima ¿Qué pintor representará los desiertos vitrificados por nuestros juegos de estrategia? ¿Qué lúcido poeta se lamentará de la innoble aurora de ensangrentados dedos?” (Serres, 1991, p. 23). Escenario de la situación del mundo que como historia participa del juego de las formaciones

humanas en su fragor pero también en su débil posibilidad de mantenerse.

Situación de guerra, es decir de límite por la extinción a la saga del devenir de violencia como estado general de fuerza, guerra como derecho y contrato social para salvaguardar de la muerte total al conjunto de pueblos. "Las guerras que yo llamo subjetivas se definen pues, por el derecho: comienzan con la historia y la historia comienza con ellas. La razón jurídica ha salvado sin duda los subconjuntos culturales locales de los que procedemos de la extinción automática a la que la violencia auto mantenida condenó sin escapatoria a aquellos que no la inventaron" (Serres, 1991, pp. 25-26). Esto es, la violencia generalizada como forma de lucha de todos contra todos, sin reglas y sin posibilidad de negociación, se transforma en los pactos de inicio y armisticio, contrato jurídico anterior al pacto social.

La necesidad en el desafío global nos implica y complica en una tarea cada vez más acuciante: "En realidad, 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 la otra diagonal, un nuevo pacto que hay que firmar con el mundo; el contrato natural" (Serres, 1991, p. 30). Hipótesis central de esta reflexión que Seres realiza como síntesis del recorrido de treinta años de ejercicio académico. La profundidad de esta afirmación debe contrastarse con el desarrollo argumental del texto, en donde, se establece la condición de lo natural y de lo jurídico en orden de historia de las ciencias

¿Cómo es que el hombre una de las especies entre las demás se hace equipotente, factor densamente físico?, preguntas que guían esta reflexión, aun más: "¿Quién, hace pues violencia al mundo mundial? ¿Qué encubren nuestros acuerdos tácitos? ¿Se puede esbozar una figura global del mundo mundano, de nuestros contratos estrictamente sociales? ...sobre el planeta tierra intervienen no tanto el hombre sino el individuo y sujeto,

antiguo héroe guerrero de la filosofía y conciencia histórica a la antigua, no tanto el combate canonizado del amo y del esclavo, como insólita pareja en las arenas, no tanto los grupos analizados por las viejas ciencias sociales, asambleas, partidos, naciones, ejércitos, todos ellos pequeños pueblos, como, masivamente, unas placas humanas inmensas y densas" (Serres, 1991, p. 31). Un Nosotros cada vez más profuso y extenso, contrapartida de la relación, al decir de Serres: "un actor contractual muy importante de la comunidad humana, a las puertas del segundo milenio, pesa por lo menos un cuarto de billón de almas. No en peso de carne, sino por sus redes cruzadas de relaciones y el número de objetos – mundo de que dispone. Se comporta como un mar" (Serres, 1991, p. 33). Un flujo de relaciones homeostasis de equilibrio pero homeorresis de caminos con toda la capacidad para el desequilibrio. A la manera de los casquetes glaciares o de las capas tectónicas el crecimiento demográfico hace que este conjunto pese sobre el planeta para lo mejor o para lo peor. "El hombre es una reserva, la más fuerte y conectada de la naturaleza. El hombre es un ser-en – todas partes. Y unido" (Serres, 1991, p. 36).

Estas inter retroacciones nos constituyen y a la vez generan la organización del ecosistema. "En cualquier caso, yo era, yo sigo siendo evidentemente un actor local de las ciencias duras y suaves; en lo sucesivo, yo soy un conjunto somos eficaces y violentos en todas las ciencias naturales, universalmente. La fragilidad acaba de cambiar de campo.

Eso es lo que hay en el cuarto vértice del cuadrado o en la extremidad del cuarto eje giroscópico: el ser –en– el mundo transformado en el ser equipotente al mundo" (Serres, 1991, p. 39).

Actor tectónico globalmente pero a la vez sutil y frágil localmente. Somos pues un nosotros como sistema de relaciones y acciones sujetos sujetos al mundo, autónomos y dependientes del mismo, dominadores dominados, ambigüedad no resuelta. Contradicción e incertidumbre mayor a mayor capacidad de intervención.

Guerra o Paz es la situación de los nuevos actores de esta relación pero además mediada por el conocimiento constitutivo de este pacto. Acuerdo de vida en conjunto en la que los hombres devienen, “en suma, esta guerra o esta paz se fundan en un contrato tácito que reúne a los científicos, como antes reunía a los interlocutores refinados, los soldados o los competidores de la economía, y que semeja al viejo contrato social. Con anterioridad a ese contrato no hay ciencia, como tampoco había sociedad antes de aquél. En los más lejanos orígenes griegos del más elevado rigor, los primeros científicos, reunidos o dispersos, más que demostrar, discuten, son juristas tanto como geómetras” (Serres, 1991, p. 41).

Estos primeros científicos son también participes de la vida de sus comunidades, están relación con los poderes, tienen poder o se enfrentan a él, como Tales frente al tirano Siracusano y más cercano a nosotros Galileo en el tribunal eclesiástico o Laplace frente a Napoleón.

Socialmente las comunidades de conocimiento se realizan en un constante debatir y legitimar por las comunidades mismas, en un proceso tanto de capacitación en las prácticas discursivas como en los rituales de iniciación, paso y certificación del saber. “El proceso de conocimiento de proceso a causas, de sentencias a elecciones, por lo tanto, nunca abandona el área jurídica. Las ciencias proceden por contratos. De hecho, la certitud, la verdad científica, depende tanto de esos juicios como estos de aquellas” (Serres, 1991, p. 41).

Procedimiento jurídico que da validez al lo dicho sobre el mundo, en un constante despliegue de debates y fundación de escuelas y perspectivas que se constituyen en los tribunales de desarrollo del saber legítimo.

Las causas del mundo son las cosas del mundo, preceden la indagación y exigen la prueba como proceso de verificación. “El conocimiento científico es el resultado del paso que convierte la causa en una cosa y esta en aquella, por el que un hecho deviene un derecho y a la inversa. Es la transformación recíproca de la causa en cosa y del derecho en hecho: eso explica su doble si-

tuación de convención arbitraria, por un lado, que vemos en toda teoría especulativa, y de objetividad fiel y exacta, por otro, que funda cualquier aplicación” (Serres, 1991, p. 42). La ciencia desempeña una tarea de derecho natural, es decir, que los hechos se hacen derecho vía los pactos y las intervenciones sobre ese mundo, por ello “¿Quién puede asombrarse entonces de que, en la actualidad, la cuestión del derecho natural dependa estrechamente de la ciencia, que describe además la situación de los grupos en el mundo?” (Serres, 1991, p. 42). Los fenómenos políticos, definidos desde la modernidad, ya no son más los de la fuerza, o el estado sino que cada vez implican la vida, el nacimiento, la muerte.

Constatación de una situación novedosa que en aras de la separación entre naturaleza y cultura, deja en la penumbra esta radical relación entre mundo, ciencia y derecho. Pero “¿una vez más ¿quién decide? Científicos, administradores, periodistas. ¿Cómo viven? Y, en primer lugar, ¿dónde? En laboratorios en los que la ciencia reproduce los fenómenos para mejor definirlos, en despachos o estudios. En una palabra, en el interior. El clima ya nunca influye en nuestros trabajos” (Serres, 1991, p. 53). El sistema mundo no considera al sistema naturaleza, nuevamente el corto plazo sacrifica la condición de largo plazo del tiempo-clima, es decir el mundo no es su interlocutor, por ello se impone que “de ahora adelante, el gobernante debe salir de las ciencias humanas, de las calles y de los muros de la ciudad, hacerse físico, emerger del contrato social, inventar un nuevo contrato natural al volver a dar la palabra naturaleza su sentido original de las condiciones en las que nacemos, o deberemos nacer mañana” (Serres, 1991, p. 77).

La tierra-patria condición planetaria de existencia adquiere carta de ciudadanía so pena de imbecilidad cognitiva, el contexto de los problemas claves del mundo, es el mundo. “La geopolítica en el sentido de la tierra real, fisiopolítica, en el sentido en que las instituciones que se otorgan los grupos dependerán en lo sucesivo de los contratos explícitos que convierten con el mundo natural, ya nunca más nuestro patrimonio, ni privado ni co-

mún sino de ahora en adelante nuestro simbiote” (Serres, 1991, p. 78).

Hacer explícitas las condiciones de un nuevo contrato a expensas de nuestra supervivencia cambia las nociones que configuran nuestro horizonte de comprensión del mundo. En este sentido Michel Serres define el contrato natural: “entiendo por contrato natural en primer lugar el reconocimiento, exactamente metafísico, por cada colectividad, de que vive y trabaja en el mismo mundo global que todas las demás; no solo cada colectividad política asociada por un contrato social, sino también cualquier tipo de colectivo, militar, comercial, religioso, industrial..., asociado por un contrato de derecho y también el colectivo experto asociado por el contrato científico. Yo llamo a ese contrato natural, metafísico, porque va más allá de las limitaciones ordinarias de las diversas especialidades locales y, en particular, de la física. Ese contrato es tan global como el contrato social e introduce a éste, de alguna manera en el mundo y es tan mundial como el contrato científico e introduce a éste de alguna manera en la historia” (Serres, 1991, p. 81). Serres plantea un desafío a la razón práctica, son las condiciones actuales de nuestro modo de estar en el mundo las que interrogan y generan un horizonte de sentido que debe actualizarse, de tal manera que las respuestas, que están más allá de la mera especialización disciplinar, sean correspondientes con un espacio epistémico y político Inter y Trans disciplinar.

Así este ejercicio cartográfico de Michel Serres deja en claro la profunda transformación del paisaje en el que nos debatimos, combatimos y además vivimos. “...Ya hemos transformado o explotado al mundo, ha llegado el momento de comprenderlo. O, mejor aún de comprender que comprende, comunica, goza de las mismas facultades de las que nos creíamos los únicos poseedores; ni la materia ni las cosas ni el mundo se reducen al cometido pasivo que suponía la obligación laboriosa de transformarlos... El contrato natural de respeto mutuo ya no basta; nuestro, socio, global, sigue además, los mismos caminos y goza de las mismas facultades que la humanidad global en formación; habla, como

mínimo - Galileo ya lo sabía- un algebraico y geométrico idioma; ahora enseña su inteligencia, su memoria gigante y sus redes fuentes de comunicación a los que se afanan en construir un universo semejante. ¿Construimos un mundo para comprender el nuestro y otros posibles? Como el conocimiento, el trabajo cambia, a partir del momento en que se desvanece la distancia entre el objeto, pasivo y el sujeto, activo, y que su diferencia de naturaleza se anula también” (Serres, 1991, pp.130-131). Por ello la necesidad de nuevos mapamundis para guiarnos en el nuevo mundo global. El espacio social cambia, así como el espacio se ha realizado como virtual por los flujos informativos y la simultaneidad del tiempo por efecto hiperrealista de los medios de comunicación. Y sin embargo las preguntas que antaño configuraron un mundo siguen vigentes, la experiencia humana deja de ser solipsista, se trata del destino humano que se juega en el destino de la tierra.

Referencias

- Apel, Karl Otto (1985). *La transformación de la filosofía*. Tomos I y II (Trad. del alemán, Adela Cortina y otros). Madrid: Tauros.
- Bobbio, Norberto (1996). *Estado, gobierno, sociedad*. México: FCE.
- Derrida, Jacques (1989). *Las pupilas de la universidad. Suplementos 13*. Barcelona: Antropos.
- Foucault, Michel (1980). *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1982). *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Gadamer, Hans-Georg (1977). *Verdad y método*. (Trad. del alemán, Ana Agud y Rafael Agapito). Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg (1992). *Verdad y método II*. (Trad. del alemán, Manuel Olasagasti). Salamanca: Sígueme.

- González, Sergio (1997). *Introducción al pensamiento complejo*. Bogotá: Magisterio.
- González, Fernán (1997). *Para leer la política*. Bogotá: CINEP.
- Habermas, Jurgen (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- Habermas, Jurgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I (Trad. del alemán, Manuel Jiménez Redondo). Madrid: Taurus.
- Heidegger, Martín (1987). *De camino al habla*. (Trad. Yves Zimmermann). Barcelona: Odós.
- Heidegger, Martín (1951). *El ser y el tiempo*. (Trad. del alemán, José Gaos). México: FCE.
- Ibáñez, Jesús (1992). *El regreso del sujeto*. Madrid: Siglo XXI.
- Instituto Superior de Filosofía (1985). *Estudios Filosóficos*, No. 95, vol. XXXIV, Valladolid.
- Le Goff, Jacques (1996). *Los intelectuales en la edad media*. Barcelona: Gedisa.
- Maturana, Humberto (1995). *La realidad: ¿Objetiva o construida?* Barcelona: Anthropos.
- Morin, Edgar (1984). *Ciencia con conciencia*. (Trad. del francés, Ana Sánchez). Barcelona: Anthropos.
- Morin, Edgar (1991). *El método. La naturaleza de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Morin, Edgar (1993). *El método. La vida de la vida*. Madrid: Cátedra.
- Morin, Edgar (1994). *El método. El conocimiento del conocimiento*. Madrid: Cátedra.
- Morin, Edgar (1994). *El método. Las ideas*. Madrid: Cátedra.
- Morin, Edgar (1993). *Tierra patria*. Barcelona: Kairós.
- Morin, Edgar (1995). *Mis demonios*. Barcelona: Kairós.
- Morin, Edgar (1995). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Ricoeur, Paul (1985). *Hermenéutica y acción*. (Trad. Mauricio Perlooker y otros). Buenos Aires: Docencia.
- Rueda, José y Serna Adrian (comp.) (2001). *Investigación cultura y política*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Serres, Michel (1977). Leibniz. En *Historia de la Filosofía*. Vol. 7. México: Siglo XXI.
- Serres, Michel (1996). *Hermes I*. Barcelona: Anthropos.
- Serres, Michel (1991). *Historia de las ciencias*. Madrid: Cátedra.
- Serres, Michel (1991). *El contrato natural*. (Trad. del francés, Umbelina Larraceleta y José Vázquez). Valencia: Pretextos.
- Serres, Michel (1994). *Atlas*. Madrid: Cátedra.