

EPISTEMOLOGÍA DE LAS CIENCIAS HUMANAS EN EL CONTEXTO IBEROAMERICANO

Miguel Martínez Miguélez

miguelm@usb.ve

Universidad Simón Bolívar (Caracas, Venezuela)

Recibido: 01/04/2010 **Aceptado:** 01/06/2010

*Todo pensamiento filosófico reposa
sobre experiencias pre-filosóficas.
Emmanuel Levinas*

*Siendo todas las partes causadas y causantes,
ayudadas y ayudantes, mediatas e inmediatas,
y siendo que todas se mantienen entre sí
por un vínculo natural e insensible,
que une a las más alejadas y más diferentes,
tengo por imposible conocer las partes sin conocer el
todo,
así como también conocer el todo sin conocer
singularmente las partes.
Pascal, Pensées, 72*

RESUMEN

Debido a la desorientación epistemológica de la primera parte del siglo XX, se han replanteado, en su segunda parte, y en forma crítica, todas las bases epistemológicas del *conocimiento* y de la *ciencia*. En este artículo, se argumenta que el pensamiento responde siempre al modo de vida del grupo humano en cuyo seno se piensa; es decir, a la praxis total, integral, de una comunidad determinada en su momento y tiempo históricos: praxis *técnica, simbólica, estética y ética*. De esta manera, todo “pensar” está inserto en un *paradigma*, el cual, a su vez, sólo tiene significado o sentido a la luz de una *matriz epistémica* o modo propio y peculiar, que tiene un grupo humano, de asignar significados a las cosas y a los eventos. En esta línea de argumentación, se ilustran, en secuencia, las ideas matrices y sus principales representantes, de la razón ilustrada de la modernidad y su cuestionamiento desde el punto de vista *social, psicológico y epistémico*; igualmente, y desde la óptica de una epistemología actualizada, se ponen de relieve los procesos mentales que sigue la *episteme hermenéutica, la fenomenológica, la etnográfica y la de la razón crítica*. El artículo concluye ilustrando que, a lo largo del siglo XX, se han dado dos formas de pensar y conocer: la primera centrada en una orientación *atomista, elementalista e individualista*, prevaleciente en la primera mitad del siglo, y, la segunda, de naturaleza *relacional, sistémica, estructural, gestáltica, estereognósica y transdisciplinaria*, que se ha ido imponiendo, epistemológicamente, en su segunda mitad.

Palabras Clave: Epistemología, Ciencias Humanas, Contexto Iberoamericano

EPISTEMOLOGY OF THE HUMAN SCIENCES IN THE LATIN AMERICAN CONTEXT

ABSTRACT

Due to the epistemological lack of orientation in the first part of the twentieth century, all the epistemological foundations of *knowledge* and *science* have been restated critically, in its second part. In this article, we argue that thinking always responds to way of life of the human group within which it is thought, i.e., the total and integral praxis of a community in its local and historical time: in its *technical, symbolic, aesthetic and ethical* praxis. Thus, all "thinking" is embedded in a *paradigm*, which, in turn, only has meaning or sense in light of a matrix or epistemic own peculiar way, which has a human group, to assign meanings to things and events. In this line of argument, matrices ideas and their leading representatives views of enlightened reason of modernity and their questioning from the standpoint of *social, psychological and epistemic perspective*, are shown, in sequence; and, equally is done, from the perspective of an epistemology up-to-date, highlighting the mental processes that follow the *hermeneutical, phenomenological, ethnographic and the "critical reason" episteme*. The paper concludes by illustrating that, throughout the twentieth century, there have been two ways of thinking and knowing: the first one focused on an *atomistic, individualistic and elementalistic orientation*, that prevailed in the first half of the century and, the second one, *relational in nature, systemic, structural, Gestaltic, stereognosical and transdisciplinary*, which has been prevailing, epistemologically, in the second half.

Keywords: Epistemology, Human Sciences, Latin American Context

Visión de Conjunto

Aristóteles comienza su primer libro de la *Metafísica* diciendo que "todo hombre, por naturaleza, apetece saber". Desear investigar hoy, en ciencias humanas sobre todo, después que, en la segunda parte del siglo XX, se han replanteado en forma crítica todas las bases epistemológicas del *conocimiento* y de la *ciencia*, hace ineludible una reflexión profunda en torno a los procesos de esta "*apetencia del saber*", es decir, de la investigación científica.

De una manera particular, en muchos de nuestros ambientes académicos, la desorientación epistemológica sigue siendo uno de sus rasgos más sobresalientes; y, en otros, se cabalga con feliz *ingenuidad* dentro de moldes teóricos y metodológicos y de coordenadas teórico-prácticas, que dan frutos aparentemente sólidos sólo porque no son cuestionados en su basamento epistémico.

En realidad, el pensamiento responde siempre al modo de vida del grupo humano en cuyo seno se piensa; es decir, a la praxis total, integral, de una comunidad determinada en su momento y tiempo históricos y específicos: praxis *técnica* (con los objetos, la naturaleza, el mundo físico...), praxis *simbólica* (con los mitos, las representaciones, los símbolos, las ideas...), praxis *social* (con los seres humanos y su mundo de relaciones), praxis *estética*, praxis *ética*, etc.

El método, en efecto, está inserto en un *paradigma*; pero el paradigma, a su vez, está ubicado dentro de una estructura cognoscitiva o marco general filosófico o, simplemente, socio-histórico.

La necesidad de verdad, de ciencia, de conocimientos seguros y confiables incita continuamente al hombre de cada generación a buscar una forma de coherencia y satisfacción intelectuales. Pero toda ciencia, como toda teoría, método o investigación, sólo tienen significado o sentido a la luz de un trasfondo epistemológico, a la luz de una sólida fundamentación epistémica. Precisamente, la palabra *episteme* significa eso: firmeza, estabilidad, solidez; *epi* quiere decir “sobre” y *steme* viene de la raíz sánscrita *stha* que significa tenerse en pie, fijarse sobre, y la encontramos en innumerables palabras latinas, como estar, estado, estatua, estatuto, estabilidad, constatar, construir, instruir, estructura, etc.

Los estudios epistemológicos se convierten, así, en el centro de una esperanza de amplio alcance. Pero la dinámica y dialéctica de los procesos histórico-sociales puede ir influyendo y cambiando la matriz epistémica de un determinado grupo o estrato socio-cultural.

La *matriz epistémica* es, por lo tanto, el trasfondo existencial y vivencial, el mundo de vida y, a su vez, la fuente que origina y rige *el modo general de conocer*, propio de un determinado período histórico-cultural y ubicado también dentro de una geografía específica, y, en su esencia, consiste en el *modo propio y peculiar, que tiene un grupo humano, de asignar significados a las cosas y a los eventos*, es decir, en su *capacidad y forma de simbolizar la realidad*. En el fondo, ésta es la habilidad específica del *homo sapiens*, que, en la dialéctica y proceso histórico-social de cada grupo étnico, civilización o cultura, ha ido generando o estructurando su matriz epistémica.

La matriz epistémica, por consiguiente, es un sistema de condiciones del pensar, prelógico o preconceptual, generalmente inconsciente, que constituye “la misma vida” y “el modo de ser”, y que da origen a una cosmovisión (*Weltanschauung*), a una mentalidad e ideología específicas, a un espíritu del tiempo, a un paradigma científico, a cierto grupo de teorías y, en último término, también a un método y a unas técnicas o estrategias adecuadas para investigar la naturaleza de una realidad natural o social. En una palabra, que la verdad del *discurso* no está en el método sino en la *episteme* que lo define.

En este contexto de reflexión, surge una pregunta: si la matriz epistémica es algo prelógico, preconceptual y hasta inconsciente, si, además, rige *todo* nuestro pensamiento, ¿cómo podemos analizarla sin salirnos de ella? En efecto, McLuhan solía repetir que no sabía quién descubrió el agua por primera vez, pero que estaba seguro que no fueron los peces. Sólo que nosotros tenemos algo que no tienen los peces: el poder de la *reflexión*, que puede analizarse a sí misma por medio de la dotación de la *auto-referencia*.

Muy bien pudiera resultar, de estos análisis, una gran incoherencia lógica e intelectual, una gran inconsistencia de nuestros conocimientos considerados como los más sólidos y que muchos aspectos de nuestra ciencia social pudieran tener una vigencia cuyos días estén contados.

Siendo la matriz epistémica la que origina o determina una conformación o estructura de la mente, y hasta una hechura particular del cerebro de los seres humanos en un momento de la historia (Popper y Eccles, 1985: *El Yo y su Cerebro: III parte*), es fácil comprender que ella se revelará en todas las áreas de la vida, del pensamiento y de la acción. Por ello, como molde o forma estructurante de la mente, ofrecerá la razón última o el referente de base, al cual hay que recurrir para explicar el origen, el fundamento, el proceso y la sintaxis lógica de todo discurso humano.

Pero si el conocimiento se entiende como articulación de toda una estructura epistémica, nadie ni nada podrá ser eximido –llámese alumno, profesor, programa o investigación– de afrontar los arduos problemas que presenta la epistemología crítica.

Por la interacción y dialéctica de los procesos mentales que se dan en el ser humano, la *reflexión y crítica hermenéutica* sobre el modo de conocer pudiera terminar *postulando* una matriz epistémica distinta, con un sistema de asignación de significados y procesos operativos también diferente. Muchas manifestaciones de la *postmodernidad* y, sobre todo, del *postpositivismo*, así lo hacen entender.

De todo lo dicho, es fácil colegir que una de las características básicas de toda episteme y, por consiguiente, del concepto de ciencia y de todo conocimiento, es su *provisionalidad*, es decir, su valor *relativo* y únicamente *temporal*.

La Razón Ilustrada de la Modernidad

La epistemología de la Modernidad, desde John Locke (1690) en adelante, concebía el intelecto humano como una pasiva cámara oscura que *reflejaba* los objetos externos en su interior. Así, la mente construía una representación “exacta”, o adecuada, de la realidad. Esta orientación, poco a poco, llegó a formar lo que ha constituido el llamado “modelo cartesiano”, por ser Descartes el que le da su formalismo filosófico, modelo que, más tarde, tanto Kant como Heidegger (1974: 235) considerarán como el “*realismo ingenuo*”.

A los “ilustrados”, en estos siglos de las “luces”, les animó una gran fe en el futuro; creyeron en la felicidad y en poder conseguirla como quiera que fuese, aunque su optimismo progresista casi siempre procedía de un criterio utilitario.

Estos “modernistas” tenían la seguridad de que, basándose en la experiencia, llegarían a una visión del universo en que se sistematizasen las soluciones de todos los problemas y a realizar así una *metafísica de la ciencia y de la vida* y una norma político-

social que aseguraría una perspectiva de pública felicidad. La creencia en el *progreso* como base de la historia del hombre es una de sus características fundamentales. En él radica un optimismo racionalista: todos los seres de la naturaleza y los mismos actos del hombre están dispuestos en un orden *racional*.

En este *paradigma modernista*, la religión –que jugó un papel decisivo en todo conocimiento y “ciencia” durante los siglos de la Edad Media– pasa a ser un asunto de opción personal y, consiguientemente, se recluye cada vez más en el ámbito de la esfera privada. La función que todavía puede desempeñar es la de ayudar, comprender y consolar al hombre en medio de sus dificultades y vaivenes existenciales. El espíritu moderno occidental estará ahora caracterizado por un formalismo sistematizador, por una tendencia al cálculo y a la contrastación empírica, por un paso de la teología a la *economía*.

Si durante el Renacimiento el principio de experimentación junto con la perspectiva del arte dan inicio a la *idea del progreso*, en el siglo XVIII la *razón moderna* llega a todas partes: invade todas las realizaciones intelectuales, científicas, industriales, político-sociales, artísticas e institucionales del Occidente. Se había llegado a la apoteosis de “*la diosa razón*”.

Desde el siglo XVIII, ha habido una fuerte creencia, en la cultura occidental, acerca de que el mejoramiento social llegaría con la extensión del pensamiento *racional* a todos los dominios de la vida humana y social. Pero esa fe ha sido retada a medida que nuestros conceptos sobre la racionalidad han probado no ser lo suficientemente fuertes y comprensivos para abordar la variedad de problemas y asuntos de la vida humana y social, especialmente por su alto nivel de *complejidad* en las últimas décadas.

Aristóteles había formulado en su tiempo una famosa idea relacionada con sus nociones holistas y teleológicas: “*el todo es más que la suma de sus partes*” (*Metaf. Lib IV*). La ciencia occidental no tuvo en cuenta y, menos aún, desarrolló el contenido profundo que encierra esta frase. Esta ciencia optó, más bien, por elegir como idea rectora la *Segunda Máxima* del *Discurso del método* de Descartes: “fragmentar todo problema en tantos elementos simples y separados como sea posible”. Este enfoque dio buenos resultados en algunos campos de la física y en la tecnología derivada de ellos, donde los hechos observados pueden dividirse en cadenas causales aisladas, de dos o tres variables, pero se ha mostrado totalmente incapaz de explicar adecuadamente una estructura de alto nivel de *complejidad*, como son los hechos humanos, donde entra en acción un alto número de variables con fuerte *interacción* entre ellas.

Cuestionamiento a la Razón Moderna

Desde dentro del propio paradigma modernista han surgido críticas agudas contra sus aspectos o flancos más débiles, como veremos a continuación. Estas *autocríticas* constituyen su más valiosa riqueza y poder, pues lo conducen a una *autosuperación*, a ir,

en cierto modo, más allá de sí mismo. Este hecho ha originado una dialéctica entre la modernidad y la postmodernidad y está cargado de consecuencias filosóficas, políticas, sociales y religiosas. Es más, tiene un indudable interés universal, pues incide directamente sobre la conceptualización del nuevo paradigma de la racionalidad.

Michael Polanyi, como científico y epistemólogo, nos alerta con la siguiente constatación: “En los días en que podía silenciarse una idea diciendo que era contraria a la religión, la teología se convirtió en la mayor fuente de falacias. Hoy, cuando todo pensamiento humano puede desacreditarse calificándolo de no-científico, el poder ejercido previamente por la teología ha pasado a la ciencia; así, la ciencia ha llegado a ser la mayor fuente de errores” (1957: 480-4).

¡La ciencia ha llegado a ser la mayor fuente de errores! Esta afirmación, venida de tan eminente académico, que enseñó tanto la física nuclear como las formas de comprender al hombre, nos plantea un gravísimo problema y nos lanza un reto inevitable: debemos ser plenamente conscientes de las aguas en que nos movemos y de las corrientes que nos arrastran.

Esta crítica formaba parte de la verdadera Ilustración, que deseaba que el hombre ejerciera a plenitud el poder de su razón, que se sobrepusiera a estos condicionamientos levantando la cabeza por encima de sus hombros. Es el ejercicio de esta capacidad el que le hizo pensar a muchos representantes de la Ilustración que, con él, el “hombre había llegado a su mayoría de edad”.

El mismo Lyotard (1988) aclara que “la postmodernidad no es una época nueva, es la reescritura de ciertas características que la modernidad había querido o pretendido alcanzar” (p. 43).

Kant y el idealismo alemán y, sobre todo, los grandes cuestionadores (Marx, Freud, Nietzsche) someterán a una profunda crítica esta concepción *espejular* del conocimiento, es decir, que refleja como un *espejo* la realidad.

Cuestionamiento Social (Marx, Wittgenstein)

Según Habermas (1982), Marx representa el primer intento de convertir la teoría del conocimiento en teoría social. La realidad histórico-social, con sus condicionamientos, limitaciones y prácticas sociales, cambia la pureza perceptiva del sujeto, la nitidez del objeto y, sobre todo, la dinámica y la naturaleza de la interacción entre ambos. De esta manera, la mente no reflejará sin más la realidad, ya que los órganos de percepción estarán orientados, y hasta deformados, por las prácticas sociales predominantes. De acuerdo con Marx, hay una verdadera configuración del conocimiento que le “es transmitida a cada generación por la anterior”.

Otra posición, que refuerza la crítica epistémica, es la de Ludwig Wittgenstein. El Segundo Wittgenstein (1967, 1969) critica fuertemente la racionalidad del sujeto y del lenguaje. Según él, el sujeto no es la fuente de los significados lingüísticos. El significado no está en la palabra (Saussure, 1954), ni en la sentencia (Frege, 1964), sino en los diferentes *contextos en que se usan*. Hay, aquí, un cambio fundamental del sujeto epistemológico, pues los contextos los produce la *comunidad social*, que son los usuarios del lenguaje. Pero, una comunidad lingüística se comunica y se entiende a través de un sistema de signos que configura un “juego del lenguaje” para cada contexto dado; estos “*juegos del lenguaje*” no son juegos en el sentido usual del término, sino “*formas de vida*” (Wittgenstein, 1967). Por ello, nuestra comunicación depende de cada juego del lenguaje o forma de vida *contextual o circunstancial*, y, en cualquier sociedad moderna o postmoderna, puede haber una irreductible pluralidad de juegos del lenguaje trabados entre sí en su nivel *pragmático*.

Evidentemente, todas las expresiones del lenguaje no-verbal, de tipo sublingüístico o paralingüístico, como los silencios en la conversación, el tono y timbre de voz, las dudas y defectos de pronunciación, las pausas, la longitud de las frases, la repetición de palabras, etc., son elementos muy *elocuentes* que permitirán realizar inferencias y connotaciones, y ayudarán a conocer mejor el estado anímico del comunicador y, por consiguiente, a precisar el significado de toda su comunicación, ya que, en la comunicación, casi siempre, importa más *cómo* se dicen las cosas que las cosas que se dicen.

Para formarnos una idea más precisa de lo que comunicamos “*indirectamente*” con nuestro lenguaje, veamos la explicación que nos da Briceño Guerrero (1966, en Caldera, 2000: 27,38-39), refiriéndose a la comunicación entre latinoamericanos y peninsulares, o entre miembros de un mismo grupo. Puede haber una *Comunidad de lengua, pero no de experiencia lingüística*.

“Un portugués en el Brasil (o un español en cualquier país hispanoamericano) comprende claramente lo que se le dice, con excepción de los localismos, pues la lengua funciona como instrumento de comunicación; pero le queda la sensación de no haber captado algo que acompaña a lo dicho; le queda una impresión de extrañeza que puede transformarse en curiosidad o desconfianza (...) Inversamente, el latinoamericano comprende lo que dice el peninsular, pero no logra un ámbito de intimidad en la comunicación, siente que éste (el peninsular) no reacciona ante implicaciones, sugerencias o alusiones de lo dicho y puede juzgarlo tonto o antipático”.

Wittgenstein afirma que para comprender una sentencia hay que comprender las circunstancias, pasadas y presentes, en que la sentencia es empleada; que hay que identificar los usos, las prácticas y los propósitos con que son usadas las palabras y las expresiones en la vida diaria; que “las palabras tienen su significado sólo en el flujo de la vida”. Los “juegos del lenguaje” de que nos habla Wittgenstein (1969, I, 23) incluyen prácticamente todas las actividades humanas. “No nos damos cuenta –dice– de la prodigiosa diversidad de todos los juegos del lenguaje cotidianos porque el revestimiento exterior de nuestro lenguaje hace que parezca todo igual” (II, 224). Su doctrina se apoya

en la idea matriz de que *las proposiciones forman sistemas*, regidos por reglas gramaticales y sintácticas que han sido creadas arbitrariamente y aceptadas tácita o expresamente por la comunidad; por esto, son *juegos*. Piensa, igualmente, que un nombre o una expresión lingüística funcionan como tales sólo en el contexto de un sistema de actividades lingüísticas y no-lingüísticas; es como decir que sólo en el uso se puede explicar que una barra de hierro sea una palanca, o sea, que el sentido de una oración está determinado por las circunstancias en las que es proferida y el *juego de lenguaje* al que pertenece.

Cuestionamiento Psicológico (Freud)

Otro poderoso ataque contra la supuesta autonomía de la razón y contra su pretendida “racionalidad” y visión transparente, es realizada por Freud. La orientación psicoanalítica de Freud señala que no existe tal capacidad representativa pura y limpia, e, incluso, algo peor todavía: que no hay medios, técnicas o estrategias capaces de reparar esta situación, que tiene su base en la misma naturaleza del hombre.

Freud demuestra que un poderoso contingente de fuerzas ocultas, inconscientes, constituidas por impulsos libidinales ciegos, por deseos e intereses incontrolados, por necesidades y condicionamientos desconocidos, presionan y ejercen una acción disfrazada o camuflada sobre las motivaciones y decisiones, supuestamente autónomas, de la razón.

Sin embargo, el objetivo general de la obra de Freud es sumamente positivo, pues intenta lograr que el hombre sea más auténtico y consciente de las aguas en que se mueve y de las corrientes que lo arrastran o pueden arrastrar. En este sentido, la motivación central del Psicoanálisis se inscribe dentro del ideal general de la Ilustración.

Cuestionamiento Epistémico (Nietzsche, Postmodernistas)

Esta crítica trata de dismantelar otro importante constituyente de la razón ilustrada: su escondida “*voluntad de poder*”, que la viciaría en cuanto tal. Es Nietzsche su representante más destacado. En 1988 escribe su obra “*La voluntad de poderío*”, que proclama “el advenimiento del *nihilismo*” y lo convierte en el padre del *postmodernismo* actual. Para este autor, el hombre teórico, desde Sócrates en adelante, busca en “el insaciable deleite del conocimiento una prueba de su propio poder” (1988).

Nietzsche había dicho que no hay verdad, ni conocimiento de las cosas “en sí mismas”; que sólo podemos aspirar a tener “*metaforizaciones*” de la realidad, las cuales tienen la virtualidad de expresar más el estado del individuo y las condiciones históricas y sociales en que vive, que la objetividad de lo expuesto. Él hablaba de “la muerte de Dios”, para indicar que ya no tenemos ningún fundamento último (*Grund*) –ningún concepto matriz epistemológico, como verdad, razón, sentido, causa, justicia, libertad, etc.– sobre que apoyarnos o considerar como algo seguro e incommovible.

La *postmodernidad* perdió la confianza en la razón, tan acariciada por la modernidad, y le señala dónde están sus límites y su autoengaño. Esto implica un planteamiento radical y una relativización de la cultura occidental moderna. Sin embargo, el pensamiento postmoderno se quiere presentar como un pensamiento *situacionista* y *perspectivista*.

El término “*postmodernidad*” se ha prestado a una cierta confusión. Baudrillard (1984, considerado un ilustre postmodernista), en una entrevista al diario madrileño ABC, en 1993, decía que

La postmodernidad es un sujeto indefinido, que no define nada, y que está en lugar de algo, de no-se-sabe-qué. Es un significante flotante. El concepto hoy es una amalgama... Todo deviene postmoderno, incluso yo que en nada lo soy... Decir postmoderno es no decir nada... No sé decir, insisto, lo que es postmodernidad. Me da la sensación de que actúa cada vez más como un mito, algo similar a la frontera del año 2000.

En efecto, el problema que trata la *postmodernidad* es a la vez cognitivo, ético, estético y político. En él entra, por lo tanto, *la razón teórica* y *la razón práctica*. Vista globalmente, la postmodernidad representa una sensibilidad de nuestro tiempo, y expresa, con mayor o menor sofisticación y coherencia, el pensar y sentir de una gran parte de nuestra población occidental.

Más específicamente, la postmodernidad es, sobre todo, una evaluación crítica del “proyecto de la modernidad” (sus creencias, esperanzas, razones y gustos) –desarrollado e instaurado en la cultura occidental a partir del Renacimiento–, una acusación de fracaso y, por lo tanto, rechazo del mismo, y un intento de sugerencias que lo reemplacen. La postmodernidad nos sumerge, así, en los problemas culturales y sociales de los hombres de hoy.

Ya la palabra “postmodernidad” es, en sí, bastante atrevida y hasta utópica, pues “moderno” significa etimológicamente “al modo de hoy” (*modus hodiernus*), e históricamente se comenzó a usar a finales del siglo V para distinguir el presente que se había convertido oficialmente en cristiano, del pasado romano y pagano. Por esto, “postmoderno” vendría a significar “al modo que vendrá después de hoy”. Conceptualmente, el filósofo, el escritor y el artista postmodernos se rebelan contra las funciones normativas de la tradición e intentan liberarse de todos los vínculos históricos específicos y de las reglas preestablecidas hasta el día de hoy. La característica de sus obras es “lo nuevo”.

De esta manera, la condición postmoderna vendría a significar el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas del juego de la ciencia, de la literatura y de las artes que han imperado durante la llamada “modernidad”, es decir, durante los tres últimos siglos.

En expresión de Vattimo (1986), (en muchos aspectos, uno de los autores postmodernos más radicales), lo único que nos queda es un *vagabundeo incierto*, nadando a favor de la corriente relativista y “radicalizando las mismas tendencias de la

modernidad”, pues no hay caminos que lleven a *un fin*, a *una* realidad. Todos son, como dice Heidegger, senderos perdidos, interrumpidos, cortados en algún lugar. Y, así, “la misma noción de verdad se disuelve”. “Una vez desaparecida la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla como una multiplicidad de racionalidades locales: minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales, estéticas, etc.” (Vattimo, 1990: 17).

Es más, la característica básica del pensamiento postmoderno, según Vattimo (1986), es ser un pensamiento de la fruición, un pensamiento presentista, un deseo de vivir el “aquí y ahora” –en la línea del famoso “*carpe diem*” de las *Odas* de Horacio: ¡aprovecha y disfruta el día presente porque la vida es corta!–, que se entrega a la vivencia del momento como acto inmediato y total, que pretende *vivir la realidad en sí misma* y alejar toda sombra de actitud funcionalista o de creencia en el porvenir de la revolución y del progreso. Vattimo considera esto como el disfrute del manantial mismo de la vida y de la riqueza que nos constituye, como una “estetización general de la vida”, en el sentido de que, en la cultura de masas en que vivimos, la novedad y el atractivo formal de los productos pesa infinitamente más que en cualquier época del pasado (p. 52).

Evidentemente, este *desencantamiento cosmovisional* del pensamiento postmoderno bordea muy de cerca el lecho de un relativismo radical, si es que no se desliza plenamente por él; y, con el relativismo *radical*, posiblemente se ubica ante una peligrosa liquidación de la misma razón, cayendo, quizás, en un escepticismo anestésico, en el pleno *nhilismo* proclamado por Nietzsche, donde ni el objeto conocido (la realidad en general), ni el sujeto conocedor (el ser humano) tienen significado o valor alguno.

Conclusión. En relación con la postura de los autores postmodernos, percibimos, con muchos otros críticos de la actitud postmoderna, que hay una *inconsecuencia* e, incluso, cierta *autocontradicción* en el mismo pensamiento postmoderno, pues salta por encima de sus propias afirmaciones que, a veces, resultan paradójicas. Su propia actitud crítica con la razón ilustrada y el “proyecto moderno” sólo se sostienen en la posibilidad de una crítica de lo existente desde algún *supuesto* en que puedan apoyarse tanto la crítica como la misma utopía postmoderna. Es decir, que no son posibles una “ideología o pensamiento postmodernos”, cualesquiera que ellos sean, sin una *metafísica o teoría del ser* que los sustente y sin una *epistemología* que dé sentido a sus afirmaciones. De lo contrario, no hay posibilidad de crítica alguna, pues quedamos presos y atrapados en lo existente y no podremos distinguir entre la gimnasia y la magnesia.

Procesos Mentales y Epistemología

Todo lo dicho hasta aquí pudiera llevarnos a una conclusión apresurada: que el análisis de este problema es inaccesible. Sin embargo, esta inaccesibilidad, de todos modos, no es absoluta, aunque no está libre de riesgos. Existen vías por las cuales acceder a la matriz epistémica instalada en una determinada comunidad. Concretamente, a

continuación describiremos cuatro vías por las cuales discurren nuestros procesos mentales de acuerdo con la naturaleza de las diferentes realidades etnoepistémicas que abordan.

Episteme Hermenéutica

Wilhelm Dilthey (1833-1911) fue el teórico principal de las ciencias humanas, el primero en concebir una *epistemología autónoma* para ellas. En su famoso ensayo de 1900, *Entstehung der Hermeneutik* (Origen de la hermenéutica), da un paso importante y definitivo más allá de Schleiermacher y otros teóricos, cuyos significativos aportes reconoce: sostiene que no sólo los textos escritos, sino *toda expresión de la vida humana es objeto natural de la interpretación hermenéutica*; señala, asimismo, que las operaciones mentales que producen el conocimiento del significado de los textos –como se describen en las reglas hermenéuticas– son las mismas que producen el conocimiento de cualquier otra realidad humana. Por ello, el proceso hermenéutico del conocer se aplica correctamente a cualquier otra forma que pueda tener algún significado, como el comportamiento en general, las formas no verbales de conducta, los sistemas culturales, las organizaciones sociales y los sistemas conceptuales científicos o filosóficos. Así, Dilthey convierte a la hermenéutica en un *método general de la comprensión*.

El pensamiento de Dilthey (1900, 1944, 1951) trata de comprender e integrar toda acción humana a través del tiempo, de la historia; por eso, elabora una “*crítica de la razón histórica*”, como Kant lo había hecho con la “*crítica de la razón pura*”. Dilthey integra en esta crítica los procedimientos de la hermenéutica anterior a él: ley del encadenamiento interno del texto, ley del contexto, ley del medio geográfico, étnico, social, etc. Los documentos fijados por la escritura son sólo una provincia de todas las realizaciones humanas que requieren interpretación; la interpretación es la captación o comprensión de una *vida psíquica* por otra vida psíquica diferente de la primera. Con esto, Dilthey coloca el problema hermenéutico en el ámbito de la psicología: *comprender es transportarse a otra vida*.

Asimismo, Dilthey señala que la vida psíquica se ubica en el nivel de las *vivencias*, las cuales implican ya una “unidad de significado”, que no necesitan interpretación, pues son *presupuestos autoevidentes* por exhibir una certeza inmediata, y afirma que si la ciencia humana se concentra en un nivel inferior, con fenómenos menos complejos y más aislables (como sensaciones, instintos y reflejos), entonces se perderá el verdadero objeto de las ciencias humanas, es decir, la vida misma. Por eso, hace hincapié en que hay otro tipo de experiencia “perceptual” y es la que deben usar las ciencias humanas. Nosotros – afirma (1951)– no sólo reconocemos los objetos físicos, también reconocemos su significado. No sólo vemos manchas negras en un libro, también percibimos el significado de ese escrito; no sólo oímos los sonidos de la voz humana, también captamos lo que significan; no sólo vemos movimientos faciales y gestos, también percibimos intenciones, actitudes y deseos. La comprensión de los significados es un modo natural de entender de los seres humanos. “De este modo, el concepto de *vivencia* y su significatividad constituye

la *base epistemológica* para todo conocimiento de cosas objetivas”, ya que “la vida misma contiene saber... y el saber está ahí, unido a la vivencia sin saberlo; (...) el nexo de vida y saber es, pues, para Dilthey un dato originario” (en Gadamer, 1984: 102, 283, 296, 298). Y, así, este proceso de conocer constituye un “giro total”, ya que cambia la base de la ciencia, especialmente cuando se trata de las Ciencias Humanas: la fuente y fulcro del conocimiento no será la “sensación física” positivista, sino la “vivencia” del sujeto.

En cuanto al proceso heurístico de esta *comprensión*, Dilthey (1944, 1951) puntualiza que las vivencias psíquicas se manifiestan de diferentes formas, entre ellas, expresiones faciales, gestos, posturas, acciones, lenguaje hablado y escrito y expresiones artísticas. La tarea de las ciencias humanas consiste en examinar estas manifestaciones de la vida experiencial tanto en sus expresiones individuales como sociales. El científico de las ciencias humanas debe hacer explícitos sus principios de organización y estructura. Esto se logra mediante la identificación de las *categorías de vida*, que son procesos que implican relaciones y significado. Por esto, el fin de una ciencia humana es explicar dichos procesos, y no sólo buscar relaciones causales. El reconocimiento y la comprensión de las “categorías de vida” requiere una visión del contexto lo más amplia posible y la investigación más completa de las manifestaciones de la vida. Un acto aislado, una persona aislada, un periodo histórico aislado, no revelan el *aspecto interactivo de las categorías*, tampoco el desarrollo y cambio histórico de los patrones de vida, ni las estructuras de la organización social. Es necesario abordar, estudiar y comprender la *interacción* de las estructuras vitales individuales y sociales.

La *comprensión* de una vida humana exige, a su vez, ir más allá de ella en cuanto realidad individual. “La vida individual –señala Dilthey– es parte de la vida como un todo” (en Polkinghorne, 1983: 25). La vida individual no es una realidad aislada; se halla mezclada e integrada en varios niveles de intensidad con la de otros seres o grupos humanos e, incluso, por medio de la cultura, con la vida de la humanidad en general. Debido a ello, los individuos no pueden ser estudiados como realidades aisladas; necesitan ser comprendidos en el contexto de sus conexiones con la *vida cultural y social*. De esta forma, el objeto de investigación de las ciencias humanas incluye no sólo las esperanzas, los miedos, los pensamientos, los actos, etc., de los individuos particulares, sino también las instituciones, que son el producto de la actividad y vida humanas y que, a su vez, establecen el contexto en que se forma la experiencia individual.

En el contenido de sus obras, Dilthey insiste cada vez más en la noción de *estructura* en cuanto permite captar en una totalidad la coherencia de los diversos elementos, en función esencialmente de su finalidad consciente e inconsciente. Dilthey piensa que, en último análisis, ésta es la verdadera y concreta realidad no deformada o simplificada. Debido a ello, se considera a sí mismo como un “*obstinado empirista*” (en Bleicher, 1980: 23) y busca una ciencia de las realidades humanas que produzca un

conocimiento cierto y objetivo, es decir, verificable de manera intersubjetiva, consciente de que hay grados de verdad y que a ella sólo se llega por aproximación.

Dilthey da también mucha importancia al papel que juega la *intención* en la dinámica de la personalidad. La *intención* que tiene un actor, la meta que persigue, el propósito que alberga, coordinan y orientan muchas motivaciones, sentimientos, deseos, recuerdos, pensamientos y conductas hacia un fin. Debido a ello, la intención es una *clave metodológica* que nos ayuda a captar la estructura, que quizá sea la más importante y de mayor nivel en el sistema general de una personalidad (Martínez, M., 1999: cap. 11).

La técnica básica sugerida por Dilthey es el *círculo hermenéutico*, que es un “movimiento del pensamiento que va del todo a las partes y de las partes al todo”, de modo que en cada movimiento aumente el nivel de comprensión: las partes reciben significado del todo y el todo adquiere sentido de las partes. Evidentemente el círculo hermenéutico revela un proceso *dialéctico* que no debe confundirse con el “círculo vicioso” de la lógica, en el cual una cosa depende *totalmente* de otra y ésta, a su vez, de la primera; el círculo hermenéutico es, más bien, un “*círculo virtuoso*”.

Al lado de la figura de Dilthey, hay otros autores que se han destacado por aportes significativos en considerar la hermenéutica como básica en los estudios epistemológicos.

Martín Heidegger (1974) fue el filósofo que más destacó el aspecto hermenéutico de nuestro conocimiento, oponiéndose a la *metáfora del espejo* que había invadido la cultura occidental. Para Heidegger, la hermenéutica no es un método que se puede diseñar, enseñar y aplicar, más tarde, por los investigadores. Sostiene que “*ser humano es ser interpretativo*”, porque la verdadera naturaleza de la realidad humana es “interpretativa”; por tanto, *la interpretación* no es un “instrumento” para adquirir conocimientos, es *el modo natural de ser de los seres humanos*. Todos los intentos cognitivos para desarrollar conocimientos no son sino expresiones de la interpretación, e incluso, la experiencia se forma a través de interpretaciones sucesivas del mundo (en Polkinghorne, 1983: 224).

Heidegger piensa que no existe una “verdad pura” al margen de nuestra relación o compromiso con el mundo; que todo intento por desarrollar métodos que garanticen una verdad no afectada o distorsionada (es decir, puramente “objetiva”) por los deseos y perspectivas humanos, está mal encaminado; asimismo, condena como “abstracción” todo intento de separar al sujeto de su objeto de estudio para conocerlo mejor; y agrega que los seres humanos conocemos a través de la interacción y del compromiso.

Por ello, considera que esta situación nos exigirá que examinemos hasta qué punto lo nuevo que estamos conociendo queda ya determinado por la opción previa del paradigma elegido o por la matriz epistémica vivida o aceptada, quizá, en forma acrítica.

Joseph Kockelmans (1975) considera que la hermenéutica moderna no es un proceso especial, sino un *método* interpretativo que sigue el curso natural del modo humano de comprender, el proceso en que las personas normales buscan el sentido de los

fenómenos del mundo que las rodea. Según Kockelmans, toda comprensión humana sería hermenéutica, en parte determinada por la cultura, la historia y nuestra condición histórica peculiar y personal, y en parte sería original, nueva, creadora y trascendería la cultura y la tradición. Esta originalidad y novedad se daría de manera continua a través de la historia: de ese modo, en nuestros tiempos, los feministas han hecho una reinterpretación de la posición de la mujer en la historia y en la cultura, y los promotores del “Diálogo Norte-Sur” están reinterpretando la historia de las relaciones entre los países industrializados y los que están en vías de desarrollo.

De aquí, también, que el sentido real pueda ser bastante diferente de acuerdo a la perspectiva *étnica, de género, de cultura* y demás aspectos identificatorios, tanto del grupo social estudiado como del investigador. Esto da pie a que se hable de una epistemología *eurocéntrica*, de una epistemología *afroasiática*, de una epistemología *latinoamericana*, o de una epistemología *feminista*; y, con ello, se fundamente lo que en la actualidad se considera una *nueva sensibilidad* postmodernista o postestructuralista.

Paul Ricoeur (1969, 1975) piensa que la investigación de la acción humana no puede proceder como si su autor fuera *completamente consciente* de lo que ella significa. Sus estudios acerca de Freud le enseñaron que los procesos conscientes a veces encubren o disfrazan las razones que tiene una persona para actuar de una determinada manera. Así, la introspección, como toda técnica que de una u otra manera se base en ella (encuestas, cuestionarios, etc.), deberá ser complementada con una buena *interpretación*.

Pero, ¿qué significa comprender una vivencia ajena? La conducta humana no es un mero acto o movimiento físico; tiene una meta y está animada por una *intención*; debido a ello, comprender una conducta humana es percibirla, de algún modo, desde adentro, desde el punto de vista de la intención que la anima; comprender es un encuentro de dos intencionalidades, la del sujeto conocedor y la del sujeto conocido; quien dice comprensión dice posibilidad de acceso a una vivencia psíquica que no es la nuestra, lo cual remite a una cierta forma de coexistencia con el prójimo, de una vivencia vicaria, de un *alter ego*.

Ricoeur, como Dilthey y Gadamer, también valora la importancia que tiene el *contexto social*. Una buena investigación deberá ser estructural: enfocará los eventos particulares ubicándolos, tratando de entender el amplio contexto social en que se dan. También aquí hay un movimiento dialéctico entre el caso singular y el todo social. La etapa de análisis estructural –que es una etapa necesaria– ayudará a dar el justo peso a la influencia del ambiente en la determinación de la acción humana.

En efecto, tanto los animales como los seres humanos adoptan frecuentemente conductas “de engaño”, conductas insólitas que parecen alógicas y hasta ilógicas, que se escogen precisamente porque los adversarios o depredadores no las esperan, por ser extrañas. Pensemos cómo se comporta el animal ante su depredador nato: la cantidad de engaños que

realiza. Recordemos, en el ser humano, la variedad de simulaciones, ficciones, disfraces, fingimientos, engaños, dobleces, falsedades, ocultamientos, hipocresías, etc. Y ésta es la realidad que vamos a encontrar, por ejemplo, en una investigación sobre el crimen organizado, sobre el funcionamiento del narcotráfico, sobre actividades de espionaje, para no citar también a la diplomacia, etc. ¿Cuál de ellas, o qué interpretación, será la más adecuada y acertada? Para lograrlo, no es suficiente preguntarle a la persona, por ejemplo, por medio de una entrevista, aunque ésta sea en profundidad, ya que el lenguaje sirve tanto para comunicar lo que pensamos como también para ocultarlo. El uso, en estos casos, de *definiciones operacionales* (como siguen exigiendo algunos asesores trasnochados de tesis) equivaldría a una gran ingenuidad y a cometer el mayor de los errores, ya que esas conductas podrían encubrir o disfrazar en forma expresa la verdadera realidad que se está estudiando.

La tradición positivista siempre ha tratado de apoyarse en los “datos brutos” pensando que éstos tienen un solo significado, que “los hechos hablan por sí mismos”. Pero un acto físico o una conducta externa pueden tener muchos sentidos, y actos diferentes pueden tener el mismo significado. Debido a ello, en rigor, un acto físico en sí no es ningún “dato”, es decir, algo *dado*; el verdadero dato lo constituye el acto físico con el significado que tiene en la estructura personal del sujeto; y esto sólo se puede descubrir por medio de un cuidadoso *proceso hermenéutico*.

Episteme de la Fenomenología

Edmund Husserl (1859-1938) es el teórico fundamental de la orientación fenomenológica y su método. Señala (1962) que siempre existe en nosotros un “ambiente de vida presupuesto”, un “medio vital cotidiano”, y explica “cómo este mundo de vida funge constantemente de trasfondo, cómo sus dimensiones valorativas, prelógicas, son fundacionales para las verdades lógicas, teóricas”, y refiere todo conocimiento teórico a este trasfondo vital natural (en Bollnow, 1976: 42).

La fenomenología es el estudio de los fenómenos *tal como son experimentados, vividos y percibidos* por el hombre. Husserl (1962, 1970), acuñó el término *Lebenswelt* (mundo de vida, mundo vivido) para expresar la matriz de este “mundo vivido, con su propio significado”. La fenomenología y su método nacieron y se desarrollaron para estudiar estas realidades como son *en sí*, dejándolas que se manifiesten por sí mismas sin constreñir su estructura desde afuera, sino respetándola en su totalidad.

Para Husserl, la fenomenología es la ciencia que trata de descubrir las “estructuras esenciales de la conciencia”; debido a ello, el fin de la fenomenología no es tanto describir un fenómeno singular cuanto descubrir en él la *esencia*, la visión intelectual de ese “*éidos*”, lo cual hace que ese objeto, fenómeno o realidad, sea lo que es y no otra cosa, válida universalmente y útil científicamente. Esta “*intuición de la esencia*” (*Wessensschau*) *no es un proceso de abstracción, sino una experiencia directa de lo universal que se revela y se impone con evidencia irresistible*. “En fin de cuentas, –dice Husserl– todo

conocimiento genuino y, en particular, todo conocimiento científico, se apoya en nuestra *evidencia interna*: en la medida en que esta evidencia se extiende, se extiende también el concepto de conocimiento” (1970: 61).

Husserl se preocupó mucho por el proceso de hacer ciencia, y por ello trató de crear un método “fenomenológico”, cuyo fin básico era ser *más riguroso y crítico* en la metodología científica; el nuevo método se centraba en la descripción y análisis de los contenidos de la conciencia, dándole, así, a este proceso el carácter de una ciencia estricta.

La esencia, aunque aparece sólo en las intuiciones de los seres individuales, no se reduce a ellos, pues, en cierto modo, se encuentra fuera del tiempo y del espacio, es decir, no está ligada a las coordenadas espaciotemporales. Así, el investigador no se limita al estudio de casos, aunque parte de ellos, sino que su meta consiste en alcanzar los principios generales mediante la intuición de la esencia; su método no es, por tanto, *idiográfico* (particular), pero tampoco *nomotético* (general); está entre los dos.

En esta orientación epistemológica, se va poniendo el énfasis y se va corriendo el acento del concepto de conocimiento *nomotético* (universal), y su escasa posibilidad en las Ciencias Humanas, hacia el conocimiento *idiográfico* (particular). Lo mismo hacen los postmodernistas Lyotard, Deleuze y Baudrillard, entre otros, que nos empujan en esa dirección; e, igualmente, Wittgenstein con los *juegos del lenguaje*, Foucault con la *desmetaforización* y Derrida con la *destrucción*.

El énfasis primario de la fenomenología está puesto en el fenómeno mismo, es decir, en lo *que se presenta y revela a la propia conciencia* y del modo como lo hace: con toda su concreción y particularidad; y esto no sólo tendría su estructura y regularidad, sino una lógica que sería anterior a cualquier otra lógica.

El mismo Husserl concentró su atención en el *referente intencional* porque lo creía la estructura básica **del fenómeno. Este estudio consiste en poner una atención sistemática en los aspectos paralelos del acto intencional y del referente intencional, y en qué forma se corresponden uno a otro.** La intención es la estructura básica y, por tanto, la clave del conocimiento de una persona, porque la *intención* con que perseguimos un objetivo –como ya señalamos–*coordina y orienta* muchas motivaciones, sentimientos, deseos, recuerdos, pensamientos y conductas hacia esa meta.

Para lograrlo, Husserl prescribía al investigador abstenerse de los prejuicios, conocimientos y teorías previas, con el fin de basarse de manera exclusiva en lo dado y volver a los fenómenos no adulterados. Su *leitmotiv* en la investigación fenomenológica era: “ir hacia las cosas mismas”, en el cual se entiende por “cosas” lo que se presenta a la conciencia. Heidegger, por su parte, precisa que la fenomenología es la ciencia de los fenómenos y que consiste en “permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra a sí mismo, y en cuanto se muestra por sí mismo” (1974, 233-252).

Los teóricos del enfoque fenomenológico (o hermenéutico-fenomenológico) –como **Hans-Georg Gadamer** (1984)– sostienen que todo ser humano percibe una *verdad* que muy difícilmente podría transmitirse por otros medios, ya que lleva implícita una lógica, una fuerza discursiva y una demostración que “son formas de experiencia en las que se expresa *un conocimiento y una verdad* que no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica” tradicional (p. 24). Por ello, todo el proceso cognoscitivo puede variar considerablemente y ofrecernos *otro tipo de conocimiento*, generando *otra epistemología*, que habrá que tener también en cuenta a la hora de pensar en métodos, estrategias, modelos, etc..

En esta línea de pensamiento, Gadamer trata de presentar una “resistencia” frente a la “pretensión de universalidad de la metodología científica” (tradicional) y habla de las “*formas de experiencia*” que van más allá de esa ciencia, pues “la experiencia de la filosofía, del arte y de la misma historia (...) son formas de experiencia en las que se expresa una verdad que no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica”. En este sentido, este autor trata de desarrollar *un concepto de conocimiento y de verdad* que responda al conjunto de nuestra experiencia (ibíd., pp. 24-25). Es, además, muy llamativo el hecho de que Gadamer, apelando a la tradición humanista, relacione el espíritu de toda esta orientación, sobre todo, con la “*raza latina*” (ibíd., pág. 63).

El concepto de “vivencia”, para este autor, no se reduce a algo que caiga bajo la experimentación y medición, sino que las vivencias son unidades de significado, unidades de sentido. “Lo que vale como vivencia no es algo que fluya y desaparezca en la corriente de la vida de la conciencia: es algo pensado como unidad y que con ello gana una nueva manera de ser uno. En este sentido, es muy comprensible que la palabra surja en el marco de la literatura biográfica y que, en última instancia, proceda de contextos autobiográficos... La vivencia se caracteriza por una marcada inmediatez (...), por una certeza inmediata (...). De este modo, el concepto de la vivencia constituye la base epistemológica para todo conocimiento de cosas objetivas (...), pues es el dato y el fundamento último de todo conocimiento (...). El hecho de que lo que se manifiesta en la vivencia sea vida *sólo* quiere decir que se trata del último (...) presupuesto del conocimiento (...) al que podemos retroceder (...). (Ibíd., pp. 102-104, 282, 298).

Gadamer (1984), citando a Dilthey, puntualiza y aclara que, con esto, “la fenomenología intencional ha llevado por primera vez el espíritu como espíritu al campo de la experiencia sistemática y de la ciencia, y ha dado con ello un *giro total* a la tarea del conocimiento” (p. 306; cursivas añadidas).

Episteme Etnográfica

Los miembros de una cultura o grupo especial comparten una estructura propia subyacente de razonamiento que por lo general no es explícita, pero que se manifiesta en

diferentes aspectos de su vida. Este modo de pensar y de ver las cosas explica y da razón de su comportamiento en las áreas más diferentes, ya que la conducta humana está influida significativamente por el medio en que se da, y las tradiciones, roles, valores y normas del ambiente se van internalizando paulatinamente, generan regularidades, guían y hasta pueden determinar la conducta posterior, la estructura de su lógica, organización social, jerarquía de valores, concepto de los externos al grupo, etc. Toda investigación seria deberá entrar plenamente en este mundo interno si desea comprenderlo.

En general, el *ethnos*, que sería la unidad de análisis para el investigador, no sólo podría ser una nación, un grupo lingüístico, una región o una comunidad, sino también cualquier grupo humano que constituya una entidad cuyas relaciones estén reguladas por la costumbre o por ciertos derechos y obligaciones recíprocos.

El problema mayor que las realidades humanas han planteado a la ciencia se deriva de su propia naturaleza. Cuando una entidad es una composición o agregado de elementos, puede ser, en general, estudiada adecuadamente bajo la guía de los parámetros de la ciencia cuantitativa tradicional, en la que la matemática y las técnicas probabilísticas o multivariantes desempeñan el papel principal; cuando, en cambio, una realidad no es una yuxtaposición de elementos, sino que sus “partes constituyentes” forman una totalidad organizada con fuerte interacción entre sí, es decir, constituyen un *sistema*, su estudio y comprensión requiere la captación de esa estructura dinámica interna que la caracteriza y, para ello, requiere un enfoque *sistémico-cualitativo*.

En el *sentido amplio*, se considera necesario el enfoque epistemológico y metodológico “*etnográfico*” para conocer a fondo las realidades de carácter cualitativo (sociales, educacionales, psicológicas, etc.), estudio de casos, investigaciones de campo, antropológicas, y otras en las que prevalece un alto nivel de complejidad étnica, racial, social o situacional, ya que están constituidas por un mundo “*a se*”, único.

La toma de conciencia de este conjunto de realidades, llevó a varias orientaciones epistemológicas como la psicología de la *gestalt*, al estructuralismo y al enfoque de sistemas a concebir “otro modo de pensar” para sus respectivas áreas, partiendo de nuevos conceptos básicos, de nuevos axiomas, de nuevos presupuestos, es decir, de un *nuevo paradigma científico*, para poder penetrar cómo siente la gente, qué sabe, cómo lo conoce y cuáles son sus creencias, percepciones y modos de ver y entender.

Si en las ciencias físicas encontramos realidades que necesitan ser abordadas con un enfoque estructural-sistémico, porque no son simples agregados de elementos, como, por ejemplo, un átomo o el sistema solar o un campo electromagnético, ya que no son meros conceptos de cosas, sino, básicamente, conceptos de relación, con mucho mayor razón encontraremos estas estructuras y sistemas en las ciencias biológicas, que se guían por procesos irreductibles a la simple relación matemática o lineal-causal, como la morfogénesis, la equifinalidad, la reproducción, el desarrollo y crecimiento, la entropía

negativa, etc. y, sobre todo, debemos reconocer esta situación en las ciencias del comportamiento y en las ciencias sociales, las cuales añaden a todo esto el estudio de los procesos conscientes, los de intencionalidad, elección y autodeterminación, los procesos creadores, los de auto-realización y toda la amplísima gama de las actitudes y los sentimientos humanos.

Son muchos los autores que se lamentan cada vez más de que el modo tradicional de hacer ciencia lleva a ignorar áreas de información y conocimiento, que son de gran significado y relevancia en el manejo de problemas importantes y de trascendencia. Así, Barker afirma que “la psicología científica no conoce nada, ni puede conocer nada, sobre las situaciones de la vida real en que vive la gente en los *ghettos* y suburbios, en las pequeñas y grandes escuelas, en regiones de pobreza y concentración humana, etc.” (en Willems y Raush, 1969: 31). Se insiste en que son necesarios otros enfoques epistemológicos y otros métodos que capten la verdadera realidad así como se presenta, con toda su particularidad y concreción, y no en forma abstracta e intelectualizada.

Episteme de la Razón Crítica

Ante la debilidad, la inseguridad y la incertidumbre de la razón, señalada por los cuestionamientos de los autores citados (Marx, Freud, Nietzsche y otros), muchos autores “postmodernos” toman una *posición radical*. Sin embargo, también esta posición postmoderna ha sido objeto de una crítica profunda, especialmente por parte de la llamada “*Razón Comunicativa*”.

En una visión amplia, el positivismo lógico y su metodología analítica y cuantitativa de investigación, fueron denunciados y rechazados por la *Escuela de Frankfurt* (Horkheimer, Adorno, Fromm, Habermas, Apel y otros) que desarrollaron la *Teoría Crítica* de la sociedad desde una perspectiva histórica y dialéctica. Criticaban la sobrevaloración positivista de la *neutralidad* y la *separación* entre la teoría y la práctica (la visión “desde ningún punto de vista” siempre se convierte en una visión “desde un cierto punto de vista”), y enfatizaban la importancia del potencial emancipatorio del conocimiento y de la ciencia.

Estamos ante lo que se puede considerar el *mínimo criterio de validez* al que se puede apelar universalmente para sustentar los discursos teórico-prácticos en el campo de la ciencia, de la ética, de la estética y de la cultura en general.

Habermas parte de un punto que asienta claramente: “clarificar los presupuestos racionales del proceso de alcanzar la comprensión, que debe ser considerado como universal, ya que es inevitable” (1984: 242). Es decir, que para poder vivir humanamente tenemos que convivir y relacionarnos comunicativamente, entendernos, con los demás. “El consenso que se consigue en cada caso se mide por el reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez” (1985: 77). Habermas asienta, así, un principio de solución a través de su *ética comunicativa*, pues considera que en el mero hecho de la comunicación hay una *razón comunicativa común* a todas las racionalidades y, por lo tanto, una ética

comunicativa. Este intento pretende responder con seriedad al vacío ético que dejan los autores postmodernos.

Habermas y Apel quieren mostrar, mediante el análisis de la *acción comunicativa*, que hay un *a-priori* ineludible en toda comunicación lingüística y en toda acción humana social. Una de sus tesis más básicas y desafiantes es que no podemos ni siquiera dar sentido a los conceptos de *significado, comprensión e interpretación* (ni, por consiguiente, a los verbos conocer, entender, saber, comunicar, enseñar, y sus sinónimos), a menos que valoremos racionalmente las pretensiones de validez que realizan los participantes en las *formas de vida*. Existen unas *inevitables condiciones universales necesarias* de la acción comunicativa y de la racionalidad, que no podemos eludir ni soslayar.

Habermas (1987) defiende que la noción de la racionalidad comunicativa está contenida implícitamente en la estructura del habla humana como tal, y que significa el *estándar básico de la racionalidad* que comparten los hablantes competentes, al menos en las sociedades modernas. Igualmente, Habermas, a menudo, ha defendido que el lenguaje humano implica un número de “requisitos de validez” que se construyen generalmente de un modo implícito por los hablantes, pero que pueden hacerse explícitos. Cuando le digo algo a alguien, reúno implícitamente los siguientes requisitos: que lo que digo es inteligible; que su contenido proposicional es verdadero; que estoy justificado cuando lo digo, y que hablo sinceramente, sin intención de engañar (en Giddens y otros, 1991: 159).

Siguiendo a los filósofos y científicos sociales de la Escuela de Frankfurt, y especialmente a Habermas en su *Teoría Crítica de la Ciencia*, podemos distinguir tres categorías del proceso de investigación que dan origen, a su vez, a *tres tipos de conocimiento*, según que estén regidos por *el interés técnico, el interés práctico o el interés emancipatorio*. Según Habermas (1982), para estas tres categorías de procesos de investigación puede demostrarse una interrelación específica entre reglas lógico-metodológicas e intereses directores del conocimiento. La misión de una teoría crítica de la ciencia es burlar las trampas del positivismo. Por esto, toda pretendida neutralidad científica es una *pseudoneutralidad*, como toda pretendida objetividad cognoscitiva es simplemente una ilusión, pretensiones y actitudes que una ciencia social crítica deberá hacer conscientes y superar.

En cada tipo de conocimiento, el sistema de referencia fija reglas tanto para la construcción de teorías como para su comprobación crítica. El *interés técnico* (que sus promotores presentan frecuentemente como si fuera el interés de la sociedad en su conjunto) produce una racionalidad o conocimiento instrumental, que explora las interrelaciones hipotético-deductivas, la covariación de magnitudes observables, y es útil para la manipulación y control del mundo físico o social.

El *interés práctico* genera, según Habermas, las ciencias *histórico-hermenéuticas*. En nuestra interacción con otros seres humanos, aprendemos a interpretar correctamente el

significado de sus acciones. Esta comprensión recíproca implica empatía, aprecio y aceptación. El mundo del sentido de las cosas para el otro se nos esclarece por su similitud con el nuestro. El que comprende establece una comunicación entre ambos mundos.

Por último, el *interés emancipatorio* produce el conocimiento *crítico* y de la *acción*, fundamental en ciencias como la psicología, la sociología, la educación, la economía, la ciencia política, etc. Aunque estas ciencias produzcan un saber nomológico, según Habermas (1982), una ciencia social crítica se esfuerza, además, por comprobar cuándo los enunciados teóricos captan leyes invariantes de la acción social en general y cuándo reflejan relaciones de dependencia ideológicamente congeladas, pero en principio mutables. Si éste es el caso, el interés cognoscitivo emancipatorio desatará una autorreflexión y generará una crítica ideológica que producirá un saber crítico sobre la ley que, si no la deroga, por lo menos la deja sin aplicación y sin efecto. La *ciencia social crítica* busca hacer a los seres humanos más conscientes de sus propias realidades, más críticos de sus posibilidades y alternativas, más confiados en su potencial creador e innovador, más activos en la transformación de sus propias vidas, en una palabra, más *auto-realizados* como tales; sin embargo, es consciente de su papel y, por lo tanto, trata al mismo tiempo de respetar su libertad y de ayudarlos pero no sustituirlos en sus decisiones, para que sean ellos los forjadores de su propio destino.

Conclusión

En conclusión, y simplificando mucho las cosas, pudiéramos decir que, a lo largo de la historia de Occidente, se ha tratado de representar la realidad de dos formas netamente diferentes: es evidente, y conviene señalarlo, que en el trasfondo de cada una de estas dos formas de conocer, existe también una matriz epistémica diferente que las rige.

La primera ha sido *atomista, elementalista e individualista*. Esta forma enfatiza lo interno, peculiar y singular de las cosas, los eventos y las personas, y propicia, con ello, la objetificación, el aislamiento y la soledad individual. En la metodología para su estudio, valora la supuesta “objetividad” del conocimiento, el determinismo de los fenómenos, la experiencia sensible, el experimento, la cuantificación aleatoria de las medidas, la lógica formal y la “verificación empírica”. Esta forma ha predominado, con diferente énfasis, a lo largo de los siglos, especialmente desde la Edad Media y el Renacimiento hasta mitad del siglo XX.

La otra forma es la *relacional, sistémica, estructural, gestáltica, estereognósica y transdisciplinaria*. Valora las cosas, los eventos y las personas por lo que son en sí, pero enfatiza la red de relaciones en que nacen y se desarrollan; es más, considera a este conjunto de relaciones como constitutivo esencial de su ser íntimo, como lo único verdadera y objetivamente existente, especialmente al referirse a la Persona Humana, y propicia, con ello, la solidaridad y la dimensión inmaterial y espiritual del hombre y de las realidades e instituciones por él creadas. Esta forma de representación, aunque ha existido

a lo largo de la historia, solamente ha tomado auge a fines del siglo XIX y en la segunda mitad del XX. Como metodología de estudio, utiliza estrategias aptas para captar los aspectos relacionales, sistémicos y estructurales de las realidades, sirviéndose para ello, sobre todo, de los métodos *sistémico-cualitativos*.

Si hubiéramos nacido en la China, hubiéramos asimilado su cultura, su ideología y sus valores, como también su matriz epistémica y su paradigma lógico. Igual cosa nos hubiera pasado al nacer en El Congo o en cualquier otro país. Pero nacimos en nuestra tierra y asimilamos lo que hoy nos distingue.

Sin embargo, hemos visto que todo aquello que nos constituye, aun en lo más íntimo de nuestro modo de percibir, de pensar y de valorar, puede entrar en crisis y ser objetivado y sometido a un análisis y crítica radical. Pero este proceso es difícil y también doloroso y genera resistencias de todo tipo, pues, en su esencia, equivale a suprimir el soporte en que nos apoyamos, sin tener otro que lo sustituya. Por consiguiente, es lento y exige ir ideando y habilitando otro soporte que consideremos, por lo menos, igualmente sólido y seguro. Y solamente cuando este otro esté disponible y a nuestro alcance, podremos hacer el cambio.

El Papa Juan XXIII hablaba mucho de “los signos de los tiempos” como guía para nuestra orientación existencial. Quizás, uno de estos signos de nuestro tiempo –con su multiplicidad de saberes, filosofías, escuelas, enfoques, disciplinas, especialidades, métodos y técnicas–, sea precisamente la *necesidad imperiosa* de una mayor coordinación, de una más profunda unión e integración en un *diálogo fecundo* para ver más claro, para descubrir nuevos significados, en esta nebulosidad ideológica en que nos ha tocado vivir.

En consecuencia, es necesario enfatizar que resulta muy difícil, cuando no imposible, que se pueda siempre demostrar la prioridad o exclusividad de una determinada disciplina, teoría, modelo o método (o cualquier otro instrumento conceptual que se quiera usar) para la interpretación de una realidad específica.

En esencia, el *principio de complementariedad* subraya la incapacidad humana de agotar la realidad con una sola perspectiva, punto de vista, enfoque, óptica o abordaje, es decir, con un solo intento de captarla. La descripción más rica de cualquier entidad, sea física o humana, se lograría al integrar en un todo coherente y lógico los aportes de diferentes personas, filosofías, escuelas, métodos y disciplinas.

La verdadera lección del principio de complementariedad, la que puede ser traducida a muchos campos del conocimiento, es sin duda esta *riqueza de lo real* que desborda toda lengua, toda estructura lógica, toda clarificación conceptual.

Una consecuencia del principio de complementariedad, de gran trascendencia epistemológica, es la posibilidad de superar los conceptos de “objetividad” y “subjetividad” con uno más amplio y racional, que es el de “*enfoque*”. El *enfoque* es una *perspectiva* mental, un abordaje, o una aproximación ideológicos, un punto de vista desde

una situación personal, que no sugiere ni la universalidad de la objetividad ni los prejuicios personales de la subjetividad; sólo la propia apreciación.

Como dice Hegel (1966), “debemos estar convencidos de que lo verdadero tiene por naturaleza el abrirse paso al llegar su tiempo y de que sólo aparece cuando éste llega, razón por la cual nunca se presenta prematuramente ni se encuentra con un público aún no preparado para ello” (p. 47).

Referencias

- Bleicher, J. (1980). *Contemporary hermeneutics: Hermeneutics as method, philosophy and critique*. Londres: Routledge.
- Baudrillard J. (1984). *Las estrategias fatales*. Barcelona: Anagrama.
- Bollnow, O. (1976). *Introducción a la filosofía del conocimiento*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Caldera, R.T. (2000). *Nuevo mundo y mentalidad colonial*. Caracas: Centauro.
- Derrida, J. (1989). *La desconstrucción de las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- Descartes, R. (1973). *Meditaciones Metafísicas*. Buenos Aires: Aguilar.
- Descartes, R. (1983/1637). *Discurso del método y Reglas para la dirección de la mente*. Barcelona: Orbis.
- Dilthey, W., (1900). “The rise of hermeneutics”, 1900, en Connerton, P. (dir), *Critical sociology*, Nueva York: Penguin, 1976.
- Dilthey, W., (1944). *El mundo histórico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dilthey, W., (1951). “Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica”, en Dilthey, W., *Obras Completas*, vol. VI, México: FCE, México.
- Eccles, J.C. y Popper, K. (1985). *El yo y su cerebro*. Barcelona: Labor Universitaria.
- Foucault, M. (1978). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- Frege, G. (1964). The Concept of Number, en P. Benacerraf and H. Putnam (1964). *Philosophy of Mathematics*, Nueva Jersey, Prentice-Hall.
- Gadamer, H. G. (1976). *Philosophic Hermeneutics*. Berkeley: University of California Press.
- Gadamer, H. G. (1984). *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- Giddens, A. y otros (1991). *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (1982). *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1984). Questions and Counterquestions. *Praxis-International*, 4, 3, 229-249.
- Habermas, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunitaria*. Barcelona: Península.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vol. Madrid: Taurus
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Hegel, G., (1966, orig. 1807). *Fenomenología del espíritu*. México: F.C.E.
- Heidegger, M. (1974). *El ser y el tiempo*. México: F.C.E.

- Husserl, H. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: F.C.E.
- Husserl, H. (1970). *The crises of European sciences and transcendental phenomenology*. Evanston, IL. Northeastern Univ. Press.
- Kant, E., (1973). *Crítica de la razón pura*, 2 vols., Buenos Aires: Losada.
- Kockelmans, J. (1975). "Toward an interpretative or hermeneutic social science", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 5(1), 73-96.
- Köhler, W. (1967). *Psicología de la configuración*. Madrid. Morata.
- Kuhn, T. S. (1978). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.
- Locke, J. (1959/1690). *An essay concerning human understanding*. Nueva York: Dover.
- Lyotard J.F. (1988). *L'inhumain*. París: Galilée.
- Lyotard J.F. (1994). *La posmodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Mardones, J.M. (1991). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales: materiales para una fundamentación científica*. Barcelona: Anthropos.
- Martínez, M. (1994). *La Investigación Cualitativa Etnográfica en Educación: Manual Teórico-Práctico*. 2ª edic. México: Trillas.
- Martínez, M. (1996). *Comportamiento humano: nuevos métodos de investigación*, 2ª edic., México: Trillas.
- Martínez, M. (1997a). *La Nueva Ciencia: su desafío, lógica y método*. México: Trillas
- Martínez, M. (1997b). *El paradigma emergente: hacia una nueva teoría de la racionalidad científica*, 2da edic., México: Trillas.
- Martínez, M. (1999). *La psicología humanista: Un nuevo paradigma psicológico*. 2da edic. México: Trillas.
- Martínez, M. (2006). *Evaluación cualitativa de programas*. México: Trillas.
- Martínez, M. (2008). *Epistemología y metodología cualitativa en las ciencias sociales*. México: Trillas.
- Martínez, M. (2009a). *Ciencia y arte en la metodología cualitativa*. 2da edic. México: Trillas.
- Martínez, M. (2009b). *Nuevos Paradigmas en la Investigación*. Caracas: Alfa.
- Maslow, A. (1966). *The Psychology of Science: A Reconnaissance*. Nueva York: Harper.
- Maslow, A. (1975). *Motivación y personalidad*, Barcelona: Sagitario.
- May, R. (1977). *La valentía de crear*, Buenos Aires: Emecé.
- Merleau-Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*, Madrid: Península.
- Merleau-Ponty, M. (1976). *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires: Hachette.
- Moreno, A. (1995). *El aro y la trama: episteme, modernidad y pueblo*, 2da. edic., Caracas: Centro de Investigaciones Populares.
- Morin, E. (1981). *El Método. vol. I: La naturaleza de la naturaleza*, Madrid: Cátedra.
- Morin, E. (1982). *Para salir del siglo XX*, Barcelona: Kairós.
- Morin, E. (1983). *El Método. vol. II: La vida de la vida*, Madrid: Cátedra.
- Morin, E. (1984). *Ciencia con consciencia*, Barcelona: Anthropos.

- Morin, E. (1988). *El método III: el conocimiento del conocimiento*, Madrid: Cátedra.
- Nietzsche, F. (1972). *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1988). *La voluntad de poderío*. Madrid: Edaf.
- Piaget, J. (1972). *Epistemología de las ciencias humanas*, Buenos Aires. Proteo.
- Piaget, J. (1975). *Psicología y epistemología*, Madrid: Ariel.
- Piaget, J. (1976). *Pensée égocentrique et pensée sociocentrique*, París: Cahier Vilfredo Pareto, XIV.
- Piaget, J., y otros (1982). *Las formas elementales de la dialéctica*, Barcelona: Gedisa.
- Platón, (1972). *Obras Completas*, Madrid: Aguilar.
- Polanyi, M. (1957). Scientific Outlook: its Sickness and Cure, *Science*, 125, 480-484.
- Polanyi, M. (1958). *Personal Knowledge*, University of Chicago Press.
- Polanyi, M. (1969). *Knowing and Being*, Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Polkinghorne, D. (1983). *Methodology for the Human Sciences. Systems of Inquiry*, State University of New York Press.
- Popper, K. R. (1963). *Conjetures and refutations*, Londres: Routledge.
- Popper, K. y J. Eccles, (1985). *El yo y su cerebro*, Barcelona: Labor Universitaria.
- Prigogine I.– Stengers I. (1986). *La nouvelle alliance: métamorphose de la science*. 2da edic., París: Gallimard.
- Prigogine I.– Stengers I. (1988). *Entre le temps et l'éternité*, París: Fayard.
- Ricoeur, P. (1969). *Le conflit des interprétations*, París: Seuil.
- Ricoeur, P. (1975). *Hermenéutica y estructuralismo*, Buenos Aires. Megápolis.
- Russell, B. (1975a). *La perspectiva científica*, Barcelona: Ariel.
- Russell, B. (1975b). *Los problemas de la filosofía*, Barcelona: Labor.
- Saussure, F. de (1954). *Cours de linguistique générale*, París: Payot.
- Schleiermacher, F. (1967). *Werke*, Scientia Verlag, 4 vols., Aalen, Alemania.
- Schrödinger, E., (1967). *What is the life? & Mind and mater*, Cambridge Univ. Press.
- Schutz, A. (1964). *Studies in social tehory*, La Haya: Martinus Hijhoff.
- Schutz, A. (1967). *A phenomenology of the social world*. Evaston IL., Northwestern Univ. Press.
- Spiegelberg, H. (1982), *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, La Haya: Martinus Nijhoff.
- Suppe, F. (1977). "Afterword-1977", en *The structure of scientific theories*, 2da edic., 617-730, Urbana: Univesity of Illinois Press
- Suppe, F. (1979). *La estructura de las teorías científicas* (Actas del Simposio: Urbana, IL., EE.UU., marzo 1969), Madrid: Editora Nacional.
- Tarski, A. (1956). *Logic, semantics, and metamathematics*, Oxford. Clarendon Press.
- Vattimo G. (1986). *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Vattimo G. (1990). *En torno a la postmodernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Willerns, E. P. y H. L. Raush (1969). *Naturalistic Viewpoints in Psychological Research*, Nueva York: Holt.

Miguel Martínez Miguélez

Wittgenstein, L. (1967), *Remarks on the foundations of mathematics*, Londres: Basil Blackwell.

Wittgenstein, L. (1969). *Philosophical investigations*, Nueva York: Macmillan.

Wittgenstein, L. (1973). *Tractatus logico-philosophicus* (versión bilingüe alemán-castellano), Madrid: Alianza.

El Autor:

Dr. Miguel Martínez M. Profesor-investigador Titular (Jubilado) de la Universidad Simón Bolívar (Caracas); Doctorado en Desarrollo Sostenible (USB); Doctorado en Ciencias Sociales (Universidad Central de Venezuela) Línea de investigación: “Epistemología y Metodología Cualitativa”

miguelm@usb.ve. <http://prof.usb.ve/miguelm> y <http://miguelmartinezm.atspace.com>.