

22

REVISTA

CIENCIAS SOCIALES

primer trimestre 2005



Rafael Quintero López

Milton Benítez Torres

Bolivar Echeverría

Wim Dierckxsens

Julio Echeverría

Rafael Romero

Napoleón Saltos Galarza

Daniel Granda Arciniégas

Jaime Torres Lara

Ciencias Sociales

Revista de la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas

Universidad Central del Ecuador



**ABYA
YALA**

Ciencias Sociales

Revista de la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas

Universidad Central del Ecuador

Primer Trimestre 2005

Director:

Rafael Quintero López

Comité Asesor:

Natalia Arias
Enrique Ayala
Susana Balarezo
Jaime Breilh Paz y Miño
Hans Ulrich Büniger
Leonardo Espinoza
Wilson Herdoiza
Joaquín Hernández

Ariruma Kowi
Michael Langer
César Montúfar
Francisco Rohn
Wilma Salgado
Erika Silva
Carlos Tutivén

Consejo Editorial:

César Albornoz
Milton Benítez
Alfredo Castillo
Pablo Celi
Julio Echeverría
Mauricio García
Daniel Granda
Francisco Hidalgo
Nicanor Jácome
Alejandro Moreano
Gonzalo Muñoz
Patricio Ruiz
Rafael Romero
Napoleón Saltos
Mario Unda
Silvia Vega
Marco Velasco

Administradora:

Marcela Escobar

Comunicador Social:

Fernando García

Ira. Edición:

Ediciones ABYA-YALA
12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfono: 2506-247/ 2506-251
Fax: (593-2) 2506-267
E-mail: editorial@abyayala.org
Sitio Web: www.abyayala.org
Quito-Ecuador

Impresión

Docutech
Quito - Ecuador

ISBN:

9978-22-502-1

Las ideas vertidas en los artículos de esta publicación son responsabilidad de sus autores y no corresponden necesariamente a los criterios de esta revista. La Revista Ciencias Sociales no se compromete a devolver los artículos no solicitados.

Para correspondencia dirigirse a:

Dr. Rafael Quintero, Director de Revista Ciencias Sociales
Casilla # 17034643A, Quito-Ecuador
Teléfono: (593-2) 252-6444
Fax: (593-2) 256-5822
Correo electrónico: rafaelql@interactive.net.ec

Esta Revista se publica con el auspicio del Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales ILDIS

Fundada en 1976 por Rafael Quintero López
Director 1999-2001 : Julio Echeverría
Director 2002: Manuel Chiriboga

Impreso en Quito-Ecuador, Abril 2005.

Del Hombre a los hombres: por un cambio de paradigma en las ciencias sociales

Rafael Romero

“Un sistema en equilibrio no tiene y
no puede haber tenido historia:
no puede más que persistir en su estado,
en el cual las fluctuaciones son nulas”.

Ilya Prigogine

“El «último hombre» es el hombre del compromiso,
que ha aprendido a convivir con la nada”.

Pier Aldo Rovatti

La muerte de los dioses

En sus consideraciones sobre el origen de la filosofía en cuanto sabiduría, Giorgio Colli señala que la “humanización del enigma, [...] coincide con el nacimiento de los sabios”.¹ Según esta interpretación, cuando los enigmas divinos se resuelven, la

1 Giorgio Colli, *El Nacimiento de la Filosofía*, Trad. Carlos Manzano, TUSQETS, Barcelona, 2000. p. 61.

verdad deja de ser posesión de los dioses, y pasa a manos de los hombres. De ahí que, en la Grecia antigua, la sabiduría haya surgido de un enfrentamiento fatal entre hombres y dioses; éstos se imponían a aquéllos por medio de los oráculos, convertidos en enigmas. Frente al poder de lo oculto y lo sagrado, a los hombres no les quedaba más que la locura y la muerte. Por ello, resolver los enigmas divinos era algo más que una simple prueba de astucia. La vida misma estaba en juego. Pero no sólo la vida de los hombres, también la de los dioses. Sobre todo la de éstos.

En el momento en que los hombres comienzan a resolver los enigmas y misterios sagrados, los dioses inician una retirada sin retorno. Se produce un cambio de perspectiva del que emerge una nueva imagen del mundo, es decir, un nuevo cuerpo categorial que servirá para comprender y explicar la realidad social y físico-natural. Los hechos y acontecimientos, la vida misma, ya no se explicará a través del recurso a fuerzas míticas y religiosas, a dioses y deidades sobrenaturales. Sin embargo, la resolución de los enigmas divinos, no trae consigo la inmediata expulsión de los dioses. Para ello, es necesario no pensar ya en ellos, o desde ellos. No suponerlos. Sin dioses, los hombres se enfrentan a sus propios misterios, a las preguntas que se hacen sobre sí mismos, y sobre sus relaciones con los otros y con la naturaleza. Sobre esta nueva actitud frente al mundo, se sostiene el ejercicio de un pensamiento – y la construcción de un conocimiento– racional.² Este cambio de perspectiva implica, además,

2 Habermas muestra como el ejercicio de la racionalidad moderna presupone una distinción entre el mundo objetivo, el mundo social y el mundo subjetivo; distinción que la matriz de pensamiento mítico-religiosa no permite, pues “el mito no permite una clara distinción categorial entre cosas y personas, entre objetos que puedan manipularse y agentes, sujetos capaces de lenguaje y acción, a los que imputamos acciones y manifestaciones lingüísticas. De ahí que sea del todo consecuente que las prácticas mágicas ignoren la distinción entre acción teleológica y acción comunicativa, entre una intervención instrumental en las situaciones objetivamente dadas efectuada con vista a realizar un propósito y el establecimiento de relaciones interpersonales”. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, I, Trad. Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 2da edición, 2001, p. 77.

una nueva forma de interrogar a la realidad. La intervención de los dioses deja de darse por supuesta; su presencia es cuestionada, hasta prescindir de ella, y las viejas preguntas se vuelven a formular, pero bajo otro supuesto.

La relevancia que tiene para nosotros esta mutación en las imágenes del mundo —de una imagen del mundo mítico-religiosa a una imagen racional— es comprensible gracias al principio hermeneúutico según el cual, al interpretar la realidad, la construimos. Las cosas y los hechos “se nos dan” por medio de símbolos, conceptos y palabras; aprehendemos y experimentamos el mundo a través de universos simbólicos.³ No en su estado puro, sino fenoménico. Lo observamos sobre un campo de observación. Lo conocemos por medio de un conjunto de categorías articuladas bajo la forma de “imágenes del mundo”, históricamente condicionadas, y que establecen el marco de referencia, es decir, el horizonte interpretativo a partir del cual comprendemos, explicamos y cuestionamos a la realidad.⁴ Por ello toda pregunta implica, de alguna forma, una respuesta ya delineada, una expectativa desde donde se cuestiona a la realidad. Buscamos algo, no nada; intentamos llenar un vacío en el conocimiento, definir la pieza que no calza. Pero estas imágenes del mundo no son susceptibles de duda por quienes se sirven de ellas, no pueden ser puestas en tela de juicio, so pena de fraccionar a la realidad misma. Esto explica que hoy esté fuera de contexto el preguntarse si la mala cosecha se debe a una inconformidad de los dioses, o si el devastador invierno no es más que una prueba de nuestra fe.

Si reconocemos, además, que los sistemas culturales de interpretación se asientan sobre estratos temporales extensos, es decir, que pertenecen a los tiempos de larga duración, cuyos ritmos de cambio son lentos, epocales,⁵ nos encontramos con que

3 Ernest, Cassirer, *Antropología Filosófica*, Fondo de Cultura Económica, Santa Fe de Bogotá, 1993, p. 47; Maurizio Ferraris, *La hermeneútica*, Taurus, México, 1999, pp. 39–41.

4 Habermas, Opus. Cit. P. 89.

5 Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, trad. Elías Palti, Ediciones Piados Ibérica, S.A., Barcelona, 2001, pp. 104–106.

los cambios de las imágenes del mundo responden a una continua tensión entre la permanencia-continuidad y el cambio-mutación de las formas histórico-sociales de representar la realidad que conocemos bajo el nombre de paradigmas,⁶ entendidos como el conjunto articulado de categorías, valores, prácticas e imágenes a partir del cual una sociedad se organiza y establece sus posibilidades de aprendizaje y cambio.

Los paradigmas establecen los puntos de partida y de llegada, los supuestos infranqueables, los límites para la representación. Cuando estas representaciones habituales se presentan como caducas, cuando buscan explicar el cambio, pero las cosas se les escapan de las manos, es entonces cuando nos encontramos en un momento de crisis: todo tiembla y se desmorona. Sin embargo, a la manera de los dioses, los paradigmas tardan tiempo en ser derrotados y abandonados. Poco a poco se vuelven incapaces de explicarlo todo, o de predecirlo. Su lenguaje se vuelve insuficiente. Y es de esta situación de crisis, descomposición e incompreensión, de la que emergen nuevas formas de representación, nuevos supuestos, nuevos paradigmas.

Es en este contexto que, con la imagen de la muerte de los dioses, doy inicio a una gran metáfora en la que se representan los cambios de paradigmas enmarcados en esta mutación de imágenes del mundo que tiene lugar en estratos de tiempo de larga duración: de los dioses, a Dios; de Dios, al Hombre; del Hombre, a los hombres. La matriz de pensamiento mítico-religiosa tiene vigencia en un primer estrato de tiempo de larga duración, mientras que, en un segundo gran momento, en el que nos encontramos, tiene lugar el ejercicio de un pensamiento racional-moderno. Al interior del estrato mítico-religioso, podemos registrar el traslado del politeísmo al monoteísmo, de los dioses a Dios. El desarrollo de la tradición judeo-cristiana es em-

6 Para una definición de paradigma ver: Thomas Khun, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, en especial *POSDATA: 1969*, pp. 268-319; Fritjof Capra, *La trama de la vida*, Editorial Anagrama S.A., Barcelona, 3ra edición, 2001, pp. 26-28.

blemática en tal sentido. A su vez, podemos representar el salto hacia una imagen racional del mundo como la muerte de Dios, frente a la afirmación del Hombre. Finalmente, el relato concluye con el abandono del Hombre, para dar paso a los hombres: imagen de la que me sirvo para interpretar el momento –y los desafíos– que ha tocado vivir, querámoslo o no, y que se identifican con la historia del desarrollo de Occidente y de la modernidad. En tal sentido sostengo que afrontamos el advenimiento de la “era de los hombres”, entendida como segunda modernidad, y que, ante esta situación, el desafío actual consiste en pensar racionalmente por fuera de las pretensiones iluministas de la primera modernidad, es decir, la modernidad del Hombre.⁷

La modernidad del Hombre

Si bien la emergencia y consolidación de una imagen racional del mundo es el resultado de un largo y lento proceso de desencantamiento del mundo, cuyos orígenes los podemos rastrear desde el universo arcaico Griego, mi interés se concentra en el período histórico que conocemos bajo el nombre de modernidad. Identifico a la modernidad como el período histórico-cultural que se inicia con el Renacimiento italiano en el siglo XIV y, tras una larga batalla cultural, logra establecer y consolidar sus representaciones paradigmáticas, es decir, sus formas de auto-comprensión, en el siglo XVIII, el siglo de las Luces. Empleo la noción de batalla cultural para advertir la tensión entre continuidad y cambio que subyace a la emergencia de la modernidad, y que a su vez la caracteriza: negación de lo mítico, lo religioso y lo tradicional, en nombre de la creencia en la razón humana como elemento unificador e integrador de la realidad.

7 Para el debate entre primera y segunda modernidad, ver Reinhart Kose-
lleck, *Opus Cit*, en especial el ensayo *Espacio e historia*, pp. 93–111, y Rafael
Romero, *Max Weber: modernidad, racionalización y política*, en *Ciencias
Sociales, Revista de la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas*, II Época, No
19, Diciembre del 2000, pp. 93-110

La liberación del Hombre: trascendencia y trascendentalidad

La primera modernidad se levanta sobre la separación Sujeto/Objeto. Esta diferenciación tiene sus orígenes en la tradición judeo-cristiana:⁸ el hombre es algo más que naturaleza, posee una esencia divina, es hijo de Dios. Naturaleza y hombre se separan: si bien el hombre tienen una dimensión biológica-natural, corruptible, efímera, es poseedor de una dimensión divina, trascendente, inmortal. El hombre tiene un pie en la tierra y otro en el cielo. El contenido religioso de esa condición específicamente humana-divina, al secularizarse, es decir, al despojarse de sus referencias religiosas, permite la emergencia de un espacio-sustrato para la representación: la conciencia, no como voz ético-moral, sino como conciencia de un sujeto cognoscente. De esto se desprende que, antes de toda experiencia, exista un sujeto cognoscente, trascendental.

La posibilidad de comprender y conocer el mundo no dependerá del acceso a la sabiduría divina, o al recurso a fuerzas sobrenaturales, míticas o religiosas, sino a la capacidad de abstracción racional del sujeto para establecer leyes, regularidades y repeticiones según las cuales funciona el mundo físico-natural. En este desarrollo, la naturaleza se convierte en objeto, se separa del hombre: "la naturaleza no nos viene dada y manifiesta, nos resulta alejada y ajena, [...] El lugar y el sentido del ser es Dios en su relación con el alma humana: la naturaleza es el lugar de la fría consideración abstracta".⁹ Nuestro espíritu la captura por medio de operaciones lógicas, y el conocimiento, fruto de esta operación, le proporcionará al Hombre la facultad de controlar los acontecimientos naturales. La naturaleza se naturaliza, ya no es el espacio de la manifestación de la voluntad divina, deja de ser el libro "en el que incluso los analfabetos po-

8 Para el análisis de la significación del cristianismo en el desarrollo de la historia de la modernidad, véase Jan Patocka, *Ensayos heréticos, sobre la filosofía de la historia*, Ediciones Península, Barcelona, 1988, pp. 87-92.

9 *Ibid.*, p. 90

dían leer la palabra de Dios”;¹⁰ ahora es naturaleza natural, inmanente, con sus propias reglas de operación y funcionamiento, susceptibles de conocimiento y control. De igual forma, las conductas humanas pueden ser explicadas bajo los parámetros de las ciencias naturales, y las instituciones sociales necesitan adherirse a esta racionalidad para propugnar la libertad. El paradigma dominante, mecánico, lineal y unívoco, estará representado en el modelo de la física clásica.

Si el sujeto cognoscente emerge como secularización de la naturaleza humano-divina en cuanto hijos de Dios, la Historia surge como humanización del proyecto de salvación judeo-cristiano. Sólo el sacrificio del Hijo del Dios hará posible la restauración de Adán, del primer Hombre, que vive en armonía con su creador, quebrada por el pecado original: haber comido del árbol del conocimiento. Para la primera modernidad, no puede haber Historia sin la idea de superación, de una realización futura, de una utopía. El componente escatológico de la concepción moderna de la Historia se encuentra ya en la imagen del “final de los tiempos”, de relevancia fundamental en la tradición judeo-cristiana. El supuesto de una realidad, no sólo futura, sino suprasensible, posibilita el surgimiento de una historia del Hombre. Lo trascendente se fundamenta sobre el reconocimiento de esta realidad superior, en cuanto posibilidad de recomposición de las fracturas del mundo empírico en un más allá de las cosas y de las experiencias concretas y actuales, al cual el Hombre aspira llegar como resultado del ejercicio de su razón en un acto de libertad suprema: la realización del Espíritu Absoluto de Hegel, o la Sociedad Comunista de Marx. Ya no es necesario el apoyo divino en la tarea, pues el hombre se ha liberado de las ataduras divinas, y pasa a ser soberano de su propia vida: “¡Sa-

10 Louis Dupré, *Simbolismo Religioso*, Editorial Herder, Barcelona, 1999, p. 11. Para una explicación de la separación moderna entre lenguaje y objeto, véase el Capítulo Primero, El espejo roto. La fragmentación del mundo simbólico, pp. 9-35.

pere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu *propia* razón!: he ahí el lema de la ilustración”,¹¹ nos dirá Kant.

Al ser lo trascendente el concepto que posibilita la representación y creencia de la Historia del Hombre como proyección escatológica, de realización suspendida en el presente, el punto de partida está representado en la noción de lo trascendental. El sujeto de la modernidad del Hombre, que ha surgido de la separación Sujeto/objeto, Hombre/naturaleza, subsiste antes de toda experiencia, pues está dotado de estructuras apriorísticas que le posibilitan atrapar el mundo sensible. La naturaleza suprasensible del Hombre, la Razón, es el fundamento de la realidad. Nada existe por fuera de este sujeto trascendental. Sin embargo, en el encuentro con el mundo sensible, esta unidad trascendental se fractura y disloca: el Sujeto es Razón, y la Razón es apriorística, condición trascendental para intelegir el mundo, unidad que se fragmenta en el caos empírico.

La seguridad de la unidad y la armonía

Tanto lo trascendental, como lo trascendente, el punto de partida y el de llegada, presuponen la unidad y la armonía. Atrapar el caos empírico, es darle orden por medio de leyes y regularidades. La misión de la ciencia moderna es descubrir estas regularidades; busca la armonía, pero no la disonancia, lo homogéneo, pero no lo distinto. La ciencia moderna se pregunta por el sustrato fundamental, la estructura oculta, pero siempre fundante y constituyente, que para la modernidad del Hombre es lo regular, lo armónico, lo seguro. Uno de los ideales y supuestos más caros para la primera modernidad es esta seguridad cognoscitiva, en cuanto la vida se resuelve al estar seguros de un sujeto-sustrato, de una superación-realización, de un conocimiento certero de la realidad, que nos permita conducir la naturaleza en dirección de nuestro provecho.

11 Emmanuel Kant, *¿Qué es la ilustración?* (1784), en *Filosofía de la Historia*, trad. Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, 1ra reimpresión, Bogotá, 1994, p. 25.

El Hombre y la Razón: criterios de unidad, armonía, superación. Comprender el mundo, es simplificarlo, reducirlo a leyes, uniformidades, que la realidad empírica no nos permite reconocer. La idea de progreso, tan propia de la primera modernidad, no es más que la resolución continua de la falta de armonía y regulación en las leyes que rigen el acontecer del mundo. El mundo es uno, el hombre es uno; una sola ley, una sola moral; el dos existe como unidad, como condición para la superación de los contrarios. Ese largo camino hacia la superación y la unidad que es la Historia del Hombre, se inicia con su expulsión del paraíso y continúa con su largo peregrinar en este valle de lágrimas, de lo sensible, del caos, del sinsentido, para llegar hacia la tierra prometida que no es más una recomposición de una unidad rota por el pecado de lo sensible. La modernidad del Hombre aparece como la gran esperanza, el gran peregrinaje hacia la superación de lo empírico.

En este contexto histórico-cultural, la experiencia de la pérdida del Sentido, muy propia de lo que ha dado en llamarse la condición postmoderna, resulta del descrédito de la comprensión del sentido según los ojos del Hombre de la primera modernidad. Este Sentido, que sólo puede ser captado en singular, presupone la unicidad y la unidad: un único y solo sentido, una armonía fundamental y fundante, que existe antes y más allá de toda experiencia. Se trata de un Sentido que rebasa y organiza todo: un único Hombre-Dios, una sola Historia, una última Razón; la Sociedad como un más allá de las experiencias individuales, la democracia como resolución formal y universal de los conflictos concretos, la representación política como voluntad general, no individual; un Sujeto que precede al objeto de investigación, una conciencia universal y de clase, un punto de partida y de llegada; una sola forma de resolver los conflictos, un solo horizonte de significación, una sola forma de solidaridad universal. En definitiva, una sola vida.

Para la modernidad del Hombre, el Sentido no puede ser múltiple, sino uno; eterno, claro y distinto. Será necesario encontrar las causas primeras, las leyes interiores, las estructuras invariables. Deberemos buscar las continuidades frente al cambio, el orden final, o las rupturas de un orden que se debe reestablecer. Sin embargo, hoy el Sentido, que emergió de Dios y del

Hombre, deja de ser significativo, cuando no podemos aceptar sin más un solo sentido; cuando nos hemos enfrentado a las consecuencias del totalitarismo, mezcla de ideología y dominio; cuando los modelos únicos y las estructuras fijas dejan de ser el referente. Por eso creo que hoy es necesario dar paso a una libertad de nuevo cuño, saltar de "lo uno a la múltiple",¹² arribar a una renovada forma de vivir: la de los hombres, en plural.

La modernidad de los hombres

El advenimiento de la era de los hombres, de la segunda modernidad, no se produce por la simple crítica y deslegitimación del pensamiento ilustrado, sino por las profundas transformaciones en las condiciones de vida derivadas de las revoluciones en el campo de la información y del cambio de paradigma científico desde la física a las hoy llamadas ciencias de la vida.¹³ Si la sociedad de la información supone nuevas formas de integración social y construcción de subjetividades, las perspectivas de los sistemas vivos nos abren el camino hacia una nueva forma de comprender nuestras vidas.

La interconexión e interdependencia de personas y culturas a nivel global, o su tendencia a imponerse, querámoslo o no, como la condición de vida actual, resquebraja las instituciones sociales, políticas y culturales que permitieron la clausura organizativa de la primera modernidad. Con la globalización se han desatado y puesto en marcha fenómenos socioculturales, políticos y económicos cuyos contornos y desarrollos nos resultan aún impredecibles: el impacto de los mass media en los mecanismos de representación política, que va mucho más allá del nuevo despotismo de la sociedad del espectáculo, pues implica también la posibilidad de poner en escena proyectos de vida antes subsumidos a la realización del Hombre universal; la tendencia hacia una co-

12 Pier Aldo Rovatti, Transformaciones a lo largo de la experiencia, en Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovatti, (eds.), *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 2000, p. 69.

13 Capra, Opus. Cit., p. 34.

municación generalizada permite el desanclaje de las estructuras espacio-temporales: la relaciones íntimas entre distantes modifica profundamente la construcción de la personalidad y las subjetividades sociales; la complejidad que se desprende de la diferenciación de esferas de acción cada vez más particulares y su correspondiente integración bajo instituciones en equilibrio dinámico y su continua readaptación sistémica, diluye las fronteras y, con ellas, la posibilidad de reconocer contornos y unidades socioculturales y políticas claramente delimitadas, si es que alguna vez existieron; el desgaste de las estructuras sociales que tuvieron lugar en el estado nacional y su reemplazo por estructuras de información modifican las formas de organización productiva y abren nuevas pautas de individualización hacia sujetos autorreflexivos; los riesgos globales derivados de la forma de explotación industrial y la carrera armamentista diluyen las diferencias políticas, culturales y económicas, en la medida que todos los habitantes del planeta se encuentran involucrados. Y así podríamos continuar armando un paisaje cuyos perfiles todavía nos resultan ambiguos y problemáticos. En todo caso, el mundo ha cambiado, y ya no es posible comprenderlo desde los principios y supuestos de la modernidad del Hombre.

Pero mis preocupaciones, en este momento, no se concentran en la descripción y análisis de estos fenómenos socioculturales propios de la segunda modernidad, sino de la emergencia de una nueva perspectiva científico-filosófica, que pone en tela de juicio los presupuestos que organizaron el paradigma de la primera modernidad, y que presenta, a mi entender, mayores posibilidades de comprensión –y construcción– del mundo en el hoy vivimos. Si bien todavía se disputa su denominación –sistémica, de los sistemas vivos o ecología profunda– es el resultado de una revolucionaria innovación en el campo de las así denominadas, por la primera modernidad, ciencias naturales,¹⁴ con un particular desarrollo en la física,

14 La separación entre ciencias naturales y ciencias sociales nos remite a la diferenciación entre civilización y naturaleza muy característica de la primera modernidad.

la biología y la neurociencia, además de su formalización en las matemáticas de la complejidad y el desarrollo de las ecuaciones no-lineales, la geometría de los espacios fractales y las teorías del caos. A mi gusto, el apelativo "ciencias de la vida" condensa de forma adecuada, tanto sus presupuestos, como sus pretensiones de validez.

A primera vista podría parecer que las ciencias de la vida y la perspectiva sistémica constituyen la elaboración sofisticada del proyecto filosófico positivista, cuyos inicios los podemos rastrear en la segunda mitad del siglo XIX. Sin embargo, considero que estamos frente a un nuevo paradigma, y no a ante una simple derivación y/o realización de un proyecto que desde sus inicios advertía serías limitaciones conceptuales y filosóficas, sin por ello negar los aportes y sugerencias en el desarrollo del pensamiento científico y filosófico. La consolidación del paradigma de los sistemas vivos, constituye, sin lugar a dudas, una revolución cosmológica, cuyas consecuencias en las formas de comprensión y organización de la vida tienen un alcance similar al desplegado a partir de la revolución copernicana. Se trata, por tanto, de una revolución en el conocer, el sentir y el valorar, pues las formas de percepción y conocimiento del mundo, derivadas de los avances científicos de las ciencias de la vida, exige a su vez, de nuevos valores. En tal sentido, el reencuentro entre ciencia y filosofía constituye uno de los fenómenos socioculturales más relevantes del momento. En lo que sigue, quisiera poner de relieve tres complejos conceptuales claves en esta transición hacia el nuevo paradigma: la muerte de la cultura antropocéntrica, el derrumbe de la seguridad cognoscitiva y la emergencia de un nuevo fundamento de la vida.

La muerte de la cultura antropocéntrica

La centralidad del Hombre, como sustrato fundante de la realidad, es insostenible desde la perspectiva sistémica. Toda la cultura antropocéntrica se desmorona frente a la constatación de que el hombre no es más que otro sistema vivo al interior del fenómeno global de la vida. La pretensión de construir un conoci-

miento certero de la realidad, bajo los presupuestos y modelos mecanicistas, lineales y unívocos, de la modernidad inicial, y cuyo sustrato cognoscitivo es la conciencia humana, caen frente al hecho de que los hombres no podemos hablar sino de aquello que está dentro de nuestro propio campo de percepción,¹⁵ con lo que se diluyen las fronteras entre sujeto y objeto, entre hombre y naturaleza: el objeto es construido por la actividad del observador, por lo que las descripciones sobre la naturaleza no son otra cosa sino autoobservaciones que los hombres hacemos sobre nosotros mismos. Aún más, la información y el conocimiento no son atributos exclusivos de la conciencia humana: ¿podemos acaso acceder a la información y el conocimiento con que las plantas cuentan para regenerar sus heridas?

El pedestal en el que el Hombre se levantaba por sobre la naturaleza se desvanece. De amo y señor, pasa a ser un miembro más de los organismos vivos. La comprensión que podamos tener de nuestras vidas requiere tomar en cuenta las interrelaciones que mantenemos con los demás seres vivos, es decir, tomar en cuenta el contexto vital en el que nos encontramos, nuestros entornos culturales y naturales. No podemos autocomprendernos por fuera del entramado de relaciones que arman la misma posibilidad de nuestra existencia: lo que interesa ya no es el cómo “deberíamos ser”, y lo que “deberíamos hacer”, para controlar el mundo y dominarlo en provecho nuestro, sino la forma en la que “realmente funcionamos” en cuanto sistemas al interior y en relación con otros sistemas. La red, no la máquina; la cooperación, no la jerarquía, constituyen las imágenes relevantes de este nuevo paradigma.

El derrumbe de la seguridad cognoscitiva

El sentido de seguridad cognoscitiva, que se desprende de la concepción del hombre en cuanto sujeto cognoscente

15 Rolf Behncke C., *Al pie del Árbol*, prefacio a Humberto Maturana y Francisco Varela, *El árbol del Conocimiento, Las bases biológicas del entendimiento humano*, Lumen, Buenos Aires, 2003, p. XVIII.

por excelencia y exclusividad, abandona el escenario frente a la constatación de la imposibilidad de conocer, controlar y predecir, a “ciencia cierta”, no sólo los fenómenos naturales, sino también los hechos y acontecimientos socioculturales, políticos, financieros, religiosos... Para el nuevo paradigma, el universo es contingente, pues la mínima variación en las condiciones iniciales de un fenómeno cualquiera puede desatar n-infinito cursos de acción de ese fenómeno, cuyos desarrollos y consecuencias no podemos determinar o predecir. La rigidez del tiempo lineal se fragmenta ante los espacios de fuga,¹⁶ la causalidad mecánica da paso a un modelo de causalidad circular,¹⁷ de feed-back o reincidencia, en donde las percepciones del mismo fenómeno, en cualesquiera de sus relativos momentos –causa, efecto o consecuencia– se reintroducen en su curso, con lo que se retroalimenta y modifica en relación con el ambiente en el que se despliegan: adaptación-aprendizaje sistémico.

Al no poder establecer y predecir con precisión el curso de la acción de los fenómenos, sean éstos sociales, culturales o físico-naturales, el principio de seguridad cognoscitiva, que se sostiene en el imperativo de lo claro y lo distinto, deja el campo abierto para el principio de la incertidumbre, que ya no se aplica tan sólo en la investigación de la física cuántica, en donde apareció, sino que se extiende a todos los campos del saber y la práctica científica. El mundo es contingente, y el conocimiento incierto. El horizonte de sentido y el campo de observación desde donde comprendíamos y controlábamos al mundo se difumina en una oscura nube llena de incertidumbres: ya no podemos planificar nuestras vidas, a lo mucho, pensar en posibles diseños y patrones de organización que nos permitan conducir el barco de nuestras vidas en un mar lleno de contingencias.

16 Ilya Prigogine, *El nacimiento del tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1998, 49–51.

17 Niklas Luhmann, *Sistemas sociales, Lineamientos para una teoría general*, Anthropos, México, 1998, p. 34 y 43.

Un nuevo fundamento de la vida

Finalmente, junto a la muerte del Hombre y la pérdida de la seguridad cognoscitiva, la perspectiva sistémica reconoce a las redes de cooperación como el fundamento de “la vida [que] es mucho menos la lucha competitiva por la supervivencia que el triunfo de la cooperación y la creatividad”.¹⁸ Lo que caracteriza a todo organismo viviente no es la simple reunión de elementos u órganos en un organismo o estructura, o el mero intercambio de materia y energía, sino la forma de organización de esos elementos, su entramado de relaciones, el conjunto organizado de intercambios que responden a una pauta o patrón de organización. No existe un principio central, único, determinante en última instancia, que pueda explicar la generación de vida, sino la continua renovación de un pacto de cooperación.

Las ciencias de la vida han demostrado que los organismos vivos cooperan para sobrevivir: los individuos —bacterias, plantas, animales, hombres y mujeres—, por sí solos, se encuentran incapacitados para responder a los imperativos de subsistencia, necesitan cooperar entre sí para hacerlo. Incluso la formación de las primeras células resulta de un acto de cooperación entre bacterias y virus.¹⁹ El individuo trasciende, no en cuanto superación teleológica, sino en la medida en que es parte de una red de relaciones en las que se encuentra inserto y que a su vez construye en cooperación con los otros. Su supervivencia como especie, la posibilidad de existir más allá de los límites de su existencia individual, se encuentra en el sistema del cual es parte, siendo él mismo, un sistema: redes al interior de otras redes. Desde esta perspectiva, no es posible reconocer o identificar cimientos o centros únicos, sino redes de relaciones y sistemas que, al operar lejos del equilibrio,²⁰ sus direcciones de desarrollo no tienen puntos de partida o de llegada únicos, fijos o estables. Tampoco es posible explicar las propieda-

18 Capra, Opus Cit, p. 254

19 Ver Capra, Opus Cit, Capítulo 10, El despliegue de la vida, pp. 233-273

20 Ilya Prigogine, Opus. Cit., p. 33

des del todo a partir de las partes, pues cada sistema emerge de sus relaciones organizadoras y no de una simple sumatoria o agregación. La vida presenta distintos niveles de integración, cada uno con su legalidad y valor propios, pues sus propiedades sistémicas, que no son las de las partes, emergen de las relaciones entre ellas. Es en esta dirección es que podemos afirmar que la cooperación constituye el patrón de organización de la vida por excelencia.

Por un nuevo paradigma: la red y el individuo

Para concluir, quisiera señalar que, en el reconocimiento de que la vida emerge a partir de la cooperación y la creatividad, es en donde encuentro una afinidad particular de la perspectiva sistémica con la sociología y con la reflexión política: tanto el conocimiento de la vida social, como la construcción de orientaciones de valor, deberán partir del hecho que la posibilidad misma de existencia de los hombres se encuentra en la forma de organizar sus redes sociales. El hombre no ha sobrevivido por fuera de sus redes de cooperación: vivimos en relación con un ambiente social, cultural, físico-natural; al interior de un entorno lleno de relaciones con el que nos relacionamos. Sin embargo, y paradójicamente, hemos sido testigos de la fuerza, el valor y la eficacia, de las redes de cooperación en la espeluznante cacería del otro, del que está por fuera de "nuestras redes", del que pertenece a otra cultura, al ser considerado como el enemigo, el que siembra terror, el diferente, el anormal, el destructor de la vida: si las redes de cooperación han servido con tanta eficacia para destruir la vida, ¿por qué no construirlas para sostenerla?

Para ello, creo que es necesario comprender que las redes de cooperación más fuertes se levantan a partir de la afirmación del individuo, en cuanto actor autorreflexivo y responsable: la "masa" es el estado más alejado al ideal de la cooperación social. Sin individuos que cooperen, no puede haber cooperación: afirmación tautológica por medio de la cual autodescribimos la posibilidad de construir una sociedad sólida y humana. En el momento en que reconozcamos que no existen ni dioses, ni profetas, ni iluminados, sino hombres construyendo sus propias vidas en la renovación constante de un pacto de cooperación, podre-

mos dar el salto hacia una nueva forma de comprender la vida y sus posibilidades de existencia.

Todo esto me ha llevado a no dejar de imaginar una sociedad que se integre, no por medio de las voces de los dioses o de Dios, ni siquiera por el llamado a la realización del ideal del Hombre, sino a través de los hombres: individuos cooperando para la vida, y no para la muerte. Es significativo que sean las nuevas ciencias de la vida, quienes nos hayan abierto la posibilidad de vislumbrar un mundo diferente al que se ha levantado sobre un conjunto de pretensiones dogmáticas, para dar paso a la "era de los hombres". Espero que, desde esta perspectiva científico-racional, podamos encontrar en cada uno de nosotros a ese "último hombre", el hombre del compromiso, que ha aprendido a convivir con la nada.

Julio, 2004.

Bibliografía

- Behncke C., Rolf,
2003 "Al pie del Árbol", prefacio a Humberto Maturana y Francisco Varela, *El árbol del Conocimiento, Las bases biológicas del entendimiento humano*, Lumen, Buenos Aires.
- Capra, Fritjof,
2001 *La trama de la vida*, Editorial Anagrama S.A., Barcelona, 3^{ra} edición.
- Cassirer, Ernest,
1993 *Antropología Filosófica*, Fondo de Cultura Económica, Santa Fe de Bogotá.
- Colli, Giogio,
2000 *El Nacimiento de la Filosofía*, Trad. Carlos Manzano, TUSQETS, Barcelona.
- Dupré, Louis,
1999 *Simbolismo Religioso*, Editorial Herder, Barcelona.
- Ferraris, Maurizio,
1999 *La hermeneútica*, Taurus, México.
- Habermas, Jürgen,
2001 *Teoría de la acción comunicativa*, I, Trad. Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 2^{da} edición.

- Kant, Emmanuel,
 1994 "¿Qué es la ilustración? (1784)", en *Filosofía de la Historia*, trad. Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, 1^{ra} reimpresión, Bogotá.
- Khun, Thomas,
 1971 *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Koselleck, Reinhart,
 2001 *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, trad. Elías Palti, Ediciones Piados Ibérica, S.A., Barcelona.
- Luhmann, Niklas,
 1998 *Sistemas sociales, Lineamientos para una teoría general*, Anthropos, México.
- Patocka, Jan,
 1988 *Ensayos heréticos, sobre la filosofía de la historia*, Ediciones Península, Barcelona.
- Prigogine, Ilya,
 1998 *El nacimiento del tiempo*, Tusquets, Barcelona.
- Romero, Rafael,
 2000 "Max Weber: modernidad, racionalización y política", en *Ciencias Sociales, Revista de la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas*, II Época, N^o 19, Diciembre.
- Rovatti, Pier Aldo,
 2000 "Transformaciones a lo largo de la experiencia", en Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovatti, (eds.), *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid.